N12<518922502 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

ISSN 0039–1492 E 6518

STIMMEN DER ZEIT

220,1
2002

Heft 1
Januar 2002

M. Maier
Terror des Hungers
H. Lutterbach
Die christliche Sorge um Kinder
D. Emeis
Kirche und Gemeinde als Versammlung
H. Waldenfels
In der Nachfolge Jesu
G. Leder
Kirche und Demokratie
Th. Schneider
Frauen im kirchlichen Dienst?

Verlag Herder Freiburg

25053
Gh 2449

INHALT

Martin Maier SJ	Terror des Hungers	1
Hubertus Lutterbach	Die christliche Sorge um Kinder	3
Dieter Emeis	Kirche und Gemeinde als Versammlung	12
Hans Waldenfels SJ	In der Nachfolge Jesu. Zur Selbstidentität der Kirche	23
Gottfried Leder	Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie. Anmerkungen zu einem notwendigen Dialog	37
Theodor Schneider	Frauen im kirchlichen Dienst?	51

UMSCHAU

Karl H. Neufeld SJ	Zweiter Internationaler Kongreß für Fundamentaltheologie	67

BESPRECHUNGEN

Theologie 70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Gereonstraße 8, 48145 Münster – Prof. Dr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Straße 9, 49090 Osnabrück – Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 40489 Düsseldorf – Prof. Dr. Gottfried Leder, Ortelsburger Straße 35, 31141 Hildesheim – Prof. Dr. Theodor Schneider, Hauptstraße 60, 55288 Armsheim – Prof. Dr. Dr. Karl H. Neufeld, Sillgasse 6, A-6021 Innsbruck.

STIMMEN DER ZEIT · 220. BAND · 127. 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) 1790093, Telefax (089) 1790090, 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 45,– €, für Studenten 33,– € (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 9,50 € – 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 Ende des Berechnungszeitraumes – 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, Bd. 11.

STIMMEN DER ZEIT

220. BAND

(Jg. 127)

2002

VERLAG HERDER FREIBURG



Gk 2449

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) 1790913, Telefax (089) 1790910, 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 45,– €, für Studenten 33,– € (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 9,50 € – 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 Ende des Berechnungszeitraumes – Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Bebelstraße 11, 79108 Freiburg. 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, Bd. 11.

INHALT DES 220. BANDS

Apfelbacher, Karl-Ernst: Trauer und Trauerscheu. Kulturgeschichtliche Wurzeln eines widersprüchlichen Verhaltens ... 756
Arens, Edmund: Was kann Kommunikation? ... 410
Baloban, Josip: Die katholische Kirche in Kroatien ... 177
Batlogg, Andreas R.: Karl Rahner auf dem Konzil. Einblick in eine „Textwerkstatt" deutscher Theologen* ... 712
– Priester unter Generalverdacht? ... 433
Beinert, Wolfgang: Befreiende Wahrheit. Die Botschaft des Christentums für das neue Jahrtausend ... 263
– Wie wird man Heiliger und was ist man dann? ... 671
Beutler, Johannes: Das jüdische Volk und die christliche Bibel. Zu einem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission ... 519
Bremer, Thomas: Zur Rußlandpolitik des Vatikans* ... 425
Bunnenberg, Johannes: Ostern in der Lyrik Rose Ausländers ... 339
Conzemius, Victor: Jacques Maritain – Zeitgenossenschaft als Zeugnis ... 159
Demel, Sabine: Gegen ein verengtes Amtsverständnis. Kirchenrechtliche Aspekte ... 703
Emeis, Dieter: Kirche und Gemeinde als Versammlung ... 12
Ernst, Stephan: Habermas und die Biomedizin. Perspektiven für die theologische Ethik? ... 611
Fleck, Michael: Steuerung globaler Prozesse. Global Compact als Kooperation transnationaler Unternehmen mit den Vereinten Nationen ... 147
Gabriel, Karl – Gärtner, Christel – Münch, Maria-Theresia – Schönhöffer, Peter: Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen ... 685
Gärtner, Christel – Gabriel, Karl – Münch, Maria-Theresia – Schönhöffer, Peter: Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen ... 685
Geißler, Karlheinz A.: Zukunft lernen – oder: Vom Beten zum Lernen ... 589
Grom, Bernhard: Forgiveness: Die Bereitschaft zu vergeben. Ein aufstrebendes Thema psychologischer Beratung und Forschung* ... 640
– Körperkult ... 73
– Wahlkampf für die Familie? ... 361
Habisch, André: Familiengerechte Gesellschaftsordnung ... 329
Haeffner, Gerd: Das Erstaunliche und das Erklärbare ... 823
Hainz, Michael: Auf der Suche nach der Seele Europas. Ergebnisse der dritten Europäischen Wertestudie* ... 564
Havers, Norbert: Sind deutsche Schulen schlechter? Ein Kommentar zur Studie Pisa 2000 ... 306
Heimbach-Steins, Marianne: Bildung für die Weltgesellschaft. Sozialethische Sondierungen ... 371
Herkenrath, Ulrich: Die ausgezählte Welt? Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten und ihre Bedeutung im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter ... 127
Hofer, Michael: Woran läßt sich heutzutage glauben? Anmerkungen zum Denken von Peter Strasser ... 553
Höffe, Otfried: Öffentliche Daseinsvorsorge. Überlegungen aus rechtsphilosophischer Sicht ... 117
Höhn, David – Kummer, Christian: Adult oder embryonal? Zu gegenwärtigen Trends in der Stammzellforschung ... 834
Jüngel, Eberhard: Ökumenische Anläufe ... 834
Kasper, Kardinal Walter: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft ... 75

– Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene. Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche ... 651
Keller, Albert: Vorsicht: „religiös"! ... 505
Koch, Alois: Sport als säkulare Religion ... 90
Koch, Kurt: Die Kirche – Gemeinschaft aus vielen Völkern ... 291
Kremer, Jacob: Eucharistie und Abendmahl. Überprüfung einer Neuinterpretation an 1 Kor 11, 17–34 ... 291
Kreutzer, Ansgar: Recht auf Arbeit – Pflicht zur Muße. Die „normative Entladung" der Erwerbsarbeit als Perspektive christlicher Sozialethik ... 530
Kummer, Christian: Stammzellimport ... 217
Kummer, Christian – Höhn, David: Adult oder embryonal? Zu gegenwärtigen Trends in der Stammzellforschung ... 834
Kurz, Paul Konrad: „Augenaufgehen für die Welt". Peter Handkes Roman „Der Bildverlust"* ... 571
– Unsere Rede von Gott. Veränderungen des Bewußtseins – Veränderungen der Sprache ... 183
Kuschel, Karl-Josef: Nelly Sachs, Paul Celan und ein Zwiegespräch über Gott ... 624
Laux, Bernhard: Wert der Werte. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft ... 507
Lechner, Martin: Jugend 2002 – Eine Generation von Egotaktikern? Anmerkungen zur 14. Shell-Jugendstudie* ... 857
Leder, Gottfried: Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie. Anmerkungen zu einem notwendigen Dialog ... 37
Lutterbach, Hubertus: Anonymisierung von Verstorbenen. Tradition und Perspektiven christlichen Totengedenkens ... 743
– Die christliche Sorge um Kinder ... 3
Maier, Hans: Władysław Bartoszewski – der Brückenbauer ... 363
Maier, Martin: Ökologische Umkehr ... 721
– Terror des Hungers ... 1
Mennekes, Friedhelm: Kommunikation zwischen Skulptur und Raum. Der Kreuzaltar von Eduardo Chillida in der Kölner Jesuitenkirche ... 195
Meuthrath, Annette: Kirche in Asien* ... 277
Meyer zu Schlochtern, Josef: Orte entdecken. Die leisen Interventionen des Künstlers Norbert Radermacher ... 461
Müller, Johannes: Entwicklungsfinanzierung ... 145
– Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung ... 577
Münch, Maria-Theresia – Gabriel, Karl – Gärtner, Christel – Schönhöffer, Peter: Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen ... 685
Neufeld, Karl H.: Zweiter Internationaler Kongreß für Fundamentaltheologie* ... 67
Oduncu, Fuat S.: Molekulare Medizin ... 245
Ollig, Hans-Ludwig: Habermas und das religiöse Erbe ... 219
Palmer, Christoph-E.: Der christliche Faktor in Europa ... 802
Ribhegge, Wilhelm: Gerhard Ritter und die deutsche Geschichtsschreibung* ... 568
Roth, Paul: Gläubige in den russischen Streitkräften* ... 279
Sandersfeld, Corina: Union und Kirchen zum Thema Zuwanderung* ... 492
Schärtl, Thomas: Engel. Zwischen Popkultur und theologischer Reflexion ... 811
Schärtl, Thomas – Wulsdorf, Helge: Die „Autostadt" in Wolfsburg – Wirklichkeit und Vision 315
Schatz, Klaus: Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission ... 383
Schlee, Thomas Daniel: Olivier Messiaen – Musiker der Verkündigung ... 723
Schmid, Johanna: Pius XII. und die Juden. Der endlose Streit um ein historisches Dilemma ... 397

Schneider, Theodor: Frauen im kirchlichen Dienst? ..... ~~397~~ 51
Schönhöffer, Peter – Gabriel, Karl – Gärtner, Christel – Münch, Maria-Theresia: Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen 685
Schüller, Thomas: Diözesanbischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes?* 488
Schwager, Raymund: Der 11. September 2001 und die Zeichen der Zeit 579
Seibel, Wolfgang: Schicksal eines Theologen. Zu den Tagebüchern Yves Congars* 421
– Vierzig Jahre Zweites Vatikanisches Konzil 649
Sievernich, Michael: Franz Xavers Religionsgespräche 793
Stecher, Reinhold: Bischöfliche Wegweiser. Zum Doppeljubiläum von Kardinal Franz König und Weihbischof Helmut Krätzl 795
Steinforth, Thomas: „Freiwilligen-Zentren" auf der Suche nach dem verborgenen Schatz* 352
Stelzmann, Rainulf A.: Heiligkeit ohne Transzendenz? Anna Tylers „Back When We Were Grownups"* 139
Tarimo, Aquiline: Afrika in der Schuldenfalle 598
Troll, Christian W.: Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen? Anmerkungen zum Buch von Hans-Peter Raddatz 103
– Islamische Charta für Deutschland 289
Vorgrimler, Herbert: Neuere Studien zu Karl Rahner* 781
– Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre 545
Waldenfels, Hans: In der Nachfolge Jesu. Zur Selbstidentität der Kirche 23
Wallacher, Johannes: Wirtschaftsethik 232
Weakland, Rembert: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration 475
Weber, Hermann: Zeitdeutung in Durs Grünbeins „Das erste Jahr" 847
Wendel, Saskia: Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft 254
Wiemeyer, Joachim: Politikverdrossenheit und direkte Demokratie 447
Wingen, Max: Familienpolitik und Geburtenentwicklung 435
– Zu familienpolitischen Grundpositionen der CDU* 206
Wulsdorf, Helge – Schärtl, Thomas: Die „Autostadt" in Wolfsburg – Wirklichkeit und Vision 315

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Andreas R. Batlogg: Priester unter Generalverdacht? ... 433
Wolfgang Beinert: Wie wird man Heiliger und was ist man dann? ... 671
Albert Keller: Vorsicht: „religiös"! ... 505
Gottfried Leder: Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie. Anmerkungen zu einem notwendigen Dialog ... 37
Hubertus Lutterbach: Anonymisierung von Verstorbenen. Tradition und Perspektiven christlichen Totengedenkens ... 743
Thomas Schüller: Diözesanbischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes?* ... 488
Reinhold Stecher: Bischöfliche Wegweiser. Zum Doppeljubiläum von Kardinal Franz König und Weihbischof Helmut Krätzl ... 795

II. KIRCHENGESCHICHTE

Karl-Ernst Apfelbacher: Trauer und Trauerscheu. Kulturgeschichtliche Wurzeln eines widersprüchlichen Verhaltens ... 756
Victor Conzemius: Jacques Maritain – Zeitgenossenschaft als Zeugnis ... 159
Klaus Schatz: Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission ... 383
Johanna Schmid: Pius XII. und die Juden. Der endlose Streit um ein historisches Dilemma ... 397
Wolfgang Seibel: Schicksal eines Theologen. Zu den Tagebüchern Yves Congars* ... 421
– Vierzig Jahre Zweites Vatikanisches Konzil ... 649

III. THEOLOGIE

Edmund Arens: Was kann Kommunikation? ... 410
Andreas R. Batlogg: Karl Rahner auf dem Konzil. Einblick in eine „Textwerkstatt" deutscher Theologen* ... 712
Wolfgang Beinert: Befreiende Wahrheit. Die Botschaft des Christentums für das neue Jahrtausend ... 263
Sabine Demel: Gegen ein verengtes Amtsverständnis. Kirchenrechtliche Aspekte ... 703
Dieter Emeis: Kirche und Gemeinde als Versammlung ... 12
Kurt Koch: Die Kirche – Gemeinschaft aus vielen Völkern ... 291
Jacob Kremer: Eucharistie und Abendmahl. Überprüfung einer Neuinterpretation an 1 Kor 11, 17–34 ... 767
Thomas Schärtl: Engel. Zwischen Popkultur und theologischer Reflexion ... 811
Theodor Schneider: Frauen im kirchlichen Dienst? ... 51
Herbert Vorgrimler: Neuere Studien zu Karl Rahner* ... 781
– Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre ... 545
Hans Waldenfels: In der Nachfolge Jesu. Zur Selbstidentität der Kirche ... 23
Rembert Weakland: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration ... 475
Saskia Wendel: Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft ... 254

IV. ÖKUMENE

Eberhard Jüngel: Ökumenische Anläufe 662
Walter Kardinal Kasper: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft 75
– Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene. Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche 651

V. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Johannes Beutler: Das jüdische Volk und die christliche Bibel. Zu einem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission 519
Michael Sievernich: Franz Xavers Religionsgespräche 793
Christian W. Troll: Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen? Anmerkungen zum Buch von Hans-Peter Raddatz 103
– Islamische Charta für Deutschland 289

VI. ETHIK

Marianne Heimbach-Steins: Bildung für die Weltgesellschaft. Sozialethische Sondierungen .. 371
Ansgar Kreutzer: Recht auf Arbeit – Pflicht zur Muße. Die „normative Entladung" der Erwerbsarbeit als Perspektive christlicher Sozialethik 530
Bernhard Laux: Wert der Werte. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft 507
Hubertus Lutterbach: Die christliche Sorge um Kinder 3
Fuat S. Oduncu: Molekulare Medizin 245
Johannes Wallacher: Wirtschaftsethik 232

VII. BIOETHIK

Stephan Ernst: Habermas und die Biomedizin. Perspektiven für die theologische Ethik? 611
Christian Kummer: Stammzellimport 217
Christian Kummer – David Höhn: Adult oder embryonal? Zu gegenwärtigen Trends in der Stammzellforschung 834

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Karlheinz A. Geißler: Zukunft lernen – oder: Vom Beten zum Lernen 589
Bernhard Grom: Körperkult 73
– Wahlkampf für die Familie? 361
– Forgiveness: Die Bereitschaft zu vergeben. Ein aufstrebendes Thema psychologischer Beratung und Forschung* 640
André Habisch: Familiengerechte Gesellschaftsordnung 329
Norbert Havers: Sind deutsche Schulen schlechter? Ein Kommentar zur Studie Pisa 2000 306
Ulrich Herkenrath: Die ausgezählte Welt? Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten und ihre Bedeutung im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter 127
Alois Koch: Sport als säkulare Religion 90

Martin Lechner: Jugend 2002 – Eine Generation von Egotaktikern? Anmerkungen zur 14. Shell-Jugendstudie* 857
Wilhelm Ribhegge: Gerhard Ritter und die deutsche Geschichtsschreibung* 568
Corina Sandersfeld: Union und Kirchen zum Thema Zuwanderung* 492
Thomas Steinforth: „Freiwilligen-Zentren" auf der Suche nach dem verborgenen Schatz* 352
Joachim Wiemeyer: Politikverdrossenheit und direkte Demokratie 447
Max Wingen: Familienpolitik und Geburtenentwicklung 435
– Zu familienpolitischen Grundpositionen der CDU* 206
Helge Wulsdorf – Thomas Schärtl: Die „Autostadt" in Wolfsburg – Wirklichkeit und Vision 315

IX. GLOBALISIERUNG

Michael Fleck: Steuerung globaler Prozesse. Global Compact als Kooperation transnationaler Unternehmen mit den Vereinten Nationen 147
Johannes Müller: Entwicklungsfinanzierung 145
– Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung 577
Martin Maier: Terror des Hungers 1
– Ökologische Umkehr 721
Raymund Schwager: Der 11. September 2001 und die Zeichen der Zeit 579
Aquiline Tarimo: Afrika in der Schuldenfalle 598

X. PHILOSOPHIE

Gerd Haeffner: Das Erstaunliche und das Erklärbare 823
Michael Hofer: Woran läßt sich heutzutage glauben? Anmerkungen zum Denken von Peter Strasser 553
Otfried Höffe: Öffentliche Daseinsvorsorge. Überlegungen aus rechtsphilosophischer Sicht 117
Hans-Ludwig Ollig: Habermas und das religiöse Erbe 219

XI. EUROPA

Josip Baloban: Die katholische Kirche in Kroatien 177
Thomas Bremer: Zur Rußlandpolitik des Vatikans* 425
Karl Gabriel – Christel Gärtner – Maria-Theresia Münch – Peter Schönhöffer: Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen 685
Michael Hainz: Auf der Suche nach der Seele Europas. Ergebnisse der dritten Europäischen Wertestudie* 564
Hans Maier: Władysław Bartoszewski – der Brückenbauer 363
Christoph-E. Palmer: Der christliche Faktor in Europa 802
Paul Roth: Gläubige in den russischen Streitkräften* 279

XII. LITERATUR UND LYRIK

Johannes Bunnenberg: Ostern in der Lyrik Rose Ausländers 339
Paul Konrad Kurz: Unsere Rede von Gott. Veränderungen des Bewußtseins – Veränderungen der Sprache 183
– „Augenaufgehen für die Welt". Peter Handkes Roman „Der Bildverlust"* 571
Karl-Josef Kuschel: Nelly Sachs, Paul Celan und ein Zwiegespräch über Gott 624

Rainulf A. Stelzmann: Heiligkeit ohne Transzendenz? Anna Tylers „Back When We Were Grownups“* 139
Hermann Weber: Zeitdeutung in Durs Grünbeins „Das erste Jahr“ 847

XIII. KUNST UND MUSIK

Friedhelm Mennekes: Kommunikation zwischen Skulptur und Raum. Der Kreuzaltar von Eduardo Chillida in der Kölner Jesuitenkirche 195
Thomas Daniel Schlee: Olivier Messiaen – Musiker der Verkündigung 723
Josef Meyer zu Schlochtern: Orte entdecken. Die leisen Interventionen des Künstlers Norbert Radermacher 461

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bibel 863
Biologie 431
Entwicklungspolitik 215
Ethik 574
Franz Xaver 861
Islam 142
Judentum 715
Kirche 286
Kirchengeschichte 428
Literatur 355
Lyrik 647
Moderne Physik 210
Pastoraltheologie 143
Philosophie 282, 644
Psychotherapie 358
Religionssoziologie 790
Seelsorge 784
Spiritualität 496, 575
Theologie 70, 212, 786

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432, 503, 576, 648, 720, 792, 864

Durch ein Versehen bei der Zusammenstellung von Heft 7 schließt das Heft mit Seite 503. Wir bitten dies zu entschuldigen.

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abendmahl 767
Abtreibung 5
Action Française 164
Afrika 598
Amt, kirchliches 64, 658, 703, 707
Annan, Kofi 149
Antijudaismus 527
Antisemitismus 168
Arbeitsgesellschaft 530
Arbeitslosigkeit 530
Aristoteles 825
Armut 145
Aufklärung 554
Ausländer, Rose 339
Autostadt 315

Bartoszewski, Władysław 363
Bibelkommission, päpstliche 519
Bildung 306, 371, 593
Biomedizin 611
Bischofsamt 795
Bloch, Ernst 827

Celan, Paul 624
Charisma 60
Chillida, Eduardo 195
Christologie 272, 763
Communio Sanctorum 656
Communio-Ekklesiologie 14, 35, 291, 551
Congar, Yves 421

DDR-Vergangenheit 851
Demographie 435
Demokratie, direkte 456
Descartes, René 826
Dialog, interreligiöser 108, 586
Dialog, islamischer-christlicher 103
Dialog, jüdisch-christlicher 519
Dialog, ökumenischer 655
Diözesanbischöfe 488
Dominikaner 422
Dominus Iesus 23, 78, 653, 662
Dritte Welt 602

Ehrenamt 181, 352
Embryonenforschung 834
Engel 811
Entwicklungsfinanzierung 145
Entwicklungspolitik 577, 607
Erlebnisgesellschaft 533
Erwerbsarbeit 530
Eucharistie 17, 767
Europa 564, 802
Europäische Wertestudie 564
Europäischer Konvent 809

Familiaris Consortio 329
Familienpolitik 207, 329, 335, 361, 435, 440
Frankreich 160
Franz Xaver 383
Frauen und kirchliches Amt 51
Freiwilligen-Zentren 352
Fundamentaltheologie 67, 258

Geburtenentwicklung 435
Generationenvertrag 120
Gentechnologie 853
Gerechtigkeit 117, 510
Geschichtsschreibung, deutsche 568
Gewaltenteilung 45
Glauben 258
Global Compact 147
Global Governance 147
Globalisierung 147, 296, 372, 450
Gräber 746
Gregorianik 726
Grünbein, Durs 847

Habermas, Jürgen 219, 413, 611
Handke, Peter 571
Heiligenverehrung 671
Heiligkeit 28, 139, 673
Heiligsprechung 672
Homann, Karl 232
Hunger 1

Indianer 390
Inkulturation 395
Institutionenethik 240
Internationaler Währungsfonds 602
Islam 104, 289, 580

Japan 385
Jesuitenmission 383
Johannes Paul II. 481, 663
Judentum 519
Judenverfolgung 402
Jugend 857

Katholizität 29, 82
Kierkegaard, Søren 222
Kinder 3
Kirche als Kommunikationsgemeinschaft 418
Kirche als Versammlung 12
Kirche in Asien 277
Kirche und Demokratie 37
Kirchenbau 470
Kirchenrecht 703
Kirchenvolksbegehren 41
Klonen, therapeutisches 838
Kommunikation 410
Kommunikatives Handeln 414
König, Franz 795
Körperkult 73
Krätzl, Helmut 795
Kroatien 177

Laien 703
Lernen, lebenslanges 589
Liturgiereform 475
Lyrik 339, 628

Maritain, Jacques 159
Mathematik 127

Mediendemokratie 451
Medizin, molekulare 245
Mendieta, Eduardo 219
Menschenbild, biblisches 53
Menschenbild, christliches 206
Messiaen, Olivier 723
Migration 492
Mißbrauch, sexueller 433
Mittel- und Osteuropa 685
Moral 238
Musik, religiöse 730
Muslimbrüder 581
Muße 538

Nachfolge 27
Nachhaltigkeit 328, 577
Nahostpolitik, vatikanische 405
Nationalsozialismus 397
Naturwissenschaften 130
Nichtregierungsorganisationen 153

Offenbarung 185
Ökologie 721
Ökumene 75, 651
Option für die Armen 180
Orthodoxie, in Rußland 280, 425
Ortskirche 295, 489
Ostern 339

Papstamt 85, 299
Patientenautonomie 251
Paulusbriefe 58, 523, 769
Pfarrgemeinde 15
Philosophie 823
Pisa-Studie 306, 335
Pius XII. 397
Platon 823
Pluralismus 221
Polen 364
Politikverdrossenheit 447
Popkultur 812
Postmoderne 269
Präimplantationsdiagnostik 616
Psychologie 640

Raddatz, Hans-Peter 103
Radermacher, Norbert 461
Rahner, Karl 548, 712, 781, 814
Rätestruktur 43
Ratzinger, Joseph 476
Rechtfertigungslehre 81, 653
Rechtsphilosophie 117
Religion, säkulare 90
Renovabis 693
Ritter, Gerhard 568
Ritualisierung 92
Rubens, Peter Paul 198
Rußland 279
Rußlandpolitik, vatikanische 425

Sachs, Nelly 624
Sacrosanctum Concilium 478
Sakramente 293
Schuldenkrise 598
Schulen 306
Sen, Amartya 235
Shell-Jugendstudie 857
Shoah 400
Smith, Adam 236
Solidarität 122
Soziallehre, kirchliche 459
Sozialordnung 436
Spanien 166
Sport 90
Stammzellen 834
Stammzellforschung 613
Stammzellimport 217
Stochastik 131
Strasser, Peter 553
Striet, Magnus 545
Subsidiarität 123, 456
Subsistit 77
Symbolik, sakrale 325

Terror 1, 580
Theologie als Wissenschaft 254
Thomas von Aquin 51, 814
Totengedenken, christliches 743
Transzendenz 553, 854
Trauer 756
Trinität 297, 545
Trummer, Peter 767
Tyler, Anne 139

Ulrich, Peter 233
Universalkirche 295, 489
Unternehmen, transnationale 149

Valignano, Alessandro 392
Vereinte Nationen 147, 577
Volk Gottes 12, 24, 481

Wahlkampf 361
Welthandelssystem 602
Weltbank 602
Weltgesellschaft 371
Weltgipfel, in Johannesburg 577, 721
Werfel, Franz 829
Werte 206, 507
Wirtschaftsethik 232
Wissensgesellschaft 589
Wolfsburg 315

Zahlen 129
Zeichen der Zeit 579
Zivilgesellschaft 335
Zuwanderung 492
Zweites Vatikanisches Konzil 649

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Agus, Aharon R. E.: Das Judentum in seiner Entstehung. 718
Apfelbacher, Karl-Ernst: Selig die Trauernden. 784
Ausländer, Rose: Die Musik ist zerbrochen. 339

Batlogg, Andreas R.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. 781
Benk, Andreas: Moderne Physik und Theologie. 210
Benz, Wolfgang: Bilder vom Juden. 715
Bernhard von Clairvaux: Rückkehr zu Gott. Hg. v. Bernardin Schellenberger. 497
Bier, Georg : Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. 488
Bogner, Daniel: Gebrochene Gegenwart. 787

Chargaff, Erwin: Brevier der Ahnungen. 646
Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. Hg. v. Hubert Frankemölle. 715
Congar, Yves: Journal d'un théologien 1946–1956. Hg. v. Étienne Fouilloux. 421
Coreth, Emerich: Gott im philosophischen Denken. 282
Cornelißen, Christoph: Gerhard Ritter. 571
Cremer, Georg: Korruption begrenzen. 215

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hg. v. Giuseppe Alberigo u.a. 430

Ehlen, Peter: Grundfragen der Philosophie. 644
Die europäische Seele. Hg. v. Hermann Denz.

Fischer, Georg: Wege in die Bibel. 863
Franz Xaver – Patron der Missionen. Hg. v. Rita Haub u. Julius Oswald. 862

Genazino, Wilhelm: Ein Regenschirm für diesen Tag. 356
Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe – Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob – Mechthild von Magdeburg: „Ich tanze, wenn du mich führst". 498
Görres, Albert: Das Kreuz mit dem Glauben. 359
Grünbein, Durs: Das erste Jahr. 847
Grundkurs Spiritualität. Hg. v. Institut für Spiritualität Münster. 496

Handke, Peter: Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos. 573
Haub, Rita: Franz Xaver. 861
Hawking, Stephen W.: Das Universum in der Nußschale. 211
Held, Heinz Joachim: Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik. 286
Hengsbach, Friedhelm: Die andern im Blick. 574
Herzgsell, Johannes: Dynamik des Geistes. 781
Höffe, Otfried: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 283
Hösle, Vittorio: Die Philosophie und die Wissenschaften. 285
Hundertmark, Peter: Gemeindeanalyse. 143

Khoury, Adel Theodor – Heine, Peter – Oebbecke, Janbernd: Handbuch Recht und Kultur des Islam in der deutschen Gesellschaft. 142
Kiechle, Stefan: Ignatius von Loyola. 500
Krauss, Heinrich: Die Engel. 575
– Kleines Lexikon der Engel. 575
Kurz, Paul Konrad: Maria Maria. 647

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Hg. v. Walter Kasper. 70
Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 11. Hg. v. Walter Kasper. 212

Maier, Johann: Judentum von A bis Z. 717
Maier, Martin: Oscar Romero. 501
Maron, Gottfried: Ignatius von Loyola. 499
Modellverbund Freiwilligen-Zentren. Hg. v. BM für Familie, Senioren, Frauen u. Jugend. 352
Moser, Friedhelm: Kleine Philosophie für Nichtphilosophen. 284

Nur wenn ich lache. Hg. v. Olga Mannheimer u. Ellen Presser. 719

Orth, Stefan: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. 786

Paul Celan – Nelly Sachs. Briefwechsel. Hg. v. B. Wiedemann. 624
Pfeifer, Samuel: Die Schwachen tragen. 785

Raddatz, Hans-Peter: Von Gott zu Allah? 103
Rager, Günter – Quitterer, Josef – Runggaldier, Edmund: Unser Selbst. 645
Rathenow, Lutz: Sterben will gelernt sein. 357
Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis. Hg. v. Werner Kremp u. Berthold Meyer. 790
Remele, Kurt: Tanz um das goldene Selbst. 358
Rohe, Mathias: Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. 142
Rulands, Paul: Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. 781

Schmidinger, Heinrich: Hat Theologie Zukunft? 214
Schmolly, Walter: Eschatologische Hoffnung in Geschichte. 781
Schweizer Katholizismus 1933–1945. Hg. v. Victor Conzemius. 429
Senker, Cath: Judentum. 718
Steiner, George: Grammatik der Schöpfung. 355
Stier, Fridolin: Mit Psalmen beten. 502
Strukelj, Anton: Leben aus der Fülle des Glaubens. 789
Sudbrack, Josef: Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. 497

Tyler, Anne: Back When We Were Grownups. 139

Verweyen, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. 71
Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner verstehen. 788
– Neues Theologisches Wörterbuch. 213

Was ist heute noch katholisch? Hg. v. Albert Franz. 287
Was ist neu am „neuen Ehrenamt"? Hg. v. Institut für Bildung u. Entwicklung im Caritasverband der Erzdiözese München u. Freising e.V. 352
Wassilowsky, Günther: Universales Heilssakrament Kirche. 712
Wittstadt, Klaus: Julius Kardinal Döpfner (1913–1976). 428
Wulffen, Barbara von: Von Nachtigallen und Grasmücken. 431

Terror des Hungers

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 wurden in mehrfacher Hinsicht als Menetekel für die Brüchigkeit der bestehenden Weltordnung gedeutet. Bundespräsident Johannes Rau nannte drei Tage später in seiner Rede am Brandenburger Tor „Armut und Ausbeutung, Elend und Rechtlosigkeit" als strukturellen Hintergrund des Terrorismus. Wer die Situation in Ländern der sogenannten Dritten Welt kennt, der weiß, daß extreme soziale Ungerechtigkeit der Nährboden für Gewalt sein kann. Dies läßt sich auf die globale Ebene übertragen. Die jährlichen Berichte des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen lassen wenig Zweifel daran, daß die Globalisierung die Kluft zwischen den armen und den reichen Ländern vertieft hat. Lag der Einkommensunterschied zwischen dem reichsten und dem ärmsten Fünftel der Weltbevölkerung 1960 noch in einem Verhältnis von 30 zu eins, so beträgt er heute 74 zu eins. Der Reichtum von 358 Milliardären übersteigt das Gesamteinkommen der armen Länder, in denen fast 45 Prozent der Weltbevölkerung leben.

Der größte Skandal unserer Zeit bleibt der Hunger. Im 20. Jahrhundert sind weit mehr Menschen Opfer von Hunger als von Kriegen geworden. Experten weisen seit langem darauf hin, daß eine Überwindung des Hungers technisch möglich wäre, daß es aber dafür am politischen Willen fehlt. Auch heute noch leiden 828 Millionen Menschen an schwerer, permanenter Unterernährung, jeden Tag verhungern über 30 000 Menschen, davon rund 20 000 Kinder. In Afrika hungern 35 Prozent der Bevölkerung. Günter Grass hat in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie wir Tote zählen, als ständige Beleidigung der Toten in den Staaten der Dritten Welt bezeichnet: „Wenn wir nicht lernen, diese Toten als gleichwertige Tote zu sehen, werden wir den Kampf für unsere eigenen demokratischen Grundrechte verlieren."

Dabei hat es in den vergangenen Jahrzehnten nicht an Anstrengungen gefehlt, den Hunger zu überwinden. Im Weltpakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte der Vereinten Nationen vom 16. Dezember 1966 erkennen die Vertragsstaaten das Recht auf ausreichende Ernährung als ein grundlegendes Menschenrecht an. Sie verpflichten sich, auf dem Weg internationaler Zusammenarbeit Schritte zu einer ausreichenden Produktion und einer gerechten Verteilung der Nahrungsmittel zu unternehmen. Das wichtigste internationale Organ dafür ist die 1945 gegründete Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) mit ihren Unterorganisationen (WFP und IFAD), der heute 183 Länder und die Europäische Gemeinschaft als Mitglieder angehören. Auf der Welternährungskonferenz von 1974 war von den teilnehmenden Regie-

rungen bekräftigt worden, „daß jeder Mann, jede Frau und jedes Kind das unantastbare Recht haben, frei von Hunger und Unterernährung zu sein, um ihre physischen und geistigen Fähigkeiten zu entfalten". Die Konferenz hatte damals das Ziel formuliert, innerhalb von zehn Jahren das Problem von Hunger und Unterernährung aus der Welt zu schaffen. Diese Absicht blieb ein frommer Wunsch. So wiederholten die folgenden Weltversammlungen lediglich diese Ziele.

1996 versprach der Welternährungsgipfel in Rom in einem Aktionsplan, die Zahl der Hungernden bis zum Jahr 2015 zu halbieren. Auf dem UN-Milleniumsgipfel vom September 2000 war nur noch die Rede davon, den an Hunger leidenden *Anteil* der Weltbevölkerung bis zu diesem Zeitpunkt zu halbieren. Wenn der gegenwärtige Trend fortdauert, wird dieses Ziel frühestens in 60 Jahren erreicht werden. Der für Anfang November 2001 in Rom geplante Welternährungsgipfel wurde auf Wunsch der italienischen Regierung aufgrund von Sicherheitsbedenken kurzfristig auf Juni 2002 verschoben.

Auch wenn die vergangene Bischofssynode vom Oktober 2001 allem Anschein nach kaum Fortschritte in drängenden innerkirchlichen Problemen wie etwa dem überzogenen römischen Zentralismus oder der Not der priesterlosen Gemeinden gebracht hat, so fanden die Bischöfe in ihrer „Botschaft an die Welt" doch klare Worte über den Zusammenhang zwischen Terrorismus und weltweiter Ungerechtigkeit. In der Botschaft wird angeprangert, daß 1,2 Milliarden Menschen mit weniger als einem Dollar pro Tag überleben müssen. Mit Papst Johannes Paul II. sprechen die Bischöfe hier von „Strukturen der Sünde": „Wie können wir dazu schweigen, daß nach wie vor unzählige Menschen in einer Zeit verhungern oder in äußerster Armut leben müssen, in der Möglichkeiten zu einer besseren Verteilung der Ressourcen wie nie zuvor zur Verfügung stehen?"

Wie schon während des Golfkriegs 1991 war es nach den Anschlägen vom 11. September 2001 möglich, in kurzer Zeit eine breite internationale Militärallianz gegen den Terrorismus zu schmieden. Auch die Finanzierung solcher Kriege scheint kein Problem zu sein. Warum gelingt es dann nicht, eine weltweite humanitäre Allianz gegen den Terror des Hungers und die extreme Armut zu bilden? Wenn schon von Politikern die Verteidigung der „westlichen Zivilisation" beschworen wird, so müßte dies doch in erster Linie Verteidigung der Menschenrechte und vor allem des Grundrechts auf ein menschenwürdiges Leben für alle bedeuten.

Die Mechanismen der Weltwirtschaft müssen dem kategorischen Imperativ untergeordnet werden, den Hunger zu besiegen. Neben Entwicklungshilfe geht es dabei auch um eine Öffnung der landwirtschaftlichen Märkte und einen Abbau der Agrarsubventionen, die in den Industrieländern jährlich über 300 Milliarden Dollar betragen. Die wirksamste Antwort auf den Terrorismus ist nicht Krieg, sondern eine gerechte Weltordnung.

Martin Maier SJ

Hubertus Lutterbach

Die christliche Sorge um Kinder

Friedrich Fröbel († 1852), einer der bekanntesten Pädagogen des 19. Jahrhunderts, pries mit Blick auf das Weihnachtsfest das „Gefühl wahren Kindheitsglücks“[1]. Dieser große Kinderfreund, auf den auch die ersten Kindergärten zurückgehen, sah im Geburtsfest Christi „ein allgemeines Kinderfest“[2]. Niemals vor der Epoche der Romantik wurde dieses Fest in derartiger Sentimentalität begangen. Diese neue, gefühlsbetonte Auffassung des Weihnachtsfestes spiegelt die für das 19. Jahrhundert insgesamt typische Idealisierung von Kind und Familie wider. Der Historiker Thomas Nipperdey charakterisiert die damals neuartige Wertschätzung des Kindes, indem er sie mit der Auffassung der Pädagogen aus dem Zeitalter der Aufklärung vergleicht:

„An die Stelle von Gleichgültigkeit, Distanz oder Strenge treten (in der Familie) affektive Beziehungen, Wärme und Kindorientierung. Kinder werden Objekt spontaner Zuwendung, von Vergnügen und Entspannung.“[3]

Diese „Vergötterung“ der Kinder prägt noch heute das Weihnachtsfest in vielen Familien. Umgekehrt: Wer keine Kinder hat oder wen die Kinder verlassen haben, dem fehlen sie an Weihnachten besonders; wenn Eltern zu arm sind, um ihre Kinder beschenken zu können oder die Familie gar zerbrochen ist, dann spüren es die Betroffenen an Weihnachten so schmerzlich wie ansonsten kaum.

Im Rückblick muß diese Verklärung des Weihnachtsfestes erstaunen: Zum einen fand die Beschenkung der Kinder ursprünglich nicht am Weihnachtsfest statt, sondern bis in das 16. Jahrhundert hinein selbstverständlich am Festtag des heiligen Nikolaus von Myra († 564), der traditionell als Patron der Kinder galt. Zum andern erinnerte das Weihnachtsfest ursprünglich in eher nüchterner Weise daran, daß am Anfang des Christentums ein göttliches Kind und eine heilige Familie stehen. Und die Umstände der Geburt Jesu waren nicht gerade einfach: Immerhin hatte Josef zu Maria gehalten und sie in ihrer Schwangerschaft unterstützt, obwohl er ihr Kind nicht gezeugt hatte. Auch nach der Geburt sorgten Maria und Josef für ihr Kind trotz der armseligen Lebensverhältnisse: zuerst in Bethlehem, dann in Nazaret. Als Jesus erwachsen geworden war, setzte er selbst sich als göttlicher Kinderfreund für die Kleinen ein. Ja, das christliche Gebot der Nächstenliebe, weiterhin das vorbildliche Leben der um Jesus versammelten Heiligen Familie sowie schließlich Jesu persönliche Wertschätzung der Kinder führten dazu, daß sich die Christen so sehr für den Schutz von Kindern einsetzten, wie das in vorchristlicher Zeit unbekannt gewesen war[4].

Der Familienvater als autokratischer Herrscher

Gemäß dem antiken Verständnis der Griechen und Römer hatte der Familienvater die Gewalt unter anderem über die ehelichen Kinder, gleichgültig welchen Alters und Familienstandes, sowie über deren legitime Abkömmlinge. Über diese Angehörigen der Familie befehligte der „pater familias" im Sinn eines „autokratischen Herrschers" beinahe uneingeschränkt, wie der Althistoriker Otto Hiltbrunner darlegt:

> „Der pater familias konnte das Hauskind nach seinem Ermessen züchtigen, sogar töten (ius vitae necisque); er konnte Neugeborene aussetzen (ius exponendi), Kinder beliebigen Alters verkaufen (ius vendendi), verpfänden oder Dritten zu Dienstleistungen zur Verfügung stellen." [5]

Ohne daß man heute über empirisches Zahlenmaterial zur Häufigkeit der Kindstötung verfügt[6], legt der Althistoriker William V. Harris gleichwohl überzeugend dar, daß von einem frühen Zeitpunkt an das mit der hausväterlichen Gewalt verliehene „Tötungsrecht" geradezu als Legitimierung der Kindesaussetzung verstanden werden konnte[7]. Mehr noch: Die unter den Griechen und den Römern verbreitete Sicht des „pater familias" – so Alexander Demandt – teilten auch viele andere antike Völker[8]. Die Althistorikerin Bettina Eva Stumpp unterstreicht, daß sich die aktuelle Forschung über das tatsächliche Vorkommen der „expositio" sowie deren Tolerierung in der gesamten griechisch-römischen Antike weitgehend einig ist[9]: Die „expositio", die vorrangig Mädchen traf, hatte für diese oftmals zur Konsequenz, daß sie „von Zuhältern oder Zuhälterinnen aufgezogen und von kleinauf zur Prostitution ‚abgerichtet' (wurden); meist hielt man sie – wie Findelkinder überhaupt – als Sklavinnen, manchmal gab eine Zuhälterin sich auch als Mutter aus." [10]

Christliche Uminterpretation: Humanisierung

Die Christen ihrerseits konnten an dem in ihrer Umwelt bekannten „pater familias"-Ideal nicht vorbeisehen. Trotzdem gab es für sie aufgrund des christlichen Liebesgebots, des Vorbildes der Heiligen Familie sowie des göttlichen Kinderfreundes Jesus keine Möglichkeit, dieses heidnische Leitbild zu übernehmen. In dieser schwierigen Lage wendeten die Christen in der Spur des Judentums einen „Trick" an: Zwar machten auch sie sich das Ideal des „pater familias" zu eigen. Allerdings sahen sie allein den göttlichen Vater im Himmel in der Rolle des „pater familias"; niemand außer ihm konnte über Leben und Tod eines Gotteskindes verfügen. Dagegen sprachen die Christen – wie zuvor schon die Juden – dieses Recht jedem irdischen Vater ab. In der Konsequenz wirkte diese „Uminterpretation" humanisierend: Auch das Leben eines kleinen Kindes galt fortan als

unbedingt schützenswert. Mehr noch: Unter den Christen reichte die Wertschätzung der Kinder so weit, daß Jesus sie den Erwachsenen als Vorbilder vor Augen stellte. Immerhin berichtet das Neue Testament von keiner anderen sozialen Gruppe als von den Kindern, daß Jesus sie umarmt, ihnen die Hände aufgelegt und sie gesegnet habe. Aleida Assmann ordnet Jesu Handeln in den zeitgenössischen Kontext ein: „Als einen ganz neuartigen Impuls in der Geschichte der Kindheitsidee müssen wir darum die biblischen Herrenworte verstehen, die zum ersten Mal die Vorbildlichkeit des Kindes herausstellen."[11]

Umfassender noch konstatiert die Ägyptologin mit Blick auf Mt 18, 5 („Wer ein solches Kind um meines Namens willen aufnimmt, nimmt mich auf"): „Das Kind wird (von Jesus) auch um seiner selbst willen beachtet."[12] So bezog sich die christliche, grundlegend in der Geburt des Christuskindes mitbegründete Sorge um die Kinder seit altkirchlicher Zeit vor allem auf drei Bereiche: Erstens lehnten die Christen die Abtreibung ab; zweitens sorgten sie sich um die behinderten Kinder; drittens unterstützten sie die Findelkinder und die Waisen.

Abtreibung in der Geschichte

Im Blick auf die Abtreibung in der Antike urteilt der Medizinhistoriker Robert Jütte: „Wir können mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die griechische Polis ein staatliches oder rechtlich verankertes Abtreibungsverbot nicht kannte."[13] Die Sicht, derzufolge der Fötus „nicht als Lebewesen" aufgefaßt wurde, war auch in Rom bestimmend[14]. Erst seit der Ausbreitung des Christentums bis hin zu seiner Anerkennung als Staatsreligion im 4. Jahrhundert läßt sich in der moralisch-rechtlichen Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs „eine entscheidende Wende" konstatieren, insofern der Schwangerschaftsabbruch fortan als „Sakrileg"[15] galt. Günter Jerouschek listet die entsprechenden Argumente auf: die Schwangerschaft Mariens, Jesu Kinderliebe, schließlich die Vaterschaft (und Mutterschaft!) Gottes, welche dem Menschen die Verfügbarkeit über das menschliche Leben entzieht[16].

Der umfassende Einsatz der Christen zugunsten des Lebensschutzes läßt sich dem Mediävisten Peter Landau zufolge auch daran ablesen, „daß die weltlichen Rechtsquellen des Mittelalters nach der Epoche der Volksrechte nirgends bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts die Abtreibung als Tatbestand kennen"[17]. Erst die sogenannte „Constitutio Criminalis Carolina" von 1532, die bis 1871 als erstes und einziges Strafrecht im gesamten Deutschen Reich Geltung beanspruchte, sollte sich weltlicherseits grundlegend mit dem Vergehen der Abtreibung befassen. Es ist bemerkenswert, daß dieser Rechtscodex dabei im wesentlichen die über Jahrhunderte hinweg approbierten kirchlichen Maßstäbe übernahm[18].

Sorge um behinderte Kinder

Auch der christliche Umgang mit behinderten und mißgestalteten Kindern läßt sich als Indikator für den Schutz des menschlichen Lebens anführen. Zitiert sei hier der Anthropologe Klaus E. Müller, der seine Untersuchung zum Umgang mit behinderten Kindern auf der Basis einer Vielzahl von Ethnien wie folgendermaßen bilanziert:

„Bei Naturvölkern wurden Kinder, die mit sichtlichen Anomalien, vor allem schweren Verunstaltungen, zur Welt kamen, in der Regel gleich nach der Geburt getötet. ... ‚Krüppel' waren des Teufels, sie konnten nur Unheil über die Ihren bringen; also schied man sie aus, zertrat sie ..., warf ihre Leichname in den Busch oder verscharrte sie flüchtig."[19]

Von derartigen Maximen ließen sich auch die antik-paganen Griechen leiten, ja sie fixierten derartige Praktiken geradezu gesetzlich-säuberlich: Platon († 347 v. Chr.) bezeugt derlei Tun mehrfach im Sinn einer „puren Selbstverständlichkeit"[20]; auch Sokrates († 399 v. Chr.) zufolge müßten sich Mütter eines mißgestalteten Kindes „umgehend ‚entledigen'"[21]. In Sparta wurde jedes behinderte Neugeborene in eine tiefe Kluft am Berg Taygetos geworfen. Selbst Aristoteles († 322 v. Chr.) zufolge sollten verkrüppelte Kinder sofort ausgesondert und keinesfalls aufgezogen werden[22]. Dieser Umgang mit behinderten Kleinkindern vermochte sich weit über Griechenland hinaus durchzusetzen: „Der Maxime (der Tötung von behinderten Kindern) folgten im übrigen auch die Römer."[23] Angesichts dieses sozialgeschichtlichen Hintergrundes läßt sich das christliche Mühen um den Lebensschutz des Kindes um so deutlicher ermessen. Immerhin – so nochmals Klaus E. Müller: „Die Christen erst – oder richtiger die Geistlichkeit – suchten dieser Art von ‚Rassenhygiene' Einhalt zu gebieten."[24]

Über das Gebot der alle Menschen umfassenden Nächstenliebe und der Jesus besonders am Herzen liegenden Kinderliebe hinaus wandte sich maßgeblich Augustinus von Hippo († 430) gegen die Tötung behinderter Kinder; schließlich seien doch alle Menschen von gleicher Abkunft:

„Wer immer irgendwo auf Erden als Mensch, also als sterbliches vernunftbegabtes Lebewesen geboren ist, er mag eine für unsere Begriffe noch so ungewohnte Körperform haben, an Farbe, Bewegung, Stimme, Kraft und Teilen seiner natürlichen Eigenschaften noch so sehr von anderen abweichen; kein Gläubiger soll zweifeln, daß er seinen Ursprung aus jenem einen zuerst gebildeten Menschen herleitet. ... Es (die Mißgebildeten) sind Menschen, und sie stammen (wie alle anderen Menschen) von Adam ab."[25]

Wie nebenbei wirft die Erinnerung an diese seit urgemeindlicher Zeit gültige Grundüberzeugung vom gemeinsamen Ursprung aller Menschen zugleich ein bedrückendes Licht auf die nach 1933 in einer christlich geprägten Kultur verübten Greueltaten an kranken und geistig wie körperlich behinderten Kindern; gleichfalls tritt in diesem Zusammenhang in den Blick, wie sehr die auch in

den Reihen der Christen zahlreichen Gegner des nationalsozialistischen (Kinder-) Euthanasieprogramms in Übereinstimmung mit biblisch fundierten Traditionen handelten.

Waisenkinder

Besonders hart traf das Schicksal seit jeher die Kinder, die entweder ihre Eltern durch Tod verloren hatten oder aber von ihren Eltern ausgesetzt worden waren. Zumal in der Alten Welt genossen sie keinerlei Schutz: „Die Waisen", so maßgeblich der Sozialhistoriker Jens-Uwe Krause, „gelten in der antiken Literatur – ebenso wie die Witwen – als schutzlos. Verlassensein und Schutzlosigkeit wird immer wieder metaphorisch mit dem Waisenstatus assoziiert."[26] Dagegen verstanden sich die Jesus-Anhänger als Garanten einer in den jüdischen Traditionen wurzelnden Kontinuität (z. B. Jer 22, 3), wenn sich – so die Historikerin Uta Lindgren – ihr Mühen um die Waisen in Quantität und Qualität „von allen anderen Religionen und Hochkulturen unterscheidet"[27]. Immerhin zählt Jesus selbst die Unterstützung der elternlosen Kinder zu den sieben „leiblichen Werken der Barmherzigkeit" (vgl. Mt 25, 34-46)[28]. Mindestens ebenso nachdrücklich wirkte sich das Wort von Jesu Selbstidentifikation mit den Armen aus (Mt 25, 40): „Was ihr für einen dieser Kleinen getan habt, das habt ihr mir getan."[29]

Jeder Christ in der Alten Kirche also, der keine aktive Solidarität mit den Waisenkindern praktizierte und seine Habe nicht mit den Bedürftigen teilte, schloß sich damit selbst aus der Glaubensgemeinschaft aus. So kann sich Klemens von Alexandrien († 216/217) geradezu darüber entrüsten, daß reiche Frauen zwar ein Leben im Luxus führten und sich sogar exotische Tiere hielten, aber die Armen, besonders die Waisen, links liegen ließen[30]. Als Vorbilder der Gläubigen engagierten sich immer wieder die Bischöfe, indem sie elternlose Kinder in ihre Gemächer aufnahmen, um sie möglichst an geeignete christliche Familien weiterzuvermitteln oder im Falle der Nicht-Vermittelbarkeit die Erziehung sogar selbst zu übernehmen[31]. So vermag Jens-Uwe Krause für die Spätantike hinsichtlich der „privaten Wohltätigkeit" insgesamt einen christlich herbeigeführten „Mentalitätswandel" zu konstatieren: „Vermögende Männer und Frauen unterstützten Arme, bevorzugt Witwen und Waisen. Diese konnten in weit größerem Maße als etwa in der frühen Kaiserzeit auf private Hilfe hoffen."[32]

Ja, an den Kindern sollte sich das Wort des Psalms 26, 10 erfüllen: „Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, aber der Herr hat mich (mittels seiner Kirche) aufgenommen."[33] Auf diesen Fundamenten ruhte auch die christliche Institution des Findelkinderhauses, wie es im Westen 787 zum ersten Mal für Mailand bezeugt ist[34].

Christliche Findelkinderhäuser

Unter den Persönlichkeiten, die sich während der folgenden Jahrhunderte den abgegebenen Kindern durch die Einrichtung von Findelkinderhäusern widmeten, ist besonders der Lazaristenpriester Vinzenz von Paul († 1660) hervorzuheben, der 1638 die erste derartige Einrichtung in Paris begründete. Seine Initiative war insofern wegweisend, weil er das regierende Königspaar dazu bewegen konnte, das Findelhaus mit beträchtlichen finanziellen Mitteln zu unterstützen: „Damit ist der Grundstein zur modernen, staatlichen Findelfürsorge gelegt; eine Regelung, die sich in ganz Europa durchsetzen wird." [35]

Das Findelkinderhaus war von erstrangiger Bedeutung – vor allem als Durchgangsstation – bis in die neueste Zeit, wie aktuelle Einrichtungen von Findelkinderhäusern in Hamburg und anderen westlichen Großstädten belegen.

Zuvor in diesem Umfang und in dieser Präzision unbekannte Angaben über die Anzahl der Findelkinder in verschiedenen europäischen Metropolen liegen für das 19. Jahrhundert vor: In den Ballungszentren (Lissabon, Madrid, Rom, Paris, Wien, Moskau) entfielen im 19. Jahrhundert auf 100 Geburten ca. 25 Findelkinder[36]; die Durchschnittsziffer für die italienischen Stadt- und Landregionen sieht man bei sechs Prozent aller Geburten[37]. Kein Zweifel: Das christlich mitbegründete Engagement zugunsten der elternlosen Kinder bezog sich keineswegs auf ein gesellschaftliches Randphänomen.

Im Rückblick auf 2000 Jahre Christentum drängt sich der Eindruck auf, daß die Religion Wesentliches zugunsten der Kinder sowie zu deren Wertschätzung und Lebensschutz beigetragen hat. Dieser humanisierende Beitrag unterliegt der Gefahr, in Vergessenheit zu geraten. Besonders außerkirchlich hält man die Errungenschaften zugunsten der Kinder nicht selten allein für ein Ergebnis der Aufklärung. Zugleich wirft das säkulare Kurzzeitgedächtnis der Kirche vor, die Kinder seit jeher zu wenig in ihren Eigenarten gefördert, sondern sie vielmehr vornehmlich um der kirchlichen Indoktrination willen sozial unterstützt zu haben.

Die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen

Um so höhere Aufmerksamkeit verdient ein Blick in die UN-Kinderrechtskonvention von 1989, die bislang 191 von 193 Staaten unterzeichnet haben, also alle Staaten außer den USA und Somalia. Einige grundlegende Sätze aus dieser Vereinbarung seien hier angeführt[38]:

„Die Vertragsstaaten erkennen an, daß jedes Kind ein angeborenes Recht auf Leben hat. Die Vertragsstaaten gewährleisten in größtmöglichem Umfang das Überleben und die Entwicklung des Kindes" (Art. 6).

„Die Vertragsstaaten treffen alle geeigneten Gesetzgebungs- sowie Verwaltungs-, Sozial- und Bil-

dungsmaßnahmen, um das Kind vor jeder Form körperlicher oder geistiger Gewaltanwendung, Schadenszufügung oder Mißhandlung, vor Verwahrlosung oder Vernachlässigung, vor schlechter Behandlung oder Ausbeutung einschließlich des sexuellen Mißbrauchs zu schützen, solange es sich in der Obhut der Eltern oder eines Elternteils, eines Vormunds oder anderen gesetzlichen Vertreters oder einer anderen Person befindet, die das Kind betreut" (Art. 19, 1).

„Die Vertragsstaaten erkennen an, daß ein geistig oder körperlich behindertes Kind ein erfülltes und menschenwürdiges Leben unter Bedingungen führen soll, welche die Würde des Kindes wahren, seine Selbständigkeit fördern und seine aktive Teilnahme am Leben der Gemeinschaft erleichtern" (Art. 23, 1).

„Die Vertragsstaaten treffen alle geeigneten ... Maßnahmen, um die Einführung und den Verkauf von Kindern sowie den Handel mit Kindern zu irgendeinem Zweck und in irgendeiner Form zu verhindern" (Art. 35, 1).

Vergleicht man derartige Kinderschutzbestimmungen mit der wesentlich neutestamentlich rückgebundenen Kindergesetzgebung schon aus frühmittelalterlicher Zeit (5. bis 9. Jahrhundert), lassen sich höchst erstaunliche Parallelen ausmachen, wie der Mediävist Heinz-Wilhelm Schwarz unterstreicht:

„Insgesamt bleibt festzuhalten, daß das Frühmittelalter im Bereich des ... kirchlichen wie des weltlichen Rechts eine ... originelle Gesetzgebung zum Schutz ... des Kindes ... hervorgebracht hat, die in vielen Einzelfällen bereits Züge modernen Rechts trägt und oft Vorbildfunktion gehabt haben dürfte."[39]

Das Weihnachtsfest: Wertschätzung der Kinder statt Ausbeutung

Im Kern ist das Weihnachtsfest eigentlich kein romantisches Fest, das das Kindsein sentimentalisieren wollte. Stattdessen bezeichnet es den Anfang einer in vorchristlicher Zeit unbekannten Wertschätzung der Kinder. Mit zuvor einzigartiger Dringlichkeit wirft die beinahe 2000 Jahre alte Geschichte des Kinderschutzes die Frage auf, wie derartige Errungenschaften in der Gegenwart über die Kodifizierung hinaus gesichert und vor allem: wie sie immer wieder neu plausibel gemacht werden können. Immerhin leben wir heute in einer Weltsituation, in der die verbindende Vorstellung einer göttlichen Vaterschaft für viele Menschen nicht länger selbstverständlich ist.

Sexuelle Ausbeutung von Kindern weltweit oder international mit kinderpornographischen Medien operierende Händlerringe, unzureichende Hilfe zugunsten hungernder Kinder, perspektivlos herumstreunende und auf sich selbst gestellte Straßenkinder in vielen Metropolen der Welt oder sich zu Tode arbeitende bzw. hinter Kriegswaffen diensttuende Kinder mahnen, wie dringlich die permanente und tatkräftige Rückbesinnung auf die Würde und den Schutz der Kleinen ist, nicht zuletzt, wie nachhaltig die korrektivische Funktion auch der Christentumsgeschichte hier wirksam werden muß. Vergessen wir nicht: Auch heute spiegelt sich das Licht der Weihnacht nicht allein in den Lichterketten unserer

Städte oder in den beleuchteten Weihnachtsbäumen unserer Wohnzimmer; heller lassen es all jene erstrahlen, die sich für ein menschenwürdiges Leben der Kinder auf der weiten Welt eingesetzt haben und sich dafür auch gegenwärtig stark machen. Das vor allem gilt es an Weihnachten zu feiern.

ANMERKUNGEN

[1] F. Fröbel, Die Feier des Christfestes der Erziehungs-Anstalt in Keilhau, in: Friedrich Fröbel's gesammelte pädagogische Schriften. Bd. 1/1, hg. v. W. Lange (Osnabrück 1966) 392.
[2] Ebd. 393.
[3] Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt u. starker Staat (München 1994) 121.
[4] P. Müller, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 1992); W. Beilner, „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...". Die Unwichtigkeit u. Verdrängung der Kinder in Gesellschaft u. Kirche u. das Kindsein im Neuen Testament, in: Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systemat. Theologie, hg. v. W. Achleitner u. U. Winkler (FS G. Bachl, Freiburg 1992) 287-304.
[5] O. Hiltbrunner, Art. Patria potestas, in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike 4 (1972) 552-553, 552.
[6] R. Oldenziel, The Historiography of Infanticide in Antiquity, in: Sexual Asymetry. Studies in Ancient Society, hg. v. J. Blok u. P. Mason (Amsterdam 1987) 87-107.
[7] W. V. Harris, The Roman Fathers Power of Life and Death, in: Studies in Roman Law in Memory of A. A. Schiller, hg. v. R. S. Bagnall u. W. V. Harris (Leiden 1986) 81-95, 81-83.
[8] A. Demandt, Geschichte der Spätantike. Das Röm. Reich von Diocletian bis Justinian (284-565 n. Chr.) (München 1998) 272 f.
[9] Einen instruktiven Forschungsüberblick bietet F. Kudlien, Kindesaussetzung im antiken Roman, ein Thema zwischen Fiktionalität u. Lebenswirklichkeit, in: Groningen Studies on the Novel 2 (1989) 25-44.
[10] B. E. Stumpp, Prostitution in der römischen Antike (Berlin 1998) 29.
[11] A. Assmann, Werden was wir waren. Anmerkungen zur Geschichte der Kindheitsidee, in: Antike u. Abendland 24 (1978) 98-124, 99.
[12] Ebd.
[13] R. Jütte, Griechenland u. Rom. Bevölkerungspolitik, Hippokratischer Eid u. antikes Recht, in: Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. dems. (München 1993) 27-43, 35.
[14] Ebd. 37.
[15] Ebd. 43.
[16] G. Jerouschek, (Abtreibung im) Mittelalter. Antikes Erbe, weltliche Gesetzgebung u. kanonisches Recht, in: Jütte (A. 13) 44-67, 45 f.
[17] P. Landau, Besprechung zu: G. Jerouschek, Lebensschutz u Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots (1988), in: Zs. für die gesamte Strafrechtswissenschaft 103 (1991) 505-513, 509.
[18] L. Leibrock-Plehn, Frühe Neuzeit. Hebammen, Kräutermedizin u. weltliche Justiz, in: Jütte (A. 13) 68-90, 69 f.
[19] K. E. Müller, Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae (München 1996) 48.
[20] Ebd. 49.
[21] Platon, Theaitetos 148D-151C, in: Platon Spätdialoge 1, hg. v. O. Gigon u. R. Rufener (Zürich 1965) 14-19.
[22] Aristoteles, Politeia VII 16. 1335b, 20f., in: ders., Politik, hg. v. O. Gigon (Zürich 1955) 302 f.
[23] Müller (A. 19) 49; ähnlich J. M. Neumann, Die Mißgestalt des Menschen – Ihre Deutung im Weltbild von Antike u. Frühmittelalter, in: Sudhoffs Archiv 76 (1992) 214-231, 223: „Es hat Tötung und Beseitigung behinderter Kinder in Griechenland und Italien in der Antike gegeben, von Staats wegen und privat, in einem uns unbekannten Ausmaß."
[24] Müller (A. 19) 49.
[25] Augustinus, De Civitate Dei. 2 Bde., hg. v. C. J. Perl (Paderborn 1979) 16, 8 (116-119).
[26] J.-U. Krause, Rechtliche u. soziale Stellung von Waisen (Stuttgart 1995) 195.

[27] U. Lindgren, Die Geschichte von Caritas u. Fürsorge in Bayern, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte 1, 2, hg. v. W. Brandmüller (St. Ottilien 1998) 1079-1107, 1080.

[28] Vgl. Krause (A. 26) 5 ff.

[29] Zur Wirkkraft dieser Selbstbezeugung vgl. auch H. Lutterbach, „Hungrige speisen, Fremde beherbergen ...". Tradition u. Visionskraft christl. Gastfreundschaft, in: Visionen für Gesellschaft und Christentum. Bd. 1, hg. v. B. Nacke (Würzburg 2001) 129-161.

[30] Klemens v. Alexandrien, Paedagogos 3, 4,1-4, in: BKV II/8 (München 1934) 137 f.

[31] Krause (A. 26) 26-33.

[32] Ebd. 46.

[33] L. Ruland, Das Findelhaus. Seine geschichtliche Entwicklung u. sittliche Bewertung (Berlin 1913) 15; dieser Psalm stand auf Latein („Pater meus et mater mea delinquerunt me, Dominus autem assumpsit me") auch über der Torno des Hôpital des Enfants trouvés in Paris.

[34] A. Mössmer, Über die Findelhäuser in Oberitalien in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Historia Hospitalium 17 (1986-1988) 43-77, 46 (ebd. auch eine Auflistung derartiger Einrichtungen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts).

[35] Ebd. 48; Ruland (A. 33) 26 erläutert ergänzend, daß man die Zahl der damals jährlich in Paris ausgesetzten Kleinen auf 400 schätzte.

[36] A. Peter, Chronik der Kinderheilkunde (Leipzig 1951) 79.

[37] Ruland (A. 33) 30.

[38] Die Textpassagen sind entnommen aus: Übereinkommen über die Rechte des Kindes. UN-Kinderrechtskonvention im Wortlaut mit Materialien, hg. v. Bundesministerium für Frauen u. Jugend (Düsseldorf 1993).

[39] H. W. Schwarz, Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Körperverletzung, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung u. Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts (Siegburg 1993) 197.

Dieter Emeis

Kirche und Gemeinde als Versammlung

Seit der Würzburger Synode (1971/75) konzentrieren sich viele pastorale Bemühungen auf die Gemeinde als Ort einer sich erneuernden Kirche. Dafür gibt es gute, bis heute gültige Gründe. In jüngerer Zeit wächst die Aufmerksamkeit dafür, daß die Gemeinde einerseits in ihrem *größeren* pastoralen Raum (etwa einer Stadt oder einer Region) wahrzunehmen und zu leben ist und daß anderseits manche der Erfahrungen, die von der Gemeinde erwartet werden, eher in *kleineren* Gruppen der Gemeinde und an von den Gemeinden unabhängigen Orten gemacht werden. Um den mit der Gemeinde verbundenen theologischen Visionen treu zu bleiben und zugleich eine Engführung auf die Gemeinde in einer Art „Schrebergartenpastoral" zu vermeiden, kann die Erinnerung an die „Ekklesia" als Versammlung hilfreich sein.

Die Versammlung des Volkes Gottes

Als auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aus der Vielfalt der Bilder für die Kirche das vom „Volk Gottes" hervorgehoben wurde, wurden vor allem zwei damit verbundene Intentionen aufgenommen. Zum einen wurde hervorgehoben, daß bei bleibender Bedeutung der hierarchischen Struktur der Kirche doch alle mit ihrem je eigenen Charisma gemeinsam Subjekte dieser Kirche sind. Zum andern wurde betont, daß das Bild vom Volk Gottes die Kirche an ihren Pilgercharakter erinnert. Die Kirche ist Volk Gottes auf dem Weg. Etwas weniger Beachtung fand die Erinnerung, daß zum Bild vom Volk Gottes in der alttestamentlichen Tradition das Geschehen der *Versammlung* dazugehört. Dabei verweist der Name „Ekklesia" für die Kirche in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen gerade auf das *versammelte* Gottesvolk. In der griechischen Bibelübersetzung wird mit „Ekklesia" vornehmlich die „Versammlung" der Israeliten um Mose (hebr. „qahal") wiedergegeben. Dabei ging es immer um Versammlungen vor Gott.

Einige besonders wichtige Elemente dieses Wortfeldes seien kurz hervorgehoben. Erstens: Die *Initiative* der Versammlung des Volkes liegt *bei Gott.* Er ist es, der das Volk versammelt bzw. versammeln läßt. In der Versammlung begründet, bekräftigt und erneuert er sein besonderes Verhältnis zu seinem Volk. Zuerst *wird* das Volk also versammelt. Wenn es *sich* versammelt, also selbst Subjekt der Ver-

sammlung ist, dann ist dies Antwort auf den versammelnden Ruf Gottes. Zweitens: Ein Volk kann versammelt werden, um in gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten und zu Beschlüssen zu kommen. In der Versammlung des Gottesvolkes ist es Gott, der seinen Willen zum Bund mit dem Volk vorgibt. Der innere Sinn der Versammlung ist es, *auf Gottes Willen zu hören* und auf ihn einzugehen. Gehorsam im Sinn des Hörens auf die Stimme Gottes ist dabei nicht als Verzicht auf Freiheit mißzuverstehen. Im Gegenteil: Gott führt mit seinen Vorgaben in die Freiheit, und das Volk findet im Gehorsam den Sinn seiner Freiheit. Drittens: Durch den Bund *ist* Israel zwar das Volk Gottes; es *lebt* aber als dieses Volk dadurch, daß es sich immer neu vor seinem Gott versammeln läßt. In der Versammlung vor Gott findet das Volk in einem dynamischen und unabschließbaren Prozeß seine Identität. Es verliert seine Identität, wo es seinem Gott ausweicht und auf andere Stimmen auf seinem Weg hört. – Viertens: Das Wort „Versammlung" bekommt im Zusammenhang der Unheilserfahrung „Zerstreuung" die Bedeutung *heilenden Handelns* Gottes. Gottes Bundestreue zeigt sich darin, daß er aus allen Nationen und von allen Orten sein Volk zusammenführt, es neu versammelt. Gottes rettendes Dasein wird daran erkannt, daß die Zerstreuung überwunden wird. Das Wort „Versammlung" läßt nicht mehr nur an frühere Geschichte mit Gott denken. Es wird zu einem *Hoffnungswort.* – Fünftens: Nach und nach wächst in der Hoffnung auf neu versammelndes Handeln Gottes die Erwartung, daß es nicht nur um die Zusammenführung Israels geht. Im äußersten Horizont der Geschichte Gottes mit den Menschen scheint ein Ereignis auf, in dem Gott seine Herrlichkeit vor allen Völkern offenbart und sie auf seinem heiligen Berg zu einer *universalen* Versammlung umfassenden Friedens zusammenruft.

Die Versammlung der Kirche als Zeichen/Sakrament

Wenn die neutestamentlichen Schriften die Kirche „Ekklesia" („qahal") nennen, knüpfen sie an dem skizzierten Wortfeld an: Es ist Gott, der die Kirche als sein neues Volk versammelt. Wo die Christen *sich* versammeln, antworten sie auf den an sie ergangenen Zusammenruf Gottes. Sie lassen sich also versammeln. In der Versammlung sagt Gott sich ihnen als ihr Gott zu. Im versammelten Hören auf Gott lebt die Kirche als sein neues Volk. In der eucharistischen Versammlung kommt hinzu, daß Gott sich ihr nicht nur im Wort, sondern auch in der leibhaftigen Hingabe seines Sohnes mitteilt und sie darin mit seinem Geist erfüllt. Indem die Kirche dies in ihren Versammlungen geschehen läßt, findet sie auf ihrem Weg immer tiefer in ihre Identität. Wo sie sich nicht mehr hörend und empfangend versammelt, verliert sie sich selbst. Die Kirche lebt nicht nur in ihren, sondern auch von ihren Versammlungen.

Diese mit dem Bild vom Gottesvolk zu verbindenden Erinnerungen fanden keinen ausdrücklichen Eingang in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Damit hängt zusammen, daß dort, wo die Ekklesiologie des Konzils als Communio-Ekklesiologie charakterisiert und bedacht wird, selten behandelt wird, daß die Kirche dann konkret „Communio" ist, wenn sie sich versammelt und dabei Anteil bekommt am Geheimnis der neuen Nähe Gottes bei den Menschen.

Die Perspektive der Versammlung wurde von den Konzilsvätern aufgenommen, als es um die Kirche als Heilsgeschehen ging. Darin wurde die Intention wirksam, *das vereinende Zeichen/Sakrament* für eine Welt herauszustellen, die unter Zerrissenheit und vielerlei Unversöhntheiten leidet (LG 1). So ist ausdrücklich von der Kirche als Versammlung die Rede:

„Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei" (LG 9).

Die sichtbare Versammlung der Kirche, in der kulturelle, nationale, soziale Gräben versöhnt werden, wird als wirksames Zeichen dafür verstanden, daß Gott im Christusereignis die endzeitliche Zusammenführung seiner Menschen begonnen hat. Ohne ihre Versammlungen wäre die Kirche nicht versöhnendes und zusammenführendes Zeichen/Sakrament von Gott her. Der universale Charakter dieses Geschehens wird eigens betont:

„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).

Mit Bezug auf den „Anfang" werden Visionen aufgenommen, wie sie zum Beispiel bei Origines zu finden sind: „In den Psalmen heißt es: ‚Gedenke Herr, deiner Versammlung, die du vom Ursprung her versammelt hast.' Die ersten Fundamente der Kirchenversammlung wurden also von Anbeginn her gelegt. Deshalb sagt Paulus, die Kirche sei nicht nur auf dem Fundament der Apostel, sondern auch auf dem der Propheten aufgebaut, unter die auch Adam gezählt wird." [1]

Wo das Zweite Vatikanum von der Kirche als Versammlung spricht, bindet es diese Sicht ganz eng mit der *Sendung* zusammen. Die Versammlung wird in dem eben zitierten Abschnitt der Kirchenkonstitution als Ziel sowohl der Sendung des Sohnes („Haupt des neuen und umfassenden Volkes der Söhne Gottes") als auch des Geistes („Urgrund der Vereinigung") angegeben. Versammlung meint also nicht Rückzug von der Welt, sondern zeichenhafte Sendung für die Welt.

Als Versammlung bekommt die Kirche Anteil an der Sendung des Sohnes und des Geistes, die Menschen neu zusammenzuführen. Die Sammlung ist der Auf-

trag der Sendung. Dabei schließt der Akzent der Sammlung andere soteriologische Perspektiven wie die Versöhnung oder die Heilung, den Dienst an den Armen oder das Geschenk ewigen Lebens nicht aus, sondern ein. Die Versammlung der Kirche dient dem Ziel der Geschichte Gottes mit den Menschen, alle in sich zu versöhnen – und das in einem Leben, von dem niemand ausgeschlossen ist, schon gar nicht die Kranken und Armen. Diese gehören darum ganz entschieden zur Kirche als Versammlung.

Ebenen kirchlicher Versammlung

Ein wichtiges Anliegen der Kirchenkonstitution des letzten Konzils war die Erklärung, daß die Ortskirchen die Kirche am jeweiligen Ort und nicht nur Filialkirchen der Weltkirche sind. Dabei dachte man zunächst an die bischöfliche Ortskirche, wurde sich aber zunehmend dessen bewußt, daß auch die von Priestern geleiteten und geeinten Ortskirchen die Kirche am Ort vergegenwärtigen. So konnte und kann man davon sprechen, daß die Pfarrgemeinde für die am jeweiligen Ort lebenden Menschen die Kirche ist. Unverzichtbar war dabei das Bewußtsein der Einheit mit den anderen Ortskirchen des Bistums und durch den Bischof darüber hinaus mit der einen Weltkirche. Die *Aufwertung der Gemeinde als Kirche* ist zu verbinden mit der Aufmerksamkeit für einen großen *Plural möglicher Vergegenwärtigungen von Kirche.* Dabei kann die Perspektive der Versammlung hilfreich sein.

Es sei zunächst an Ebenen *„oberhalb" der Gemeinde* gedacht. Insbesondere in Diasporasituationen gibt es Traditionen, Gemeinden einer Region (eventuell eines Dekanats oder darüber hinaus) zur Erfahrung größerer Glaubensgemeinschaft und zur bezeugenden Darstellung in größerer Öffentlichkeit zusammenzuführen. Diese Versammlungen sind Versammlungen der Kirche, auch wenn sie nur gelegentlich stattfinden. Um die größere Einheit im Bistum zu vergegenwärtigen, gibt es Versammlungen zu Bistumswallfahrten, die diese soziale Ebene von Kirche wirksam werden lassen. Kirche wird Gegenwart auf Katholikentagen, und zwar in sehr unterschiedlichen kleineren Versammlungen, bis hin zum alle zusammenführenden Abschluß. Geistliche Zentren sind Orte der Versammlung von Christen aus näherer oder auch entfernterer Umgebung. In ihnen ist Kirche da. Es gibt Versammlungen bis hinauf zur Ebene der Weltkirche. Versammlungen auf dem Petersplatz in Rom sind eher ausnahmsweise ortskirchliche und meistens weltkirche Versammlungen. Die weltkirchlichen Versammlungen von Jugendlichen an unterschiedlichen Orten lassen für einige Tage dort die Kirche aus den vielen Völkern Gegenwart werden.

Zunehmend wichtig wird es, eine theologisch geleitete pastorale Aufmerksamkeit für die Versammlungen „unterhalb" der Gemeindeebene und „zwischen" den

Pfarrgemeinden zu entwickeln. Schon im katholischen Milieu waren es nicht nur die Versammlungen der Pfarreien, die geistliche Beheimatung boten und missionarische Anziehungskraft entwickelten. Insbesondere in Deutschland waren die Versammlungen in Vereinen und Verbänden Orte, an denen für Menschen die Kirche konkret und erfahrbar wurde. An ihnen bekamen viele eine Inspiration und Begleitung, durch die sie zu ihrer christlichen Berufung fanden und zum Zeugnis ermutigt wurden. Manche Versammlung mag über das Niveau geselliger Vereinsmeierei nicht hinausgefunden haben; aber es gab doch Versammlungen, in denen Kirche lebte. Abhängig war dies nicht zuletzt von dem aufgewandten personalen Angebot an geistlicher Begleitung. Ordensleute spielten dabei eine wichtige Rolle. Durch sie wurde insbesondere jungen Menschen die Entdeckung von Kirche ermöglicht.

Wenn heute von den Gemeinden als „Gemeinschaft von Gemeinschaften" gesprochen wird, ist damit angezeigt, daß die Versammlung auf der Ebene der Gemeinden nicht zuletzt kleinere christliche Versammlungen verbinden soll. Dabei kann es sich um Fortentwicklungen früherer Vereine und Verbände handeln und um neu zusammenfindende Gruppen und Kreise. Die Gemeinschaften leben in ihren Versammlungen und von ihren Versammlungen. In ihnen ist Kirche gegenwärtig. Kirche ist da in einer Gebetsgruppe und im Kreis von Katecheten, in einer diakonalen Projektgruppe und in einem Bibelkreis. Nicht selten kommt es heute zu christlichen Versammlungen „zwischen" den Gemeinden – vor allem bei den neuen geistlichen Gemeinschaften. Die Zugehörigkeit zu einer Pfarrgemeinde oder einer höheren institutionellen Ebene von Kirche ist dabei oft ungeklärt. Das muß die Kirchlichkeit der Versammlungen nicht beeinträchtigen, wenn diejenigen, die „zwischen" institutioneller Kirchlichkeit zusammenkommen, versammlungsbereit und -fähig bleiben mit den vom Amt geeeinten und geleiteten Versammlungen – insbesondere zur Feier des Herrentags.

Ob man bei den kleineren christlichen Gemeinschaften von kirchlichen Versammlungen oder von den Versammlungen als Kirche spricht, ist praktisch von nachgeordneter Bedeutung. Wichtig sind zwei Kennzeichen der Versammlung für ihre Kirchlichkeit. Erstens: Es muß – um die Diktion des Konzils aufzunehmen – um eine Versammlung derer gehen, „*die zu Christus* als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens *glaubend aufschauen*". Im Rückgriff auf das Bild vom Volk Gottes kann man als Voraussetzung auch formulieren, daß es um eine Versammlung gehen muß, die von Gott selbst zusammengerufen ist (wenn auch durch dazu inspirierte Menschen) und die sich von Gott mitteilen lassen will, welchen Weg er mit ihr gehen will. Zweitens: In der Versammlung muß das Bewußtsein der *Einheit mit anderen kirchlichen Versammlungen* bis hin zur Einheit in der Weltkirche lebendig sein. Daran hängt die Kirchlichkeit einer Versammlung – nicht daran, daß sie vom Amt geeint und geleitet wird, wie dies bei eucharistischen Versammlungen unverzichtbar ist. Das

Amt ist das sichtbare Zeichen der Einheit einer Versammlung mit der größeren Gemeinschaft der Kirche. Eine Versammlung kann auch ohne dieses sichtbare Zeichen Kirche bzw. kirchlich sein. Wo die Gemeinschaft einer Versammlung mit der Kirche keine geistliche Wirklichkeit ist, kann die Kirchlichkeit der Versammlung nicht vom Amt gleichsam hergestellt werden; schon gar nicht, wenn der Amtsträger zwar geweiht ist, selbst aber nicht in fundamentaler Identifikation mit dem Bischof und dessen Presbyterium lebt.

Um teilzuhaben an der Sakramentalität der Kirche, muß bei einer kirchlichen Versammlung über die Verbundenheit mit der Gesamtkirche hinaus gegenwärtig sein, daß das Versammeltwerden durch Gott *Teil eines alle Menschen umfassenden Geschehens* ist. Die Kirche versammelt sich niemals nur für sich, sondern immer auch mit der inneren Dynamik, ein Zeichen der Berufung aller Menschen zur einen Familie Gottes zu sein. Diese Universalität oder auch Katholizität muß auch kleine Versammlungen prägen, wenn sie kirchlich sein sollen. Dadurch unterscheiden sie sich von den manchmal „Kuschelecken" genannten Rückzugsorten einiger Gleichgesinnter.

Die eucharistische Versammlung zur Feier des Herrentags

Fundamentale Bedeutung für die Kirche als Versammlung hat die Zusammenkunft zur Feier des Herrentages. „Ekklesia" bezeichnet neben der Gesamtkirche und der Ortsgemeinde jene Zusammenkünfte, die erst viel später (seit dem 16. Jahrhundert) in der lateinischen Kirche „Liturgia" genannt werden:

„Dem Vorstellungs- und Wortfeld des Zusammentreffens sind auch die anderen neutestamentlichen Ausdrücke für das entnommen, was wir heute unter Liturgie verstehen: ‚Im Namen unseres Herrn Jesus Christus versammelt' (1 Kor 5, 4); ‚Ihr versammelt euch nicht so, daß es euch geistliche Förderung bringt' (1 Kor 11, 17); ‚Auch wollen wir unsere Zusammenkünfte nicht versäumen' (Hebr 10, 25); ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind' (Mt 18, 20); ‚Als wir am ersten Wochentag zum Brotbrechen versammelt waren' (Apg 20, 7). Die entsprechenden lateinischen Worte in der Vulgata sind gleichfalls Bezeichnungen, die ein Versammeln ausdrücken: congregari, convenire, coetus, convocatio, collectio nostra." [2]

Auch in der nachapostolischen Zeit bleibt Versammlung eine Grundkategorie der Liturgie. Diese Tradition nimmt das Zweite Vatikanum in der Liturgiekonstitution auf, wenn sie von „in unum convenire" (zusammenkommen) (SC 10) spricht und sagt, die Kirche habe seit Pfingsten nie aufgehört, „sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln" (SC 6).

Wenn es auch einen Plural liturgischer Versammlungen gibt, ist doch die eine Versammlung zur Feier der Eucharistie am Herrentag die die Kirche kennzeichnende, inspirierende, tragende und durch die Zeiten leitende Zusammenkunft. In ihr und aus ihr lebt die Kirche als das neue Volk Gottes. Die ursprüngliche

Zusammengehörigkeit von Versammlung, Urfeiertag der Kirche und Eucharistie wird erst in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" wieder ganz deutlich herausgestellt. Bei der Feier der Sonntagsmesse trat der Charakter des Versammlung zurück hinter der Zelebration des Priesters, der die Gläubigen mit Andacht zu folgen hatten. Dies konnte so weit gehen, daß nicht die Versammlung primär war, für die der amtliche Dienst des Priesters gebraucht wurde, sondern zuvor ein Priester da war, der zelebrieren wollte und für den ein Ministrant als Symbol gottesdienstlicher Versammlung gesucht wurde. Das Element der Versammlung wurde zusätzlich verdeckt durch die Betonung der individuellen Teilnahmeverpflichtung. Gleichzeitig blieb es vielerorts konkrete Erfahrung, daß sich die, die zu ihrem Christsein in der Kirche gefunden hatten, am Sonntag versammelten. Daß es darum ging, in der Auferstehung Jesu den christlichen Grund der Freude an Gott am ersten Tag der Woche miteinander festlich zu begehen, war und ist allerdings bis heute eher einer Minderheit bewußt. Es ist daran zu erinnern, daß erst im Lauf des 20. Jahrhunderts wieder eine Kommunionfrömmigkeit wuchs, die einem größeren Teil des Kirchenvolks die Erfahrung eucharistischer Tischgemeinschaft am Sonntag ermöglichte.

Die vorrangige *Bedeutung der Pfarrgemeinde* als Ebene kirchlicher Versammlung hängt vor allem damit zusammen, daß die Pfarrgemeinden für sehr viele katholische Christen die Orte sind, an denen sie zur sonntäglichen Feier der Eucharistie zusammenkommen. Auch wenn sich Christen zunehmend in der Teilhabe an der sonntäglichen Eucharistie nicht nach ihrer territorialen Pfarrzugehörigkeit, sondern nach innerer Neigung (etwa zu einer bestimmten Gestalt der Liturgie) oder äußeren Faktoren (wie Zeiten) richten, sind die am Sonntag Eucharistie feiernden Territorialgemeinden doch für die, die an der Kirche als Eucharistiegemeinschaft teilhaben wollen, die primären Versammlungsorte. Die Ebene der sonntäglichen Versammlung ist aber nicht an die Ebene von Pfarrgemeinden gebunden. Es gibt Sonntagsversammlungen, die Gemeinden mit einer verbindenden Spiritualität und einem gemeinsamen diakonischen Anliegen zusammenführen. Es gibt in Kurorten Sonntagsversammlungen ohne eine die Liturgie kontinuierlich tragende Gemeinde. Kirche ist dann aktuell da in denen, die sich von Gott zur Feier des Herrentages in der Eucharistie zusammenrufen lassen. Für diese Versammlungen den Dienst des Weiheamts zur Verfügung zu stellen, muß ein fundamentales Anliegen kirchlicher Personalplanung bleiben.

Versammlung in individualisierter und mobiler Gesellschaft

Wenn von *individualisierter* Gesellschaft gesprochen wird, ist damit angezeigt, daß die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft die Chance haben und dazu herausgefordert sind, ihr je eigenes Leben zu entwerfen und zu gestalten. In vormo-

dernen oder wenig modernisierten Gesellschaften leben die Menschen in einem weitgehend vorgegebenen Lebenszusammenhang. Ihre Wahlmöglichkeiten, so oder anders zu leben, sind eingeschränkt. Auch in individualisierten Gesellschaften ist der Freiraum der Menschen zwar durch unverfügbare Voraussetzungen begrenzt; aber die Menschen können doch im Plural ihrer Lebenswelten wählen, was für sie wichtig sein soll, wofür sie Zeit und Kraft und Geld aufwenden wollen und wo sie Verbindlichkeiten eingehen. Das betrifft nicht zuletzt ihre Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit anderen zu versammeln. Nicht nur die Versammlungen als Kirche waren einmal durch den Lebenszusammenhang weitgehend vorgegeben. Heute müssen sie meistenorts gewählt werden. Menschen können nur dann die kirchliche Versammlung wählen, wenn sie ihnen so wichtig geworden ist, daß sie dafür auf andere Lebensmöglichkeiten (z. B. angesichts des Plurals, den Sonntag zu leben) verzichten können.

Ganz wichtig kann Menschen die Versammlung zur Kirche dort werden, wo sie teilhaben an der fundamentalen ekklesialen Erfahrung, von Gott selbst zusammengerufen zu sein. Individualisierung ist eine *ambivalente gesellschaftliche Wirklichkeit.* In ihr kann intensiver erfahren werden, wie die Zusammenkunft zur Kirche leibhaftige Antwort auf die versammelnde Initiative Gottes ist. Sie kann allerdings auch zur Vereinzelung führen, in der Menschen mit der Frage ihres Lebens allein gelassen werden – auch in der Frage nach einem letzten tragenden Grund der Freude am Leben und der Hoffnung für Ideale. Sie kann unverbindliche Lebensformen fördern, in denen die Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen zur verläßlichen Versammlung zurückgeht. Sie kann aber auch bewirken, daß Verbindlichkeiten, die die Menschen bewußter eingehen, tiefer verbinden als ein vorgegebener Lebenszusammenhang.

Von den unterschiedlichen Ebenen kirchlicher Versammlungen ist die Möglichkeit *gestufter Teilhabe an der Kirche als Versammlung* wenigstens kurz zu bedenken. In individualisierter Gesellschaft haben die einzelnen grundsätzlich die Möglichkeit, selbst zu wählen, wo und wann sie sich mit anderen zur Kirche versammeln wollen. Der Wahlraum ist groß: von sehr gelegentlicher oder zeitlich begrenzter Teilhabe bis hin zu Lebensformen, in denen – innerhalb oder außerhalb eines Klosters – das Miteinander als Christen alle Lebensfunktionen umfaßt. Die Kirche muß offen sein für diejenigen, die nur gelegentlich oder zeitlich begrenzt teilhaben wollen. Dazu braucht sie aber diejenigen, die die Kontinuität und Identität der Versammlungen mittragen und so erst die gelegentliche Teilhabe anderer ermöglichen. Dabei ist nicht nur an diejenigen zu denken, die als Mitarbeiter vielfältigen Dienst in den Gemeinden tun. Auch diejenigen, die „nur" in verläßlicher Treue zur eucharistischen Feier des Sonntags zusammenkommen, sind miteinander Kirche, wenn sie in die Liturgia ihren Glauben („Martyria") und ihre alltägliche christliche Lebenspraxis („Diakonia") einbringen und sich auf ihre Weise auf das Miteinander des Christseins („Koinonia") einlassen.

Ähnlich *ambivalent* wie die Individualisierung ist das Phänomen der *Mobilität.* Wo Menschen nicht ortsgebunden, sondern viel unterwegs sind, bedeutet dies einerseits, daß sie dauernd auseinandergehen und *schwer zu versammeln sind.* Anderseits können mobile Menschen aber auch *unterschiedliche Versammlungsorte* erreichen, während bei stabiler Lebensform nur der eine Lebensort Ort des Zusammenkommens sein kann. Mobilität verändert so das kirchliche Leben in einer Gesellschaft. Bei geringer Mobilität war der Wohnort der vorrangige, wenn nicht sogar ausschließliche Versammlungsort. In mobilisierter Gesellschaft können die Menschen sich großräumiger versammeln. Sie haben nicht selten mehrere Wohnorte oder sind zu den Wochenenden und Ferien unterwegs. Das ermöglicht einerseits kirchliche Versammlungen unabhängig von pfarrlichen Territorien. Es führt anderseits dazu, daß diejenigen, denen das Zusammenkommen als Kirche nicht ganz wichtig geworden ist, weniger stabile Formen der Teilhabe an der Kirche entwickeln oder sogar die Versammlungspraxis ganz aufgeben. Die pastorale Aufmerksamkeit muß hier zum einen die neuen Chancen, sich in mobiler Gesellschaft zur Kirche zu versammeln, nutzen; sie muß andererseits diejenigen im Blick behalten, die nicht oder nur begrenzt an der Mobilität teilhaben und dort Versammlungsmöglichkeiten brauchen, wo sie tagtäglich leben.

Dienste der Sammlung – Dienste an der Versammlung

Das Gegenwort zu „Versammlung" ist „Zerstreuung" (Diaspora). Die Situation der Kirche wird in Europa zunehmend durch die sogenannte „neue Diaspora" gekennzeichnet: Nicht eine konfessionelle Minderheit lebt mit einer anderskonfessionellen Mehrheit zusammen, sondern *Christen* werden zur *gesellschaftlichen Minderheit.* Diese neue Diaspora wird zum Teil darin erfahren, daß es in den noch recht großen Kirchen faktisch Minderheiten sind, die sich zur Kirche versammeln. Es gibt so gleichsam eine innerkirchliche Diaspora. Zu den pastoralen Erfahrungen mit der Kirche in Situationen der Zerstreuung gehört die Erfahrung, daß diejenigen, die zu ihrer christlichen und kirchlichen Berufung gefunden haben, gesammelt werden müssen, um auf die Dauer in ihrer Sendung leben zu können. Dieser *Dienst der Sammlung* derer, denen ihr Christsein wichtig, manchmal sogar ganz wichtig ist, wird gegenwärtig behindert durch die Erwartung von pastoralen Dienstleistungen an denen, die wohl „etwas" von der Kirche wollen, nicht aber die Erfahrung machen, zur Kirche zusammengerufen zu sein. Für die Zukunftsfähigkeit der Kirche in der neuen Diaspora wird es zunehmend wichtig, daß diejenigen, die miteinander Kirche als Versammlung leben wollen, an Orten zusammenfinden, an denen sie sich gegenseitig in ihrem Glauben und in ihrer Lebenspraxis anregen und stärken und die miteinander geteilte Freude an Gott

feiern können. In der Diaspora kann erfahren werden, daß die Kirche nicht große Zahlen versammeln muß, um lebendige Kirche zu sein. Es können Versammlungen aber doch so klein und durch einen Mangel an aufbauenden und mittragenden Charismen so arm werden, daß nach Orten gefragt werden muß, an denen die Erfahrung größerer und stärkenderer Versammlungen möglich wird.

Die Frage nach den Orten für die eucharistischen Versammlungen am Herrentag gehört zwar in diesen Zusammenhang. Doch ist der *Dienst der Sammlung auf unterschiedlichen Ebenen* erforderlich, von kleinen christlichen Gemeinschaften an bis hin zur Gesamtkirche. Im näheren pastoralen Handlungsfeld ist die Aufmerksamkeit für kleine Versammlungen von Christen zu verbinden mit der Frage, wie sie voneinander etwas erfahren und in gegenseitigen Austausch kommen können. Im die Pfarrgemeinden überschreitenden größeren pastoralen Raum steht die Aufgabe an, sowohl die „zwischen" den Pfarrgemeinden sich sammelnden Christen in das kirchliche Leben des jeweiligen Raums einzubeziehen als auch die Chancen zu erkunden, wie sich die Pfarrgemeinden gegenseitig ergänzen und entlasten können. Hinzu kommt, daß eine für ihr Umfeld offene Kirche in Beziehungen leben muß zu den Menschen und Gruppen, Intiativen und Brennpunkten ihres Lebensraumes. Nicht nur kirchliches Leben gilt es zusammenzuführen, sondern auch kirchliches und gesellschaftliches Leben. Dies geht nicht ohne den Dienst der Sammlung.

In der Perspektive der Sammlung ist ein *Zusammenwirken pluraler Dienste* angezeigt. Es gibt *Charismen* der Sammlung von Menschen, die auf vielfältige Weise Christen zusammenführen können bzw. durch die Gott selbst zu dem neuen Volk der einen Menschheitsfamilie zusammenruft. Es gibt Begabungen, Beziehungen zu stiften zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppen. Es gibt *Beauftragungen,* Menschen als Kirche zu versammeln, etwa zur Katechese oder zur Liturgie. Und es gibt den *Dienst des Weiheamts,* der – nicht nur in der Feier der Eucharistie, aber in besonderer Weise in ihr – die Aufgabe hat, den Plural kirchlicher Versammlungen in der Verbundenheit mit ihrem Ursprung im Christusgeheimnis und in der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche zu halten. In gestufter Weise ist dabei der Dienst an den Versammlungen mit dem Dienst der Leitung verbunden. Werden Sammlung und Leitung zusammengedacht und dazu mit dem Plural kirchlicher Versammlungen verbunden, dann ergibt sich eine Offenheit für gestufte kirchliche Leitungsdienste.

Das theologisch gefüllte Wort „Sammlung" ist dem in den Sozialwissenschaften wichtigen Wort „Vernetzung" nahe. In der Metapher der Vernetzung wird der Frage nachgegangen, wie einzelne Menschen und ihre sozialen Gebilde miteinander verknüpft sind und wie man ihre Beziehungen zueinander und darin ihre gegenseitige Solidarität fördern kann. Es kann hier nicht näher verfolgt werden, was im pastoralen Dienst der Sammlung von den Erfahrungen mit sozialen Netzwerken gelernt werden kann. Doch sei auf den bereits begonnenen Dialog ver-

wiesen. Mit der der Versammlung der Menschen zur einen Menschheitsfamilie dienenden Sammlung ist einerseits „mehr" gemeint als mit der auf neue Solidaritätsmuster ausgerichteten sozialen Vernetzung. Anderseits sind die sozialwissenschaftlichen Bemühungen um Netzwerke näher an unserer gesellschaftlichen Realität als manche theologische Aussage über die Kirche als Sakrament für die Welt und für die jeweilige Gesellschaft.

ANMERKUNGEN

[1] H. de Lubac, Die Kirche (Einsiedeln 1968) 53 f.

[2] Vgl. H. Hucke u. H. Rennings, Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde (Mainz 1973) 28.

Hans Waldenfels SJ

In der Nachfolge Jesu

Zur Selbstidentität der Kirche

Der Streit um den Primat der Universalkirche gegenüber den lokalen Kirchen und Gemeinden hat wesentlich damit zu tun, daß der grundlegende Gesichtspunkt, was denn eigentlich Kirche ist, in dieser Diskussion zu stark in den Hintergrund tritt[1]. Das ist auch in den ekklesiologischen Partien der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" der Fall. Folglich betrafen die spontanen Reaktionen in Mitteleuropa nicht den zentralen Punkt der Erklärung, die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi, sondern die Passagen zum Verständnis der Kirche in Nummer 17[2]. Dort aber kommen vor allem die unterschiedlichen Verwirklichungsweisen von Kirche zur Sprache, in deren Beurteilung dann die *römisch*-katholische Kirche den Maßstab abgibt.

Inhaltlich ist dieser Maßstab von zwei Momenten bestimmt, die im äußeren Erscheinungsbild einer Kirche vorhanden sein sollten: die apostolische Sukzession der Amtsträger bzw. der „gültige Episkopat" und die „gültige Eucharistie". Die Frage ist nur, wieweit die Betonung dieser Punkte mit den Attributen in Einklang steht, zu denen sich das große Credo im Hinblick auf die Kirche bekennt. Auf den ersten Blick setzt jedenfalls das Bekenntnis zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" nicht einfach dieselben Maßstäbe. Nochmals anders akzentuiert die achte Sonntagspräfation, wenn es dort trinitarisch-biblisch heißt: „(Die Kirche) ist dein heiliges Volk, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes." Angesichts der neu aufgebrochenen Diskussion um das Selbstverständnis der Kirche dürfte es angebracht sein, dort zu beginnen, wo die Gemeinsamkeit im Verständnis von Kirche begründet ist: bei den leitenden Kirchenbildern und beim Glaubensbekenntnis, das die verschiedenen Kirchen bis heute vereint.

I. Die Einbettung der Kirche in das „Volk Gottes"

Zu den wenig aufgearbeiteten neuen Akzenten des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört die Konzentration auf das Volk Gottes im zweiten Kapitel von „Lumen gentium". So mußte es bei aller positiven Einschätzung dieser Option irritierend wirken, daß das von Papst Pius XII. durch seine Enzyklika „Mystici

corporis" vom 29. Juni 1943 profilierte Bild vom Leib Christi in der Kirchenkonstitution gleichsam unter die übrigen im ersten Kapitel aufgezählten biblischen Bilder zurückgestuft wurde. Die Irritation verstärkt sich, wo sich der Gedanke des „Volkes" vom gründenden Subjekt dieses Volkes, nämlich vom rufenden Gott, löst und „Volk" einen stark demokratischen Unterton bekommt. Hier besteht die Gefahr, daß die soziologische Sicht der Kirche deren theologische Sicht am Ende überdeckt.

Hilfreich ist es, das „Volk Gottes" in seinem ursprünglichen Verständnis zu sehen. Der Neutestamentler Gerhard Lohfink bemerkt dazu:

„Um es überspitzt zu sagen: Jesus konnte gar keine Kirche gründen, da es sie längst gab – nämlich das Gottesvolk Israel. Jesus wendet sich an Israel. Er will es angesichts des nahen Gottesreiches sammeln und zum wahren Gottesvolk machen. Was wir heute Kirche nennen, ist nichts anderes als die Gemeinschaft derer, die bereit sind, in dem von Jesus gesammelten und durch seinen Tod geheiligten Volk Gottes zu leben." [3]

Hier sind zwei Dinge zu beachten. *Erstens:* Die Verknüpfung von Kirche und Volk Israel (vgl. LG 9) akzentuiert die viel zu lang übersehene innere Verbindung zwischen Judentum und Christentum, die diesem Verhältnis auch einen eigenständigen Ort im begonnenen interreligiösen Dialog sichert. Israel bzw. das Judentum ist nicht irgendeine Religion unter anderen. Das Verhältnis von Judentum und Christentum kann somit auch nicht einfach dem allgemeinen interreligiösen Dialog überlassen werden. *Zweitens:* Die Initiative zur Sammlung des Volkes Israel lag ganz und gar auf Seiten Gottes. „Gott ruft sein Volk zusammen", wie es im Kirchenlied heißt. Entsprechend ist die Kirche als Volk Gottes keine von Menschen geschaffene Gesellschaft. Sie ist nicht zunächst eine soziologische, sondern eine theologische Größe. Daß das Grundelement des Volkes Gottes die vom „laós" = Volk her als „Laien" angesprochenen Gläubigen sind und, unabhängig von den in der Kirche ausgeübten Funktionen, alle Mitglieder der Kirche zunächst Mitglieder des Volkes und als solche „Laien" sind, sollte heute schon deshalb nicht mehr für Unruhe sorgen, weil die Vollgestalt des Kirchenmitglieds der mündige Christ ist.

„Volk Gottes", angewandt auf die Kirche, heißt aber dann nichts anderes als das Leben in der Nachfolge Jesu gestalten[4]. Wer hier seinen Blick auf die frühe Jüngergemeinschaft richtet, beobachtet freilich, daß das Jesus nachfolgende „Volk" nicht völlig unstrukturiert ist. Jesus lehrt das Volk und seine Jünger. Er sammelt und sendet sie. Eine bedeutende Rolle spielt von Anfang an die Bezeichnung „Apostel"[5]. Von den Jüngern sind einmal die Zwölf auserwählt (vgl. Mk 3, 13-19 par.), sodann werden 72 Jünger (vgl. Lk 10, 1-16) ausgesandt. Es gibt die Sonderstellung von drei Aposteln auf dem Berg Tabor wie auf dem Weg zum Garten Getsemane (vgl. Mk 9, 2-10 par.; 14, 37-42 par.) und die Sprecherrolle des Simon Petrus (vgl. Mk 8, 27-30 par.; Lk 22, 31-34; Joh 21). Dennoch bleibt bestehen, daß die Jüngergemeinde sich nicht von den verschiedenen Funktionen der Jünger,

sondern von der Jesusbindung des einzelnen her definiert. Der *einzelne* bekennt seinen Glauben, unterzieht sich der Taufe, wird vom Geist erfüllt. Er stellt sich unter das Wort Gottes und hat Anteil am Herrenmahl. Er ist im Namen Jesu aufgerufen, die Geschwisterlichkeit und Solidarität mit allen zu üben. Das Volk Gottes ist aber in diesem Sinn eine offene Gesellschaft, die unterschiedliche Grade von Nähe und Ferne zuläßt.

Die Spannung von Individualität und Gemeinschaft sorgt auch dafür, daß bei aller Intimität, die der Jesusbindung des einzelnen innewohnt, die Jesusgemeinschaft – das Volk Gottes – ein sichtbares „Zeichen für die Nationen" (Jes 11, 10) ist. So steht am Anfang der Kirchenkonstitution die Aussage, die Kirche sei „gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts"(LG 1). Damit aber sucht die Kirchenkonstitution nach Zugängen zum „Mysterium der Kirche" (Kap.1).

II. „Leib Christi"

Die innigste Vereinigung mit Gott findet der Christusjünger in der Christusmystik, die bei Paulus nicht nur in den verschiedenen Formeln des „in Christus", sondern vor allem in Gal 2, 20 ihren zentralen Ausdruck findet: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir."

Wer aber in Christus lebt, ist Glied seines Leibes. So wird von hier aus „Leib Christi" zum wichtigsten Ausdruck der Christusvereinigung. Die Christusmystik, die sich mit dem Bild des Christusleibes verbindet, darf freilich nicht einseitig verstanden werden. „Mystisch" ist im Sinn der Vätertheologie zu verstehen. Dort aber ist es Adjektiv zu „Mysterion"/„Mysterium", das im Lateinischen seinen Widerhall im Adjektiv „sacramentale" findet. Das Geheimnis enthüllt sich im Sakramentalen, kirchlich konkretisiert in den Sakramenten der Kirche.

„Leib Christi" führt so in das Innerste der Christusbeziehung, ohne seinen Außen- bzw. Leibbezug zu verlieren. „Leib" ist keineswegs reine Metapher, sondern bezeichnet eine Wirklichkeit, die zwischen Innen und Außen vermittelt. Im Mittelpunkt des Kosmos der Sakramente steht das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Herrenmahl. Aus der in ihr gegebenen Gegenwart des Herrn lebt die Kirche, aus der Kommunion mit dem eucharistischen Herrn wachsen die Christusgläubigen zum Leib Christi, zur Kirche zusammen. Die in der Kommunion gegebene Christusgemeinschaft eröffnet die Christusmystik, in der sich der Herr und die Jünger in Erkenntnis, Freundschaft und Liebe begegnen. Liebe und Freundschaft aber sind zugleich Öffnung für andere Freunde, ja für alle Menschen, denen der Herr sich zuwendet.

Den stärksten Ausdruck hat das Kirchesein im existentiellen Vollzug im dritten Kapitel von Lumen gentium, das vom Bischofsamt handelt, gefunden:

„Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbindung mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. ... In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn ‚nichts anderes bewirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen'" (LG 26).

Wenn somit im Brechen des eucharistischen Brotes sich Anteilnahme am Leib Christi und Aufbau der Kirche als Leib Christi ereignet, hat das zur Folge, daß alle Glieder auf unterschiedliche Weise zum aktiven Aufbau der Kirche aufgerufen sind. Was der Mensch an Gnadengaben erhält, wird zur Einladung, diese im Dienst an der Kirche zu gebrauchen. „Leib Christi" nennt also den Wesenszug, der die Kirche als „Volk Gottes" auszeichnet: den Christusbezug [6].

III. Die vierfache Ausstrahlung

Fragen wir nun nach der Ausstrahlung der bleibenden, uns im auferstandenen Christus geschenkten Gottespräsenz, so kommen uns die vier im Glaubensbekenntnis von Nikaia und Konstantinopel aufgerufenen Wesenseigenschaften der Kirche zu Hilfe. Was wir hinsichtlich der Kirche glauben, ist aber aufs engste mit unserem Bekenntnis zum Heiligen Geist verbunden. Das Glaubensbekenntnis zur Kirche richtet sich konkret auf die lebendige Präsenz des Geistes, „der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht". Henri de Lubac hat darauf hingewiesen, daß wir korrekterweise nicht *an* die Kirche, sondern *die Kirche* glauben:

„Wir glauben, gemäß einer früh bezeugten Formel, an den Heiligen Geist, genauer an die Dreieinigkeit ‚in der Kirche', oder, wie Thomas es erklären wird, ‚an den Heiligen Geist, der die Kirche eint', oder ‚der die Kirche heiligt'. Indem wir sagen ‚ich glaube die heilige katholische Kirche', verkünden wir unsern Glauben nicht ‚an die Kirche', sondern daran, ‚daß Kirche ist', daß sie eine übernatürliche Wirklichkeit, eine Einheit ist und ihre besonderen Wesenszüge besitzt." [7]

Waren es im Apostolischen Glaubensbekenntnis nur zwei Merkmale – heilig und katholisch –, so sind diese in der Folgezeit um zwei erweitert. So werden heute der Kirche vier Wesensmerkmale zugesprochen, deren Reihung sich, wenn überhaupt, auf unterschiedliche Weise begründen läßt. Sie werden hier unter doppelter Rücksicht zusammengefaßt[8]: Als auf dem Glauben an den einen Gott begründete *Gemeinschaft in der Nachfolge Christi* ist die Kirche eins und apostolisch. Als *universales Heilszeichen* ist dieselbe Kirche heilig und katholisch.

Einheit

Geht man von der Vorordnung der theologischen Sicht vor der soziologischen aus, so hat die Einheit einen deutlichen Vorrang vor aller Vielheit. Auch wenn sich die Kirche, wie es LG 26 vortrefflich zum Ausdruck bringt, existentiell an vielen Orten verwirklicht, so ist sie im Hinblick auf den einen dreifaltigen Gott eins. Dieses innere Prinzip der Einheit benennt Eph 4, 2-6:

„Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. *Ein* Leib und *ein* Geist, wie euch durch eure Berufung auch *eine* gemeinsame Hoffnung gegeben ist; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist."

Die Teilhabe an dem einen Geist Christi läßt die Nachfolgegemeinschaft – pneumatologisch – teilhaben an der christologisch-theologischen Einheit im einzigartigen Verhältnis Jesu zu Gott, das in den beiden Worten „Vater" und „Sohn" seinen Ausdruck findet. Dem inneren Gesetz der Einheit – der Einheit des dreifaltigen Gottes – entspricht als äußeres Prinzip die Einheit der Kirche im einen Glauben, in der einen Hoffnung und Liebe, in der einen Taufe und dem einen Brot. In diesem einen Leib aber gibt es ein Ringen um Einheit in der Vielheit.

Das Thema der Einheit stellt sich neu, wo es um die verlorene Einheit der Christen geht und wo deren Einheit im Blick auf Pluralität und Pluralismus zu einem Lebensproblem wird. Denn einerseits überzeugen Zerrissenheit und Distanz zwischen Verwandten nicht – und wer wollte in Frage stellen, daß Christen Verwandte sind? Zum andern gibt es heute einen neuen Umgang mit der Pluralität – die Frage stellt sich: Haben nicht Unterschiede in sich auch einen positiven Wert? Hier verletzen Aussagen, die – ohne Diskussion – bestimmten Christengruppen – wie schon aus Dominus Iesus zitiert – das Kirchesein im eigentlichen Sinn absprechen. Dabei sind zwei Fragepunkte zu unterscheiden: das Kirchesein der verschiedenen sich „Kirche" nennenden Gemeinschaften von Christen, und das Verhältnis von Universal- und Lokalkirchen.

Apostolizität

Nachfolge Jesu bindet in eine doppelte Richtung. Verweist die Einheit der Kirche auf den einen dreifaltigen Gott, so fügt die Apostolizität die Kirche in die Erstreckung der Zeit und verpflichtet sie auf die Treue zum Ursprung. Insofern als die Kirche aber auf die Zukunft und das Ende hin orientiert ist, besagt die Treue zum Ursprung zugleich Treue auf dem Weg der Nachfolge, „bis Er kommt". Wie es das Wort selbst andeutet, zeigt sich dieser Grundzug der Kirche in der Rückbindung an die Apostel. Diese verkünden als Beauftragte Christi das

Evangelium. Daß aus einem Funktionstitel später ein Amtstitel wurde und dieser dann mit der sogenannten „apostolischen Sukzession" verbunden wurde, gehört zu jenen Punkten, die Anlaß zum Streit und zur Trennung innerhalb der einen Kirche geboten haben.

Grundlegend für die Apostolizität ist das apostolische Zeugnis. Zeugnis aber ist die Übersetzung von Martyrium, dem Einsatz des ganzen Lebens „bis aufs Blut". Inhalt der Bezeugung sind Tod und Auferstehung Jesu „um unseres Heiles willen". So aber löst sich die apostolische Weitergabe der apostolischen Tradition aus einer reinen Rückbindung an die Vergangenheit und erhält sie ein prospektives Moment im Dienst an der Zukunft der Menschheit. Am Ende der Gleichnisreden Jesu heißt es in Mt 13, 52: „Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Schatz Neues und Altes (‚nova et vetera') hervorholt."

Der Satz, in dem das Neue dem Alten vorangestellt ist, betont in gleicher Weise den apostolischen und den prophetischen Charakter der Bezeugung, also das Spannungsfeld, das sich zwischen der Bezeugung dessen, was geschehen ist, und der Bezeugung dessen, was um des Geschehenen willen sein soll, zwischen dem Schon und dem Noch-nicht auftut. Hier aber geht es um nichts anderes als um die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret um unseres Heiles willen heute. Damit kommen wir zu den beiden Wesensmerkmalen, die von Anfang an von der Kirche ausgesagt und bekannt worden sind.

Heiligkeit

„Heilige Kirche" besagt: die mit dem heiligen Gott durch Jesus Christus verbundene Gemeinschaft der Christusjünger. In gewissem Sinn verbindet uns das Attribut des Heiligen mit all jenen Religionen, die aus der Begegnung mit dem Heiligen erwachsen sind und leben. Jüdisch-christlich versteht sich die Heiligkeit stets von dem heiligen Gott, auf keinen Fall von irgendwelchen menschlichen Leistungen her. Gottes „Glanz" (hebr. „kabod", griech. „doxa") fällt dann auf alles, mit dem er in Berührung kommt. Dazu gehören sowohl die heilige Kirche mit ihren heiligen „Zeichen" wie die Menschen, die sich, von Gott berührt, als geheiligt bzw. als „Heilige" verstehen können. Wie weit diese Ausstrahlung Gottes trägt, zeigt Lumen gentium 12, wo von der Teilnahme des Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi die Rede ist und von der Gesamtheit der Gläubigen gesagt wird, daß sie „im Glauben nicht irren" („in credendo falli nequit") kann – eine Eigenschaft, die sich im übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes zeigt.

„Heilige Kirche" darf aber nicht mit dem Gegensatzpaar „Kirche der Heiligen/Kirche der Sünder" verwechselt werden. Das Attribut „heilig" für die Kirche

verhindert auch nicht die Bezeichnung „sündige Kirche". Weil die Sünden der Menschen in ihren Konsequenzen auch die Strukturen und Systeme, in denen sie leben, tangieren, kann – wie von der Erbsünde – auch von „struktureller Sünde" und von „sündiger Kirche" gesprochen werden. Diesem gelebten Widerspruch widerspricht der glaubende Mensch in seinem Bekenntnis zur heiligen Kirche bzw. zu dem in der Kirche präsenten heiligen Gott.

Katholizität

Die mit der Heiligkeit der Kirche gegebene Ausstrahlung aber betrifft die ganze bewohnte Welt und macht die Kirche zur „katholischen" Kirche. Das Wesensmerkmal „katholisch" ist ein Merkmal der ganzen Kirche und ist von ihrem Erstverständnis her keine Konfessionsmarke. Es muß daher vom Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche unterschieden werden. Es ist die extensive Wirkung der Heiligkeit Gottes in Welt und Geschichte, die die Katholizität der Kirche begründet. Ist die Fülle der Heiligkeit Gottes, die sich der Welt in der Menschwerdung Jesu Christi mitteilt, Ausdruck der inneren Katholizität, so besagt der Ausgriff auf alle Zeiten und Räume äußere Katholizität bzw. Universalität. „Katholisch" ist die Kirche in dem Sinn, daß sie in aller Wandelbarkeit im Grund genommen dieselbe ist und bleibt. Hier können wir dann sagen: Identität ist die Grundlage, Universalität die Folge der Katholizität.

Daß es nicht selten den Hang zur Vermischung gibt, läßt sich leider nicht leugnen. Peter Neuner hat darauf aufmerksam gemacht, daß das auch da der Fall ist, wo Dominus Iesus das Verständnis der im Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossenen Formel „subsistit in" bespricht. Im Abschnitt von Lumen gentium 8, wo diese Formel zu finden ist, kommt das Adjektiv „katholisch" dreimal vor. Zweimal bezeichnet es das Wesensmerkmal der Kirche, einmal die römische Kirche. Wichtig ist hier der Satz:

> „Diese Kirche (die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen – H. W.), in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in (lat. ‚subsistit in') der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen."

Wo nicht auf die Unterscheidung von Wesensmerkmal und Konfessionsbezeichnung geachtet wird, kommt es zu einer tautologischen Verwendung von „katholisch". Der historische Rückblick auf die Konzilsdiskussion zeigt aber, daß die Ersetzung des Prädikats „est" durch das „subsistit in" eine deutliche Einschränkung darstellt[9]. Die katholische Kirche des Glaubensbekenntnisses ist nicht

einfach identisch mit der *römisch*-katholischen Kirche und ihren Strukturelementen. Die Katholizität des Glaubensbekenntnisses greift vielmehr über das „Gefüge" der römischen Kirche hinaus, und sei es auch nur in „Elementen" der Heiligung und Wahrheit. Genau das aber scheint Dominus Iesus nicht mehr sagen zu wollen. In diesem Sinn vermag ich dem Eindruck vieler Theologen nicht zu widersprechen, daß sich in dieser Erklärung ein Rückschritt in Richtung auf ein vorkonziliares Selbstverständnis vollzogen hat.

IV. Die empirische Gestalt der Kirche

Die Kirche kennt neben den Momenten, die Gegenstand des Glaubensbekenntnisses sind und über Zeiten und Räume hinweg Geltung haben, eine allen Menschen zugängliche empirische Gestalt, die es wesentlich mit der Geschichte und den gesellschaftlichen Strukturen zu tun hat. Hier kommt es heute nicht selten zur Vermischung der Urteilskriterien. Wer mit den Kriterien der Gesellschafts-, Geschichts- und Kulturwissenschaft die Kirche bzw. die Kirchen bespricht, kommt aber nicht unbedingt zu denselben Einschätzungen wie die Theologie. Letztere aber bricht nicht da ab, wo die Kirche in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Gestalt weiterverfolgt wird. Die apostolische Tradition ist von Anfang an ein geschichtliches Geschehen. Es schließt die Entstehung und Weitergabe der Bibel ein, die Bestimmung der Subjekte, die hinsichtlich der Interpretation der Heiligen Schrift korrekt und autoritativ entscheiden und falschen Verständnissen Einhalt gebieten können, die Weitergabe der Zeichen des Heils, der Sakramente, in der Mitte die Feier des Herrenmahles. Hier ergibt sich dann eine doppelte Weggabelung.

Urteilskriterien

Die Verbindung der Kirchenkonstitution mit dem Gründungswillen Gottes vom alten hinüber in den neuen Bund führt dahin, daß auch bestimmte Momente der empirischen Kirchengestalt „göttlichen Rechts", nicht rein „menschlichen Rechts" sind. Wo das „ius divinum" in den geschichtlichen Wandlungsprozessen, die sich sowohl in der Gestalt und der Spendung der Sakramente als auch im Verständnis der Amtsträger, ihrer intellektuellen, spirituellen und sonstigen Voraussetzungen, zeigen, in das „ius humanum" bzw. „ecclesiasticum" wechselt, kommt es in dem Maß zum Streit, als verschiedene, sich „Kirche" nennende Gemeinschaften in Konkurrenz miteinander treten. Das „ius divinum" verliert da vollends seine Bedeutung, wo es in wissenschaftlicher Reflexion zwar referiert, nicht jedoch als normgebend eingesetzt werden kann, nämlich in den sogenannten „weltlichen" Wissenschaften.

Es sind also zwei Gründe, die zu den heftigen Reaktionen bis in die römisch-katholische Kirche hinein beitragen: erstens die Pluralität von getrennten Kirchen, die im Lauf der Kirchengeschichte aus unterschiedlichen Anlässen und Motiven entstanden sind und je für sich die Treue zum Ursprung reklamieren; zweitens die im Zustand der Trennung von Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft sich ergebende Sicht der Kirche von innen und außen. In dieser Situation wird die römisch-katholische Kirche, ob sie es will oder nicht, solange zu einer Kirche unter anderen, als andere auch für sich das Kirchesein in Anspruch nehmen. Der Streit um die Selbstverwirklichung der Kirche kann aber in der heutigen Weltsituation nicht mehr von einer Kirche für alle autoritativ entschieden werden. Vielmehr sind Argumente und Einladungen, diese zu prüfen, angefragt. Autoritative Entscheidungen in strittigen Fragen haben höchstens noch Bedeutung für die Mitglieder der eigenen Kirche. Bei Nichtmitgliedern provozieren sie Widerspruch und Einspruch, wenn nicht einfach Gleichgültigkeit und Nichtbeachtung.

Was hier gefordert wird, ist wissenschaftlich für die Bereiche der Exegese und der Kirchengeschichte weitgehend erfüllt. Dort werden heute Argumente und Forschungsergebnisse ausgetauscht. An das Lehramt der katholischen Kirche ergeht dann die Forderung, diese Argumente zu prüfen und in ihren eigenen Lehräußerungen die gegebenen Erkenntnisfortschritte zu berücksichtigen. In dem Maß, als das geschieht, kann umgekehrt das Lehramt von den Theologen verlangen, daß sie kritische Rückfragen hinsichtlich der Erkenntnisprinzipien stellen und die grundlegenden Glaubensaussagen in der Forschung nicht leichtfertig übergehen. Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit sind die beiden Seiten des theologischen Ethos.

Im folgenden lenken wir den Blick auf die beiden Punkte, die in Dominus Iesus 17 als maßgeblich für ein umfassendes Kirchenverständnis genannt werden: die apostolische Sukzession in Papsttum und Bischofskollegium, davon abhängig die „gültige Eucharistie".

Apostolische Tradition

In Dominus Iesus 16 heißt es: „Die Gläubigen *sind angehalten zu bekennen,* daß es eine geschichtliche, in der apostolischen Sukzession verwurzelte Kontinuität zwischen der von Christus gestifteten und der katholischen Kirche gibt."

Es wird dann die inzwischen berühmte „subsistit in"-Formel aus Lumen gentium 8 zitiert. Diese wird dahingehend erläutert, daß zwei Lehrsätze in Einklang gebracht werden sollen:

> „auf der einen Seite, daß die Kirche Christi trotz aller Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiter besteht, und auf der anderen Seite, ‚daß außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind'."

Fußnote 56 fügt hinzu, daß es nur eine einzige „Subsistenz" der wahren Kirche gebe. Daß die hier gesetzten Akzente nicht den Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechen, wurde bereits im Anschluß an Peter Neuner angemerkt. Hier ist dann auch die Rede von den „vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit" mit Hilfe der Kirchenkonstitution und des Ökumenedekrets genauer zu prüfen[10]. Wegweisend ist dabei der Satz aus der Ökumeneenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Ut unum sint" 11:

„In dem Maß, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig."

Der Streit, um den es in Dominus Iesus 17 geht, betrifft sodann die Vollständigkeit der apostolischen Weitergabe. Gegen das *„voll* nur in der katholischen Kirche weiterbestehen" gibt Medard Kehl zu bedenken, daß das Wort „plene" in Lumen gentium 8 nicht pauschal gebraucht wird, sondern die Vollständigkeit der sakramentalen Strukturelemente im Auge hat[11]. In diesem Zusammenhang sind die maßgeblichen Subjekte – im katholischen Verständnis Papst und Bischofskollegium –, sodann die diesen zugeordneten Vollzüge in der Kirche, zumal die Authentizität der Eucharistiefeier, zu beachten: Wie wird die Eucharistie verstanden, wer ist ihr authentischer Vorsteher? Ist es rechtens, daß die römische Kirche den Kirchen das wahre Kirchesein („Kirchen im eigentlichen Sinn") abspricht, auch wenn diese sich selbst als Kirche verstehen und bis in die Frage der apostolischen Tradition hinein in Übereinstimmung mit der „einen Kirche" leben? Hat nicht die Übereinstimmung in den zuvor genannten Punkten der Christusnachfolge – Gottesvolk, Leib Christi, Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität –, ausgedrückt im Ja zur einen Taufe im Namen des dreifaltigen Gottes und zur bleibenden Geistwirksamkeit, einen größeren Stellenwert als die Defizienzen, die aus Sicht der römischen Kirche bestehen? Es kommt hinzu, daß es in unseren Tagen eines ökumenischen Dialogs ein Ringen um die gemeinsame Subjektfindung in der kirchlichen Tradition gibt und daß Wort *und* Sakrament auch in reformatorischen Kirchen eine neue Wertschätzung erfahren.

In diesem Zusammenhang ist der Vorschlag Walter Kaspers hilfreich, der in einer Tübinger Vorlesung die in der Erklärung Dominus Iesus ausgesprochene Absage an das wahre Kirchesein der reformatorischen Kirchen dadurch aufhob, daß er von ihnen unter Verweis auf Kardinal Jan Willebrands von „einem neuen Typ von Kirchen"[12] sprach. Zugleich wies er mit Nachdruck das alte Konzept einer „Rückkehrökumene" zurück:

„Die These lautete: Die katholische Kirche ist die wahre Kirche Jesu Christi, deshalb ist Einheit nur als Rückkehr der anderen in den Schoß der katholischen Kirche möglich.

Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Konzept aufgegeben. Ausgangs- und Bezugspunkt ist nicht mehr die katholische Kirche, sondern die eine Kirche Jesu Christi. Sie ist freilich keine rein geistige Wirklichkeit. Sie ist geschichtlich konkret verortet; sie ‚subsistiert', wie das Konzil sagt, in der katho-

lischen Kirche, das heißt, sie ist in ihr konkret verwirklicht. Die Formulierung ‚subsistit in' im Unterschied zum zuvor gebräuchlichen ‚est' wurde gewählt, um deutlich zu machen, daß es außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche nicht nur einzelne Christen, sondern ‚Kirchenwirklichkeit' gibt."

Wenn freilich das, was in Dominus Iesus als Voraussetzung für wahres Kirchesein genannt wird, zur Korrektur im Verständnis der apostolischen Sukzession der Amtsträger führen muß und das damit gegebene Amtsverständnis die Grundlage dafür darstellt, daß die Eucharistie gültig gefeiert werden kann, dann ist erneut zu fragen, wieso es hier nicht doch um Umkehr bzw. Rückkehr zu den nach katholischem Verständnis ursprünglichen Auffassungen geht. Eine Rückkehrökumene ist da ausgeschlossen, wo die Kirche wieder Zukunftsvisionen aufzeigt. Dazu gehört wesentlich, daß Gemeinden der Zukunft tatsächlich eucharistiefähig bleiben und die römische Kirche die Gestalt des Vorstehers in den Zugangsbedingungen überprüft, die nicht dem „ius divinum", sondern dem Kirchenrecht unterworfen sind. Wo Not ist, sind auch ehrwürdige Traditionen in Frage zu stellen. Es könnte sonst sein, daß in Zentraleuropa die Versteppung des spirituellen Lebens bis zur Aufhebung kirchlichen Lebens fortschreitet. Gerade deswegen darf das Gespräch an dieser Stelle nicht aufhören.

Sinnvollerweise achten wir auch auf die Konsequenzen, die sich *binnenkirchlich* mit der Entwicklung eines Kirchenpluralismus verbinden. Damit wechseln wir zur Problemstellung Universalkirche, Lokalkirchen und Gemeinden.

Universalkirche – Lokalkirchen – Gemeinden

Leider kommt es auch hier immer wieder zu Vermischungen und Verwechslungen. Die eine Kirche ist für den empirischen Bereich nicht einfach mit der faktischen, im geschichtlichen Raum erscheinenden Universalkirche gleichzusetzen. Tatsächlich umfaßt die im Glaubensbekenntnis bezeugte eine Kirche beides, die Universalkirche und die Lokalkirchen. Genetisch-empirisch kann man sehr wohl behaupten, daß am Anfang eine Mehrzahl lokaler Aufbrüche gestanden hat, die Gemeindecharakter annahmen und im Miteinander den Verbund der einen universalen Kirche (lat. „communio ecclesiarum") bildeten. Schon im Neuen Testament finden sich beide Begriffe Kirche und Kirchen mit lokalen Benennungen [13]. Daß die Pluralität von Gemeinden bzw. Kirchen in der Folgezeit nach der Ausbildung von Strukturen rief, die die Einheit der Kirche gewährleisteten, ist nur zu gut zu verstehen.

In einer Zeit, in der die unterentwickelten Völker der Erde zur Mündigkeit erwachen, geht es um das Verhältnis von zentraler Leitung und lokalen Entfaltungen. Für die Kirchen bedeutet das: Wieviel Eigenständigkeit ist lokalen Kirchen bzw. Diözesen zuzugestehen, und wieviel muß dem Zentrum Rom und

den päpstlichen Leitungsgremien vorbehalten bleiben? Wieweit darf sich die Kirche in regionalen Strukturen wie Bischofskonferenzen usw. eigenständig organisieren, wieweit müssen regionale Entscheidungen in Rom zur Approbation vorgelegt werden? Es ist zum Beispiel nicht zu verstehen, daß den kirchlichen Organen vor Ort nicht größere sprachliche Kompetenz zugestanden wird als den Mitgliedern der römischen Kurie[14]. Und gibt es nicht im Gebet neben der Treue zu römischen Liturgietexten auch Gebete, die den konkreten Situationen einer Landschaft und einer Zeit besser entsprechen, weil sie in den Sprachen und Empfindungen einer bestimmten Kultur Ausdruck finden? Warum darf es nicht größere Freiheiten für das Gespräch von glaubenden Menschen mit dem lebendigen Gott geben? Fehlt es nicht doch oft an wirklichem Vertrauen? Nicht wenige Dokumente erscheinen von Angst diktiert zu sein. Es gibt nicht wenige Bischöfe, die das heute laut oder leiser zu bedenken geben.

In der Diskussion um das Verhältnis von Universal- bzw. Gesamtkirche und Lokalkirchen geht es zumeist weniger um genuin theologische als um praktische Fragen, um die Übersetzung der Vorschriften des Kirchenrechts in die Alltagssituationen, um die konkrete Gestalt des Papsttums als der obersten Leitungsinstanz der Kirche in ihrem Verhältnis zum Bischofskollegium, um die Macht der römischen Kurie und den Respekt vor den Bischöfen als den Entscheidungsträgern vor Ort. Es stellt sich erneut die alte Frage, ob Bischöfe nur untergeordnete Beamte des Papstes sind oder nicht vielmehr „iure divino" als Leiter ihrer Kirchen fungieren (vgl. DH 3112-3116).

Daß nichtkatholische Kirchen gerade angesichts der herausragenden Monopolstellung des römischen Papstes andere Wesenselemente der Kirche, zum Beispiel das synodal-kollegiale Element, überzeugender entfaltet haben, läßt sich ehrlicherweise kaum leugnen. Darauf ist schon deshalb hinzuweisen, weil die angeschnittenen Fragen bis heute vielseitig diskutiert werden[15]. Diese Diskussion ist auch als Antwort auf die in der Enzyklika Ut unum sint von Papst Johannes Paul II. geäußerte Bitte zu verstehen, mit ihm in ein Gespräch einzutreten. Die Unterscheidung von zeitbedingten, historischen Entwicklungen der Ämterstrukturen und unaufgebbaren grundlegenden Optionen, von Elementen „iuris divini" und Entwicklungen „iuris ecclesiastici" ist hier genauso zu beachten wie die Unterscheidung von Lehrverkündigungen des unfehlbar sprechenden Lehramts und solchen, die nur mit dem Anspruch des ordentlichen Lehramts vorgetragen werden. Der Verfall der Glaubenszucht in der Kirche läßt sich kaum dadurch aufhalten, daß der Anspruch der Verkündigung kirchenrechtlich-dogmatisch direkt oder indirekt überhöht wird.

Die Lokalkirchlichkeit verlangt aber nicht nur im allgemeinen größere Beachtung. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein hat die Kirche Europas und in gewissem Sinn Italiens mit Rom als der Hauptstadt den Lauf der Gesamtkirche bestimmt. Der Reichtum, der in der Vielfalt der Universalkirche liegt,

kommt nur langsam zum Tragen. Zu den wichtigsten Ereignissen des letzten Jahrhunderts gehörten die Einsetzung einheimischer Bischöfe, die Einrichtung einheimischer Bischofskollegien und damit die Umwandlung von Missionsgebieten in junge lokale Kirchen, eine stärkere Internationalisierung der römischen Kurie, schließlich die epochemachende Wahl Papst Johannes Pauls II.

Unabgeschlossen aber ist der Prozeß, der der Vielfalt der Kirche in den lokalen Kirchen und Kulturen gesamtkirchlich Raum gibt und die Unterscheidung von europäischer und katholischer Kirche nachdrücklicher gestattet und fördert. Was für die Zukunft der Gestaltung liturgischer Texte kritisch angemerkt wird, gilt auch für das Verhältnis der Kirche zu Kultur und Kulturen [16].

Kirche als „Communio"

In nachkonziliarer Zeit hat theologisch ein Begriff immer mehr an Profil gewonnen: „Communio", Gemeinschaft. Die entscheidenden Momente finden sich neutestamentlich in 1 Joh 1, 3:

„Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist."

Die Communio-Ekklesiologie ist nach Joseph Ratzinger von innen her von einer eucharistischen Ekklesiologie getragen. Auch hier kommt es freilich in dem Maß zur Verflachung und Horizontalisierung, als Gott ausgelassen und am Ende nur noch über Kompetenzverteilungen verhandelt und gestritten wird. Freilich erweist sich der Streit um Universalkirche und Lokalkirchen umgekehrt als wenig hilfreich, wenn die Diskussion praktischer bzw. pastoraler Fragen auf die theologisch-spekulative Ebene verschoben und notwendige Reformen dadurch verhindert werden. Die eine Kirche Jesu Christi, zu der wir uns bekennen, betrifft beide Institutionsformen: die Universalkirche und die Lokalkirchen, wobei es keine Universalkirche außerhalb der Lokalkirchen gibt. Die Universalkirche ist institutionell nichts anderes als das die Lokalkirchen verbindende Band. Sie sollte aber nicht einfach mit der einen Kirche Jesu Christi identifiziert werden, zumal die Spuren der einen Kirche über den Raum der Papstkirche hinaus auch überall dort auftreten, wo Menschen sich zur Nachfolge Jesu bekennen und diese sich auch in den wichtigsten institutionellen Elementen, in der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Spendung der Sakramente, zumal der Eucharistie, zu erkennen gibt.

Denn das ist die Kirche Jesu Christi: Communio aus dem Hören des Wortes Gottes und aus dem Herrenmahl; Communio in der Gegenwart des Geistes durch Jesus Christus mit dem einen Gott Jesu und unserem Vater; von dort her

Communio mit den an Christus Glaubenden und das in Offenheit für alle, für die Christus gelebt hat und gestorben ist, mit allen, die in ihm eingeladen sind in Gottes Reich – auch wenn sie in der Empirie menschlicher Geschichte von Zweideutigkeiten und Zwiespältigkeiten nicht frei ist und Mängel, Verletzungen und Unvollkommenheit zeigt. In dem Maß, in dem die Bindung an den lebendigen Gott in der Kirche nicht abreißt, kann die Kirche zwar absterben, wo der Glaube in Menschen stirbt, doch als von Gott gerufenes Volk und als lebendiger Leib Christi kann sie nicht untergehen, solange der Geist in ihr nicht erlischt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche u. Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in dieser Zs. 218 (2000) 795-804; zuvor J. Ratzinger, Die große Gottesidee „Kirche" ist keine Schwärmerei, in: FAZ, 22. 12. 2000.

[2] Vgl. zur ökumenischen Belastung P. Neuner, Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation, in dieser Zs. 218 (2000) 723-737.

[3] G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Freiburg ^{2}1983) 13.

[4] Vgl. dazu meinen ekklesiologischen Ansatz in: Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn ^{3}2000) 376-416.

[5] Zur Grundlegung dieses Begriffes vgl. ebd. 335 f.

[6] Vgl. dazu Art. Leib Christi II. (H. Jorissen), in: LThK^{3}, Bd. 6, 771 ff.

[7] H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung (Einsiedeln 1968) 24; vgl. Waldenfels (A. 4) 329 f.

[8] Vgl. zum folgenden Waldenfels (A. 4) 332-342.

[9] Vgl. Neuner (A. 2) 728-731; M. Kehl, Die eine Kirche u. die vielen Kirchen, in dieser Zs. 219 (2001) 9 ff.; auch P. Knauer, Die „katholische Kirche" subsistiert in der „katholischen Kirche". Zur ökumenischen Tragweite von Lumen Gentium 8.2, in: „Den Armen eine frohe Botschaft", hg. v. J. Hainz u. a. (FS F. Kamphaus, Frankfurt 1997) 153-167.

[10] Vgl. Neuner (A. 2) 730 f.

[11] Vgl. Kehl (A. 9) 9, 11.

[12] Vgl. W. Kasper, Situation u. Zukunft der Ökumene. Der deutschen ökumenischen Theologie täte eine „Osterweiterung" gut, in: FAZ, 24. 1. 2001; auch sein Interview: „Keine Änderung der Ökumene-Politik Roms", in: Die Furche, 1. 2. 2001.

[13] Vgl. Waldenfels (A. 4) 331 f.; im übrigen Art. Kirche I. (K. Kertelge), in: LThK^{3}, Bd. 5, 1453-1458.

[14] Vgl. dazu die „Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie" vom 28. 3. 2001 über den Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe von Büchern der römischen Liturgie; dazu: R. Kaczynski, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in dieser Zs. 219 (2001) 651-668.

[15] Vgl. neuerlich J. R. Quinn, Die Reform des Papsttums (Freiburg 2001).

[16] Vgl. Art. Kirche u. Kultur (H. Maier u. K. Hilpert), in: LThK^{3}, Bd. 5, 1487-1492. Es ist nicht ganz zu verstehen, warum dieser Artikel, der die Inkulturation der Kirche in die Welt betrifft, nicht in den Kirchenartikel integriert worden ist.

Gottfried Leder

Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie

Anmerkungen zu einem notwendigen Dialog

Wer in der gegenwärtigen Phase der innerkirchlichen Entwicklung versuchen will, den Diskussionen um das Verhältnis von Kirche und Demokratie ein wenig näher nachzugehen, läßt sich offenbar noch immer auf ein höchst ambivalentes Unternehmen ein. Zunächst versteht es sich, daß es unmöglich ist, einen ganz außerhalb der erkennbaren Meinungsverschiedenheiten und Streitfragen liegenden Standpunkt zu gewinnen, von dem aus man dann als scheinbar nicht involvierter und vorgeblich „neutraler" Beobachter die vorgebrachten Argumente analysieren und dann vielleicht doch von einer gleichsam „höheren Warte" aus auch bewerten könnte. Es gibt diesen vorgeblich objektiven Standpunkt in dieser Sache nicht. Partizipatorische Eingebundenheit in die Diskussion mit allen Folgen ist unausweichlich.

Zudem hat jeder Versuch einer *Verhältnis*bestimmung, bei dem die *Kirche* in ihrer *Relation* zu einer *anderen* Größe betrachtet werden soll, ja eigentlich eine halbwegs abgeschlossene Antwort auf die ekklesiologische Grundfrage bereits zur Voraussetzung. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind aber auf die Frage nach dem Wesen der Kirche – mindestens – zwei zwar untrennbar zusammenhängende, aber doch auch durchaus unterscheidbare Elemente einer Antwort verfügbar, die einerseits keineswegs beliebig zur freien Auswahl stehen, anderseits aber auch offenkundig nicht schon bruchlos miteinander vermittelt sind. Das ist heute im Grund genommen unbestritten[1]. Damit ist ein erstes Dilemma offenkundig: Welche Dimension der Wirklichkeit von Kirche ist jeweils von wem vorrangig in den Blick genommen, wenn über das Verhältnis von Kirche und Demokratie gesprochen wird? In ihrer *normativen* Version lautet die Frage folgerichtig weiter, welche Dimension der Wirklichkeit von Kirche denn nun bei dieser Diskussion *vorrangig* in den Blick genommen werden *sollte*. Dann aber werden die jeweiligen Antworten endgültig nicht mehr unabhängig von den je eigenen Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen in und mit der Kirche erfolgen. Sie werden also in hohem Maß subjektiv und keineswegs allein aus dem *ursprünglichen* Objekt des Nachdenkens – nämlich eben dem *Verhältnis* von Kirche *und* Demokratie und *seiner* Betrachtung – abgeleitet sein; ein erkenntnistheoretischer „circulus vitiosus" also?

Darüber hinaus wird jeder, der sich an dieser Diskussion um das Verhältnis von

Kirche und Demokratie beteiligt, auch seine eigenen Vorstellungen von Begriff und Sache der *Demokratie* in sie einbringen. Aber es macht natürlich einen gravierenden Unterschied, ob man mit dem Begriff der Demokratie vorrangig den Gedanken verbindet, daß Demokratie vor allem eine bestimmt strukturierte Methode der *Ordnung* und *Begrenzung* von – in großen Institutionen unvermeidbarer – *Herrschaft* ist[2], oder ob Demokratie vorrangig oder gar ausschließlich als eine alles durchdringende *Lebensform* verstanden wird[3]. In jedem Fall aber bleiben die Demokratievorstellungen der einzelnen Beteiligten von individuellen Erfahrungen und Vorlieben mitbestimmt und somit ebenfalls subjektiv.

Noch eine weitere Komplikation ist zu bedenken. Jede schon vorab genommene Option – zugunsten eines bestimmten Verständnisses von Kirche oder aber auch zugunsten eines bestimmten Verständnisses der Demokratie – kann schon die *Wahrnehmung* des je anderen Teilobjekts unseres Nachdenkens beeinflussen. Je unbeirrbarer eine solche Option bereits vorab genommen worden ist, desto geringer dürfte die Chance sein, daß die eigenen Auffassungen selbst durch ein starkes Argument noch wirksam tangiert und vielleicht sogar verändert werden könnten.

Und schließlich: Welchen Einfluß werden persönliche Verankerungen und das Eingebundensein in Institutionen und Ämter auf die Stellungnahmen der einzelnen Diskutanten haben? Gibt es hier möglicherweise Asymmetrien: bei der Neigung oder auch bei der – wirklichen oder vermeintlichen – Verpflichtetheit zu eher apologetischen oder zu besonders aggressiven Argumentationsweisen? Kräftige antikirchliche Affekte, wie sie sich ja durchaus gelegentlich bei demokratischen Politikern finden lassen, wären doch wohl von anderer Beschaffenheit und Qualität als die Bedenken, die ein kirchlicher Amtsträger gegen die simple Übertragung demokratischer Prinzipien auf kirchliche Strukturen vorträgt. Und wäre ein wirklicher antidemokratischer Vorbehalt bei einem Kirchenfürsten nicht ebenfalls von gänzlich anderer Beschaffenheit und Qualität als etwa die kritische Anfrage eines demokratischen, aber außerhalb der Kirche stehenden Publizisten an das kirchlich-amtliche Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt, wie es beispielsweise in Aussagen des Konzils und in anderen lehramtlichen Äußerungen zum „Weltauftrag" der Laien deutlich wird und die Relation zwischen Kirche und Demokratie ja durchaus berührt?

Über all dem wird man dann letztlich die ganz normalen Bürger nicht außer acht lassen dürfen, die sich ihrer Kirche oft nicht nur zugehörig, sondern auch eng verbunden fühlen und zugleich in einer alles in allem gut funktionierenden freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie leben: Was an der Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Demokratie werden sie für wichtig halten? Welche Argumente werden ihnen als selbstverständlich oder aber auch als völlig unverständlich erscheinen, mögen sie von wem auch immer ins Spiel gebracht sein? Und welche Folgerungen werden sie jeweils für sich aus allem ziehen?

Die alte Frage ist noch immer offen

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie ist nicht eben neu. Dabei war die Geschichte der von kirchlicher Seite gegebenen Antworten gelegentlich verwirrend und schmerzlich, manchmal auch nicht frei von Peinlichkeiten. Lange hat sich in diesen Antworten die Überzeugung widergespiegelt, daß eine „Regierungsform", die von den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit geprägt sei, auch einer Politik der Religions- und Kirchenfeindlichkeit verpflichtet sein müsse. Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts haben der Beitrag der westlichen Demokratien zur Niederschlagung der nationalsozialistischen Terrorherrschaft und das folgende Aufblühen der christlich-demokratischen Bewegungen und ihrer Parteien in Europa in den meisten demokratischen Staaten zu einer Art von „Friedensschluß" geführt. Für unser Land erlaubt und wünscht die Verfassung ein Verhältnis von Kirche und demokratischem Staat, das bei klarer Anerkennung der wesensmäßigen Verschiedenheit wechselseitigen Respekt und vielfältige Formen unvoreingenommener Kooperation ermöglicht. Auch der Kirche hat das zum Vorteil gereicht.

Dennoch ist die alte Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie weiterhin offen, und vermutlich ist sie schon lange nicht mehr so offen gewesen wie zur heutigen Zeit. Zum einen ist die Kirche ja eben nur *eine* der beiden Größen, nach deren Verhältnis zueinander gefragt ist. Und nicht nur sie hat ihre Geschichte und kommt dabei zu neuen Einsichten. Auch die Demokratie und das Selbstverständnis ihrer Verfechter wandeln sich und haben ihre Geschichte, zu der auch die Erfahrungen gehören, die sie in der Kirche oder mit der Kirche gemacht haben und weiterhin machen. Gerade im medialen Zeitalter sind die Mitglieder der Kirche auf den Foren dieser Diskussion also keineswegs allein, und es ist deshalb umso nachteiliger, wenn einzelne ihrer – von manchen Medien offensichtlich gerade deshalb besonders gern in Anspruch genommenen – Repräsentanten dann dort gelegentlich eine der Sache der Kirche eher abträgliche Figur machen.

Jedenfalls könnte jener „Friedensschluß" sehr schnell von neuem in Frage gestellt werden. Manche Signale aus Politik und Gesellschaft sollten nachdenklich machen. Gerade in der Bundesrepublik Deutschland könnte der verfassungsrechtliche Regelungsbestand des „modus vivendi" zwischen dem demokratischen Staat und den Kirchen schnell erneut in die Diskussion gezogen werden. Sogar Aktivitäten aus der Mitte der Kirche könnten dazu beitragen[4]. Von interessierter Seite wird das Ziel eines solchen Aufbrechens der Verfassung freilich wohl eher auf indirektem Weg angesteuert werden. Aber das mindert die Gefährlichkeit dieser Perspektive nicht, zumal die Kirche in Deutschland ja bei einer Reihe schwieriger Probleme vor der Frage steht, wie sie sich in der manchmal nicht restlos auflösbaren Spannung zwischen einer ohne Abstriche vertretenen prinzipienverpflichteten Haltung ei-

nerseits und einem Verhalten anderseits entscheiden soll, das sich *auch* von der *Durchsetzbarkeit* der eigenen Prinzipien mitbestimmen lassen und die Chance wahren will, auch zukünftig noch auf Entwicklungen in der säkularen Gesellschaft Einfluß nehmen zu können[5].

Die Unbefangenheit, mit der das Bundesland Brandenburg seit Jahren mit der Verfassungslage im Hinblick auf den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen umgegangen ist, läßt wenig Gutes ahnen. Daß das Bundesverfassungsgericht ein knappes halbes Jahrzehnt gebraucht hat, um über die einschlägigen Verfassungsbeschwerden wenigstens in eine mündliche Verhandlung einzutreten, hat es manchmal mühsam gemacht, den Gedanken abzuwehren, daß das in der Wirkung doch eigentlich schon einer Art von Rechtsschutzverweigerung gleichkomme[6]. Die Kritik am System der Kirchensteuer wird uns in den nächsten Jahren gewiß dauerhaft begleiten – es sei denn, ihr Aufkommen sänke so stark, daß das Thema für die Kritiker an Reiz verlöre. In der nun endlich unvermeidlich gewordenen großen gesellschaftlichen Debatte über die Grenzen des menschlichen Dürfens auf dem Feld der Biowissenschaften könnte die Kirche erneut in eine konfliktträchtige Spannung zu den Meinungs-, Willens- und Entscheidungsstrukturen des demokratischen Gemeinwesens geraten, wenn sie diese nicht sorgfältig interpretiert oder gar bedingungslos ignoriert. Es ist wahr, daß wir nicht alles dürfen, was wir könnten. Aber im Hinblick auf diese Strukturen können wir, die Glieder der Kirche, manchmal auch noch nicht alles, was wir als Bürger dieses Staates längst können müßten und auch dürften.

Notwendigkeit und zentraler Gegenstand innerkirchlicher Diskussion

Die These von der wesensmäßigen Verschiedenheit von Kirche und Demokratie bleibt unbestritten. Tatsächlich geht es ja auch viel entscheidender um die Frage, welche Folgerungen daraus zu ziehen sind und welche Folgerungen daraus *nicht* gezogen werden können. Dies vor allem ist notwendiger Gegenstand einer sinnvollerweise vorrangig *innerkirchlichen* Diskussion. Einmischungen von außen gibt es natürlich. Aber die ersten Akteure in ihr – oder besser: die eigentlichen Partner in diesem Dialog – müssen die Glieder der Kirche selbst sein. Sie sind die zuerst Betroffenen und die zuerst Gefragten. Denn die zunächst abstrakte Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie formt sich zuallererst für sie schließlich in die sehr konkrete Frage um, ob und inwieweit ihre Kirche sich Elementen der Demokratie bzw. des Demokratischen stärker öffnen könnte, dürfte, sollte oder müßte. Exakt dies muß jedenfalls viel eher Gegenstand dieser notwendigen Diskussion sein, als ein krudes und wenig reflektiertes Begehren, weltliche Strukturen institutioneller Art linear auf die Kirche zu übertragen. Die Abwehr solchen Begehrens kann jedenfalls nicht länger von einer Antwort auf jene konkrete und entscheidende Frage entbinden.

Denn auch diese konkrete Frage ist ja nicht eben neu. In Deutschland jedenfalls hatte das bekannte und zeitweise vielzitierte „Dialogpapier" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken[7] schon 1991 und nicht zum ersten Mal[8] nachdrücklich auf jenen innerkirchlichen Problemstau hingewiesen und – womöglich zu vornehm – nach Möglichkeiten der Abhilfe gefragt. Unzweifelhaft ist, daß dieser Problemstau später auch die „Kirchenvolksbegehren" in Österreich, Deutschland und der Schweiz mit ausgelöst hat. Offensichtlich gab es zwischen dem Dialogpapier und dem Kirchenvolksbegehren in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht deutliche Unterschiede. Aber dreierlei war und ist beiden Bekundungen doch gemeinsam: Glieder der Kirche richten kritische Anfragen an ihre Kirche und ihr institutionelles Erscheinungsbild. Sie sind dabei – zumindest ganz überwiegend – zuallererst von der Sorge um ihre Kirche bestimmt. Und bei ihren Anfragen und Forderungen geht es in der Mehrzahl deutlich um Aspekte des Verhältnisses von Kirche und Demokratie.

Gerade unter diesem Aspekt ist das kleine, aber für den Stand und die Erfolgsaussichten dieser innerkirchlichen Diskussion in mancher Hinsicht doch sehr kennzeichnende Bändchen[9] zweier bedeutender Autoren zu begrüßen, das kürzlich erschienen ist. Sein Titel scheint unser Thema zwar zunächst ganz auf den Problemaspekt „Demokratie in der Kirche" und deren „Möglichkeiten und Grenzen" zu fokussieren. Aber auf fast jeder Seite wird deutlich, daß *Kirche in der Demokratie* nicht weniger über ihre Möglichkeiten und deren Grenzen nachzudenken hat. Auch bieten die beiden Autoren Joseph Ratzinger und Hans Maier natürlich Gewähr dafür, daß sehr wohl *beide* Dimensionen des *Verhältnisses von Kirche und Demokratie* ihre Berücksichtigung finden.

Das kleine Buch hat freilich seine Geschichte, die für das Verständnis der ganzen Diskussion und die Einschätzung der in ihr erreichten Fortschritte von großer Bedeutung ist. Es ist schon vor mehr als 30 Jahren, im Herbst 1970, zum ersten Mal erschienen und machte damals die beiden im gleichen Jahr auf einer Tagung der „Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands" gehaltenen Hauptvorträge einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. Der Erfolg war ungewöhnlich groß, und schon bald hat das Buch auch in allen großen europäischen Sprachen vorgelegen. Für die jetzige Neuauflage haben beide Autoren ihre Aussagen von damals nun im Abstand von drei Jahrzehnten mit eigenen Kommentaren versehen. Das ermöglicht es, nicht nur ihre damaligen, sondern nun auch ihre gegenwärtigen Positionen miteinander zu vergleichen. Besonders interessant ist es freilich, auch die Entwicklungen zu beobachten, die sich bei beiden Autoren im Hinblick auf ihre je besondere Art der Wahrnehmung einschlägiger Problembestände und deren schließlicher Beurteilung vollzogen haben.

Joseph Ratzinger, nun Kardinal und Präfekt der Kongregation für die Glaubenlehre, mußte, so schreibt er zu Beginn seines jetzigen Kommentars, „zu seiner Überraschung feststellen", daß er „alles damals Gesagte auch heute noch so ver-

trete“[10]. Allerdings sei es notwendig, den damaligen Beitrag „fortzuschreiben“: in unserer Gesellschaft habe sich das Demokratieverständnis weiterentwickelt, und „unser Staatswesen“ sei wegen der europäischen Integration und der Globalisierung „für Verständnis und Vollzug von Demokratie vor neue Fragen gestellt“[11]. Im Hinblick auf die Kirche verweist der Kardinal auf den CIC von 1983, der „eine Reihe von Regelungen“ enthielte, „die unser Problem betreffen.“ Darüber hinaus seien nun „Erfahrungen in Anschlag zu bringen, die wir inzwischen mit ‚demokratischen‘[12] Organen in der Kirche – besonders Räten und Synoden – haben machen können“[13].

Von neuem offene Fragen

In mehrfacher Hinsicht lassen diese Aussagen kritisches Nachfragen angezeigt erscheinen, das freilich um so mehr als erlaubt gelten muß, als hier ja doch mit einem hohen autoritativen Anspruch Position bezogen wird. Es betrifft zum einen die Weiterentwicklung des Demokratieverständnisses in unserer Gesellschaft und das Problem, ob und in welcher Weise diese Weiterentwicklung auch in das kirchliche Verständnis von Demokratie bereits hineingewirkt hat oder doch vielleicht hineinwirken sollte. Analoges gilt aber auch für die Aussage, daß „unser Staatswesen durch die voranschreitende Einbindung in europäische Institutionen und durch den Prozeß der Globalisierung für Verständnis und Vollzug von Demokratie vor neue Fragen gestellt“ sei. Denn eben diese Entwicklungen lassen ja durchaus auch für die Kirche hier „neue Fragen“ entstehen[14], und es lohnt die Überlegung, ob denn die erwähnten, im CIC/1983 getroffenen Regelungen auf diese neuen Fragen schon angemessen antworten.

Daß das neue Kirchenrecht eine hinreichende Umsetzung des ekklesiologischen Ergebnisses des Zweiten Vatikanums gebracht habe, wird ja durchaus mit starken Argumenten problematisiert. Das aber führt unmittelbar zu der weiteren Frage, wer denn genau das Subjekt jener „Erfahrungen“ ist, die „wir in der Kirche“ inzwischen mit „demokratischen“ Organen gemacht haben – und warum der Autor, wenn es sich bei diesen Organen besonders um „Räte und Synoden“ handelt, „demokratisch“ hier in Anführungszeichen gesetzt hat. Sind dies Erfahrungen *der Kirche,* also aller oder doch jedenfalls sehr vieler ihrer Mitglieder? Da es hier nicht um Glaubenswahrheiten, sondern um empirisch ermittelbare Fakten geht, kann die Frage nach erkennbaren Mehrheitsverhältnissen ja nicht unerlaubt sein. Oder handelt es sich eher um Erfahrungen einzelner oder auch vieler *in der Kirche,* die ja dann aber gewiß nicht ohne weiteres auch schon als Erfahrungen *der Kirche* interpretiert werden dürften – und zwar selbst dann nicht, wenn es sich um die Erfahrungen von Amtsinhabern handelt?

Diese Fragen sind freilich wohl vor allem deshalb etwas heikel, weil der Leser bei der Deutung des Hinweises auf „Räte und Synoden" mit diesen das Wort *demokratisch* hier einrahmenden Anführungszeichen ganz und gar allein gelassen wird: Sind diese Anführungszeichen nun eher ironisch gemeint, weil Räte und Synoden nach der Meinung des Autors ja eigentlich noch nicht sehr viel mit Demokratie zu tun haben, oder sollen sie gerade denen, die das Fehlen demokratischer Strukturen oder Verfahrensweisen in der Kirche beklagen, die Grundlosigkeit ihrer Klagen vor Augen führen? Das verbleibt ganz und gar im Ungewissen.

Zwar verweist der Kardinal bei der Frage, ob und welche „Elemente von Demokratisierung in der Kirche der letzten dreißig Jahre zu finden sind", zu allererst positiv auf „die Rätestrukturen von der Pfarrei über das Dekanat und die Diözese" sogar bis hinauf zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie auf die Gemeinsame Synode von Würzburg und die seitdem einberufenen Diözesansynoden. Wenn man wie der Autor „Strukturen breiter Beteiligung an gemeinsamer Willensbildung und an gemeinsamer Verantwortung für ein Sozialgebilde" als „Wesen von Demokratisierung"[15] ansehen will, könnte jene Aufzählung zunächst durchaus als folgerichtig akzeptiert werden. Freilich muß dann das wichtige Element einer breiten Beteiligung direkter oder indirekter Art auch an der schlußendlich verbindlichen *Entscheidungsfindung* aus der Demokratie-Definition noch ausgespart bleiben. Denn die Beschlüsse der Laienräte auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene stehen ja, soweit sie nicht rein weltlich-praktische Fragen betreffen, fast noch überall und immer unter einem Vetorecht des Amtsträgers, weil das kirchliche Leitungsverständnis das nicht anders zuzulassen scheint.

Für die Gemeinsame Synode von Würzburg war die Prärogative der Bischöfe auf der partikularrechtlichen Ebene in deren Statut geregelt, und vom Schicksal der von der Würzburger Synode nach Rom gerichteten Voten soll hier erneut geschwiegen werden. Schließlich regeln für alle Diözsansynoden, die seitdem in Deutschland stattgefunden haben, die Canones 460-468 des CIC/1983 hinreichend klar, daß der Diözesanbischof als „einziger Gesetzgeber" die alleinige Entscheidungshoheit hat[16].

Mit diesen Hinweisen sind natürlich weder die Legitimität noch die Sinnhaftigkeit noch der Nutzen von Rätestrukturen und Synoden bestritten. Ganz im Gegenteil: Die Intensivierung synodaler Strukturen und die Kräftigung ihrer Kompetenzen wird zurecht und mit guten Gründen als ein zukunftsweisendes Konzept für unsere Kirche angesehen[17], und eine immer wieder erneuerte Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens mit ihren alle Beteiligten in die Pflicht nehmenden Implikationen könnte das Ansehen der Kirche im Innern und nach außen ganz gewiß nur stärken[18]. Aber es bleibt doch die Frage, wie weit es Sinn ergibt, die in der Kirche existierenden, für synodale Strukturen typischen Organe

und deren Kompetenzen als Hinweis darauf anzuführen, daß es doch eigentlich um die Demokratie in der Kirche gar nicht so schlecht bestellt sei. Wenn ein solcher Hinweis ernst gemeint ist, ist er jedenfalls dann nur sehr bedingt beweistauglich, wenn Demokratie, wie es aber eben sinnvoll ist, zuallererst als eine bestimmte Art und Weise der Legitimierung, Ausübung und Kontrolle von Herrschaft verstanden wird. Sollten jene vorhin bereits mehrfach angesprochenen Anführungszeichen aber doch einen ironisierenden Sinn haben, so wäre das ein weiteres Indiz dafür, daß die Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Demokratie noch immer in mehrfacher Hinsicht an begrifflichen Unschärfen leidet, die überdies die fatale Nebenwirkung haben, daß die eigentlich zur Debatte stehenden konkreten Probleme eher verschleiert als klar definiert werden und daß es so leicht bleibt, einer als unangebracht erscheinenden Frage durch eine entsprechende Umdeutung ihrer Kernbegriffe auszuweichen.

Gegen „religiöse Übersteigerungen"

Völlig zurecht hatte Ratzinger übrigens selbst schon vor 30 Jahren auf diese Problematik hingewiesen. Er hatte zum einen darauf aufmerksam gemacht, daß die „Demokratisierungsdebatte" wegen der unbedingten Ansprüche, die eine bestimmte Denkrichtung in sie einbringe, bereits „entschieden über eine Debatte der Frage nach der zweckmäßigsten Form öffentlicher Institutionen hinausgewachsen"[19] sei. Das traf damals – und trifft vielleicht auch noch heute – gewiß auf manche Autoren zu. Aber der Vorwurf, daß der Demokratiebegriff „vor allem durch eine ideologische, ja religiöse Übersteigerung zu einer neuen Heilslehre verfälscht"[20] worden sei, war schon damals nicht verallgemeinerbar, und er würde heute die Substanz der innerkirchlichen Diskussion um das Verhältnis von Demokratie und Kirche eindeutig verfehlen. Denn es ist ja im Grund genommen vielfach gerade die Frage nach der zweckmäßigsten Form öffentlicher Institutionen, die in dieser Diskussion auch im Hinblick auf die Kirche gestellt wird, und zwar in der Regel durchaus *ohne* jede religiöse Überhöhung und „unterhalb" einer Argumentationsebene, auf der unbedingte Ansprüche gestellt werden könnten.

Aber diese Frage nach der zweckmäßigsten Form öffentlicher Institutionen scheint ja manchmal selbst dann als unerwünscht zu gelten, wenn sie von einem in seiner Kirchentreue völlig unbezweifelbaren Autor und zudem noch ohne jede Bezugnahme auf die Demokratisierungsproblematik gestellt wird. Als Hans Maier vor kurzem in einem wie gewohnt substanzreichen Aufsatz für eine institutionelle Reform der Kurie in Rom eintrat[21], wurde die Kritik eines führenden Kirchenrechtlers an seinen Thesen mit der Überschrift „Noch nie in Rom gewesen?"[22] versehen.

Gegen eine Verabsolutierung des Mehrheitsprinzips

Die eigentümliche Unschärfe, mit der mit zentralen Begriffen unserer Diskussion umgegangen wird, dauert jedoch nicht selten weiter an. In der Fortschreibung seiner Thesen hat Kardinal Ratzinger seine Bedenken gegen eine stärkere Berücksichtigung demokratischer Strukturelemente auch in der Kirche jetzt vor allem an der „Gefahr" festgemacht, daß „die vielschichtige Wirklichkeit Demokratie mit einem der Instrumente ihres Vollzuges verwechselt und praktisch mit der Anwendung des Mehrheitsprinzips gleichgesetzt" werde[23]. Daß eine solche Verwechslung vorkommen mag, kann unbestritten bleiben; typisch für die ernstzunehmende innerkatholische Diskussion wäre sie keinesfalls. Darüber, daß das Mehrheitsprinzip letztlich auf den „dem Spiel der Mehrheit entzogenen moralischen Grundwerten" beruht, „die den Rahmen für die Anwendung des Mehrheitsprinzips abgeben" [24], gibt es keinen Dissens, auch wenn natürlich festzuhalten bleibt, daß es sich in unserer Demokratie bei diesen Grundwerten weithin zugleich um *Rechts*werte handelt. Zu ihnen gehören in der Tat „Menschenrechte, die nie zur Debatte stehen können" [25], und in unserem Land ist sogar noch manches mehr von Verfassung wegen der Mehrheitsentscheidung entzogen. Daß Demokratie „Abstimmung über das Abstimmbare" [26] bedeute, daß es folglich auch Nicht-Abstimmbares gibt und daß dieses dann eben gerade nicht einer Mehrheitsabstimmung unterworfen werden könne, ist aber alte Erkenntnis und zu bewahrender Konsens.

Das Thema, um das es *eigentlich* geht, kann aber mit der Warnung vor einer Gefahr, die in der Realität nicht wirklich bedrohlich gegeben ist, noch nicht hinreichend getroffen sein. Wohl deshalb weist Kardinal Ratzinger dann selbst darauf hin, daß, „wer von Demokratisierung der Kirche spricht, nicht einlinig nur an das Mehrheitsprinzip denken" [27] dürfe. Zu den nach seiner Ansicht für ein angemessenes Verständnis der Demokratie wichtigen Prinzipien gehöre vielmehr neben der notwendigen Begrenzung des Mehrheitsprinzips und den schon angesprochenen Menschenrechten weiterhin die „Gewaltenteilung, die den Bereich der Rechtspflege wiederum dem Mehrheitsprinzip entzieht" [28]. Aber auch hier verbindet sich Zustimmung notwendig mit mancherlei Nachfrage. Abgesehen davon, daß Gewaltenteilung, auch wenn sie heute meist wie selbstverständlich dem Demokratieprinzip zugerechnet wird, im Grund genommen eher ein Basiselement des *Rechtsstaats*verständnisses ist und ja auch historisch der Demokratie vorausgeht: entscheidend für die hohe Bedeutung der Gewaltenteilung ist doch vor allem, daß sie die Rechtspflege von der *Exekutive* und auf der Ebene der Verfassungsgerichtsbarkeit sogar von der *Legislative* unabhängig macht. Daß sie „dem Mehrheitsprinzip" entzogen ist, bleibt demgegenüber von eher untergeordneter Bedeutung und trifft im übrigen, denkt man an richterliche Kollegialentscheidungen oder auch an die Auswahl der Richter an den obersten Gerichten, ja auch nur bedingt zu.

Gewaltenteilung und rechtsstaatliche Prinzipen

Dennoch aber könnten sich auch hier wieder von neuem Ansatzpunkte gemeinsamen Vorwärtsdenkens abzeichnen. Wo immer in der Diskussion der letzten Jahrzehnte über sinnvolle Möglichkeiten der Verstärkung demokratischer Elemente auch in der Kirche nachgedacht und vielleicht auch gestritten worden ist: Einer Mahnung, dabei jedenfalls auch an die Prinzipien der Menschenrechte und an eine Intensivierung der Gewaltenteilung zu denken, hat es eigentlich nie bedurft. Daß die Kirche gerade durch das päpstliche Lehramt zu den großen Fürsprechern der Menschenrechtsidee gehört, ist allgemein anerkannt. Daß ihr „glaubwürdiges Zeugnis für die Gültigkeit von Menschenrechten" letztlich „nur durch deren Beachtung auch im Innern der Kirche selber zu erreichen ist" und daß hier einiges, insbesondere der „Erlaß eines die Rechte der Betroffenen wirklich schützenden Verwaltungsrechts, noch im argen liegt" [29], ist aber wohl ebenso wahr. Und das immer noch unerfüllte Begehren der Würzburger Synode nach der Einrichtung einer unabhängigen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit macht exemplarisch klar, daß etwas mehr Gewaltenteilung und die damit verbundene richterliche Kontrolle auch in der Kirche den meisten Katholiken in Deutschland durchaus wünschenswert erscheint, sobald vom Verhältnis von Kirche und Demokratie die Rede ist.

So möchte also durchaus Konsens als möglich erscheinen, wenn es bei Kardinal Ratzinger wie bereits zitiert zusammenfassend heißt: „Wer von Demokratisierung der Kirche spricht, darf daher nicht einlinig nur an das Mehrheitsprinzip denken, sondern muß das vielfältige Gebilde Demokratie vor Augen haben." Und es will Hoffnung aufkommen, daß nun mit dem Blick auf die ganze Wirklichkeit von Kirche, ohne semantische Unklarheiten und ganz auf die Sachfragen konzentriert, gemeinsam von neuem gefragt werden könnte, „wo die Analogien und die Anknüpfungspunkte liegen" und „wo nicht" [30].

Aber die Hoffnung trügt erneut. Denn nun müsse man, so fährt der Kardinal im unmittelbaren Anschluß daran fort, „zuallererst fragen, wozu die Kirche überhaupt da ist und worin das Gut besteht, das ihr Existenzrecht begründet" [31]. „Dieses Gut" aber „ ist – von Gott her gesehen – das Evangelium, vom Menschen her gesehen der Glaube." [32] Diese Antwort ist eindeutig, und sie ist wohl auch eindeutig wahr. Aber sie ist offenbar auch absolut und abschließend gemeint und daher geeignet, den Dialog über das Verhältnis von Kirche und Demokratie und über die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer stärkeren Berücksichtigung demokratischer Elemente auch in der Institution Kirche schon wieder am Ende sein zu lassen, bevor er eigentlich noch neu begonnen hat.

Der Dialog muß neu beginnen

Zu den wichtigsten Gründen für einen solchen Neubeginn gehört aber eben, daß in diesem Dialog immer wieder ohne hinreichenden Grund das Thema gewechselt oder seiner Fokussierung ausgewichen wird. Oft werden dann Antworten gerade auf solche Frageaspekte gegeben, die konkret gerade nicht zur Diskussion standen, und es geschieht offenbar leicht, daß den Fragenden manchmal sogar gezielt gerade solche Intentionen unterstellt werden, die offensichtlich oder gar erklärtermaßen nicht die ihren waren. Auch Kardinal Ratzinger bietet im weiteren Verlauf seiner Fortschreibung ein verwirrendes und in der Art seiner Kritik nur schwer verständliches Beispiel dafür, daß diese Gefahr leider sehr ernst zu nehmen ist. Im Rahmen seiner Abwehr falscher Demokratieverständnisse übt er heftige Kritik am Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das sich „immer mehr als eine Art Gegenlehramt“ [33] gegen das Lehramt des Papstes darstelle, und an den prominenten Politikern unter seinen Mitgliedern, denen er eine „gefährliche Vermischung und Glaube und Politik“ vorwirft. Das habe „die Debatte um den Beratungsschein sehr deutlich gezeigt“ [34]. Der erste dieser Vorwürfe kann eigentlich nur unmäßigem Zorn entsprungen sein. Der zweite macht es aber um so dringlicher, noch immer auf einen Dialog darüber zu hoffen, was denn das Konzil nach der Meinung von Kardinal Ratzinger eigentlich mit dem „Weltauftrag“ der Laien gemeint hat. Der großen Mehrheit des ZdK ging es und geht es in jener Debatte jedenfalls *zuallerletzt* „um den Beratungsschein“, sondern viel mehr um die Frage, auf welche Weise man mit der größten Aussicht auf Erfolg konkret von Abtreibung bedrohte ungeborene Kinder in Deutschland am ehesten vor diesem Schicksal bewahren könne. Eben diese Frage scheint mancherorts allerdings etwas aus dem Blick gekommen zu sein.

Natürlich sind die mit den beiden Kernbegriffen „Kirche“ und „Demokratie“ bezeichneten Wirklichkeiten deutlich unterscheidbaren Seinsbereichen zuzuordnen. Aber es ist ihnen eben jedenfalls doch gemeinsam, daß jeder Versuch einer reflektierende Vergewisserung sich ihnen jeweils nur schrittweise und letztlich sogar ohne die Chance auf abschließende Vollkommenheit nähern kann. Für die Theologie ist „Kirche“ ein offener Begriff [35], dessen abschließende Füllung vielfältigen Ansetzens bedarf und endgültig wohl doch nicht gelingt, und für die Politische Theorie und die Staatsrechtslehre gilt Vergleichbares, wenn sie sich um ein bis ins letzte konsensfähiges Verständnis von „Demokratie“ bemühen [36]. Also entstehen nur zusätzliche Probleme, wenn irgendwo in irgendeiner Hinsicht ein Definitionsmonopol in Anspruch genommen werden würde.

Dennoch – oder gerade deshalb – sollte unter Katholiken nicht umstritten sein, daß „die Kirche“ nicht „demokratisierbar“ ist, wenn und insoweit „Kirche“ ausschließlich oder auch nur vorrangig als der „geheimnisvolle Leib Christi“ und in ihrer transzendentalen Begründetheit im Blick ist. Kirche kann ja zur Demokratie

offenbar überhaupt erst und nur dann „ in ein Verhältnis" treten, wenn und sobald auch die *andere* Dimension von Kirche und die ihr entsprechenden Begrifflichkeiten in den Blick genommen werden. Eben das *auch* zu *wollen*, ist freilich *auch theologisch* eindeutig *indiziert*. Das Gespräch über das Verhältnis von Kirche und Demokratie allein mit dem Hinweis auf die transzendenten Dimensionen von Kirche beendet sein lassen zu wollen, wäre also auch theologisch unangemessen. Es gibt nicht nur die Gefahr einer Entstellung des Demokratieverständnisses, sondern auch die Versuchung, das Kirchenverständnis in extremer und die anderen Aspekte ihrer Wirklichkeit ausblendender Weise *allein* von einem jenseitig begründeten Wahrheitsanspruch her zu umschreiben. *Beidem* muß widersprochen werden.

Denn wie in jeder Großinstitution auf dieser Welt gibt es auch in der Kirche und ihrer diesseitigen Wirklichkeit Leitung und Führung, Prozesse der Meinungs- und der Willensbildung und Regeln für die Entscheidungsfindung, und die unvoreingenommene Frage, auf welche Weise und mit welchen legitimierenden Wirkungen dies alles normiert sei, wird durch einen Verweis auf den göttlichen Stifter dieser Kirche allein noch nicht obsolet.

Auch in der Kirche gibt es Macht und Herrschaft

Auch die diesseitigen Strukturen von Kirche bergen also selbstverständlich – und offenbaren zugleich – das Vorhandensein von *Macht* und von *Herrschaft* als einem Unterfall derselben. Auch wenn diese Tatsache zur Beschreibung ihres Wesens natürlich nicht ausreicht, wäre die Kirche als Institution in dieser Welt doch ohne „Herrschaft" nicht existenzfähig. Denn Herrschaft bedeutet in diesem Zusammenhang nicht weniger und nicht mehr als die Fähigkeit, die zur Leitung und Führung einer Gemeinschaft von Menschen erforderlichen Weisungen zu erteilen und durchzusetzen[37]. Wo aber Herrschaft sich in diesem Sinn als existenznotwendig erweist, kann auch die Frage nach ihrer Ordnung nicht überflüssig sein. Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie konkretisiert sich damit letztlich noch einmal in die Frage, mit welcher Begründung und mit welcher Überzeugungskraft Repräsentanten der Kirche meinen, eine stärkere Berücksichtigung demokratischer Elemente in der Ordnung der auch für Kirche unverzichtbaren Herrschaftsstrukturen als mit dem Wesen der Kirche unvereinbar zurückweisen zu müssen.

Niemand wird behaupten, daß jede Ordnung, um akzeptabel sein zu können, auch demokratisch sein müsse. Aber ob es uns gefällt oder nicht: Nach den Erfahrungen des vorigen Jahrhunderts wird sich *jede* institutionelle Ordnung immer wieder mit der Frage konfrontiert sehen, ob und aus welchen Gründen sie demokratische Strukturen für sich selbst als unangemessen oder als inkompatibel

ansehen müsse und ob – gegebenenfalls – ihre Ablehnung eine allgemeine und totale sei oder nur bestimmten Elementen einer demokratischen Ordnung im besonderen gelte. Der Druck dieser Frage wird um so stärker sein, je häufiger bestimmte Äußerungsakte einer Herrschaft bei den Mitgliedern der betroffenen Institution auf Unverständnis stoßen oder Anstoß und Ärgernis erregen.

Unzweifelhaft werden in der Kirche tagtäglich zahllose Entscheidungen getroffen, bei denen es gerade nicht oder jedenfalls höchstens in sehr indirekter Weise um jene Art von Wahrheit geht, die einer Mehrheitsentscheidung oder irgendeiner Art von Mitwirkung der Betroffenen unter keinen Umständen unterworfen werden dürfte. Der Hinweis darauf, daß die Kirche sich göttlicher Stiftung verdankt und daß sie eine Wahrheit besonderer Art zu vertreten und zu verkündigen hat, läßt also die Frage nach den Möglichkeiten einer stärkeren Berücksichtigung demokratischer Elemente in der Kirche weder obsolet noch illegitim werden. Er erzwingt vielmehr geradezu immer von neuem eine unvoreingenommene und präzise unterscheidende Analyse, welche innerkirchlichen Relationen für eine solche stärkere Demokratisierung offenstehen, weil sie sich von vergleichbaren Relationen in weltlichen Institutionen kaum oder in nichts unterscheiden und deshalb im Zweifel eine stärkere Berücksichtigung demokratischer Elemente verdienen. Dann mag sich zeigen, ob sich wirklich nicht mehr Demokratie im Sinn von mehr Freiheit, mehr Partizipation, mehr Gewaltenteilung, mehr Mitverantwortung und auch mehr Mitentscheidung auch im kirchlichen Bereich verwirklichen lassen könnte.

Die Kirche macht es sich jedenfalls selbst nur schwer, wenn sie ohne jeden Abstrich „die Elemente ihrer eigenen amtlichen Struktur, die von vielen innerhalb der eigenen Kirche wie aber erst recht außerhalb von ihr, als historisch kontingent und insofern als nicht wesentlich betrachtet werden, als zu ihrem Wesen gehörig auffaßt."[38] Nicht zuletzt damit hängt zusammen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie auch heute so aktuell ist und immer wieder auch so großes öffentliches Interesse findet.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu schon frühzeitig H. J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: TThZ 92 (1983) 272-283.

[2] Dazu noch immer grundlegend M. Hättich, Demokratie als Herrschaftsordnung (Köln 1967).

[3] Exemplarische Belegtexte bei R. Wichard, Demokratie u. Demokratisierung. Texte zum Verständnis der modernen Demokratiediskussion (Frankfurt 1983).

[4] Die Auswirkungen der innerkirchlichen Auseinandersetzung um das Problem der Schwangerschaftskonfliktberatung u. deren Ergebnis sind in dieser Hinsicht noch schwer abzuschätzen.

[5] Das gilt nicht zuletzt für den Kampf um die Sicherung des „besonderen Schutzes" von Ehe u. Familie, wie das Grundgesetz ihn verlangt u. garantiert; hier ist die Kirche nach wie vor ernst herausgefordert.

[6] Vgl. dazu G. Leder, Ethikunterricht u. Religionsunterricht in einem pluralistischen Staat. Recht u. Grenzen staatl.

Einflußnahme, in: Ethik als Unterrichtsfach, hg. v. R. Schilmöller u. a. (Münster 2000) 201-214. Der nunmehr vorgelegte Vorschlag des Gerichts, die Streitparteien mögen nach einem Vergleich suchen, sowie das Angebot, dabei behilflich zu sein, ist angesichts der Vielschichtigkeit des Streitgegenstands fraglos zu begrüßen. Freilich wäre er vielleicht schon früher möglich und noch hilfreicher gewesen.

[7] Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen? (Bonn 1993).

[8] Aus der nicht geringen Zahl der in die gleiche Richtung zielenden Stellungnahmen muß auch heute noch die „Kölner Erklärung" von mehr als 150 Theologen aus dem Jahr 1988 herausgehoben werden. Ihr Schicksal – und das mancher ihrer Unterzeichner – gehört zu den fortdauernden Anlässen der gegenwärtigen Debatte.

[9] J. Ratzinger u. H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten u. Grenzen (Limburg-Kevelaer 2000).

[10] J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche – dreißig Jahre danach, in: ebd. 78-92, 78.

[11] Ebd.

[12] Der Terminus demokratisch ist im Text in Anführungszeichen gesetzt.

[13] Ebd.

[14] Die Debatte um die zukünftige Verfassung Europas hat ja in der Diskussion um das Verhältnis von Weltkirche und Ortskirchen durchaus eine gewisse Parallelle; das Zentralismus-Problem ist omnipräsent, und die Entwicklung und Stärkung einer unabhängigen Gerichtsbarkeit zur Kontrolle des Exekutivverhaltens wird sich immer mehr als unverzichtbar erweisen.

[15] J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche – dreißig Jahre danach (A. 10) 82.

[16] Can. 466 CIC/1983.

[17] Vgl. etwa H. Heinemann, Plädoyer für das synodale Element – Demokratisierung als Anfrage an das Kirchenverständnis, in: Renovatio 53 (1997) 13 ff.

[18] Vgl. G. Leder, Rat-Geben und Rat-Nehmen. Zur Mitverantwortung von Priester u. Laien in kirchl. Gremien, in dieser Zs. 207 (1989) 75-87.

[19] J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche?, in: Ratzinger u. Maier (A. 9) 7-46, 10.

[20] J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche – dreißig Jahre danach (A. 10) 79.

[21] H. Maier, Die Kurie braucht kollegiale Regierungsstrukturen, in: FAZ, 21. 12. 2000, 10. Inzwischen zur gleichen Thematik auch sein Beitrag: Braucht Rom eine Regierung?, in dieser Zs. 219 (2001) 147-160.

[22] W. Aymans, Noch nie in Rom gewesen?, in: FAZ, 15. 1. 2001.

[23] Ratzinger (A. 9) 79.

[24] Ebd.

[25] Ebd.

[26] So A. Arndt, Das nichterfüllte Grundgesetz (Tübingen 1960) 11.

[27] Ratzinger (A. 10) 81.

[28] Ebd. 80.

[29] F. Furger, Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum hg. v. M. Heimbach-Steins u. a. (Münster 1997) 53.

[30] Ratzinger (A. 10) 81.

[31] Ebd.

[32] Ebd. 81 f.

[33] Ebd. 86 f.

[34] Ebd. 86.

[35] Vgl. F.-X. Kaufmann, Art. Kirche, in: StL^7, Bd. 3, 409-413 (Dimensionen des Sprachgebrauchs).

[36] Vgl. M. Hättich, Art. Demokratie I, in: ebd., Bd. 1, 1182-1192 (Begriff, Formen, Probleme).

[37] In Anlehnung an die berühmten Definitionen bei M.Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft (Tübingen ^{5}1972) 28.

[38] K. Nientiedt, Tretminen. Wie wichtig sind die zweitwichtigsten Dinge in der Kirche?, in: HerKorr 48 (1994) 382.

Theodor Schneider

Frauen im kirchlichen Dienst?

Seit Jahrzehnten schieben die Verantwortlichen die Prüfung einer möglichen Wiedereinführung der Weihe von Diakoninnen vor sich her [1]. Das Thema „Priesteramt der Frau" wird – trotz des päpstlichen Appells, das Gespräch darüber zu beenden – weiterhin kontrovers diskutiert [2]. Aber viele hundert theologisch hervorragend ausgebildete Frauen in unserem Land tun mit bischöflicher Sendung hauptamtlich seelsorglichen Dienst in Gemeinden, Dekanaten, Bistümern und Verbänden. Die folgenden Erwägungen wollen über den existentiellen Anspruch und die geistliche Wirklichkeit dieser Tatsache nachdenken. Wie sehr haben wir alle nötig, daß wir uns gegenseitig ermutigen in dem Versuch, im Geist Jesu Christi zu leben und zu arbeiten. Wie sehr tut uns allen gut, wenn wir uns miteinander der Verheißungen vergewissern können, die uns geschenkt sind – der Zusagen Gottes, er werde die geheime Verlockung und die treibende Kraft unserer gläubigen Existenz sein.

Aber so einleuchtend und stimmig, so scheinbar friedlich geht es ja keineswegs zu bei der zu bedenkenden Tatsache und ihrem geschichtlichen Hintergrund: der Beauftragung von Frauen mit einem kirchlichen Amt. Was ist hier auf jeden Fall zur Sprache zu bringen, was ist aufzuarbeiten, was sollte nicht verschwiegen werden, was wäre neu zu betonen, was müssen wir gemeinsam wiederentdecken? Ich will einige Ausschnitte unserer kirchlichen Lebenswirklichkeit anleuchten, gewissermaßen Punktstrahler auf einige wichtige Fakten der Vergangenheit und Gegenwart lenken, um uns nachdenklich zu machen und im Endeffekt hoffentlich auch zuversichtlich. Ich stelle dazu drei Fragen und versuche, jeweils Elemente einer vorläufigen Antwort anzubieten. Erstens: Wie reden Männer über Frauen? Zweitens: Haben wir die Lektüre der Paulusbriefe vernachlässigt? Drittens: Wie halten wir es mit dem Füßewaschen?

I. Wie reden Männer über Frauen?

Kirchenmänner meine ich natürlich. Vermutlich fällt vielen sofort Thomas von Aquin ein, weil er frauendiskriminierende Äußerungen getan hat, die bis in unser Jahrhundert hinein wirksam sind. Thomas war zwar zu seiner Zeit heftig umstritten und entging nur knapp einem Entzug der Lehrerlaubnis und der Zensurierung als Häretiker. Er wurde aber im ausgehenden 19. Jahrhundert in gera-

dezu emphatischer Weise als „Doctor angelicus" auch in seinen philosophischen Grundthesen für den Unterricht an allen kirchlichen Lehranstalten der Theologie vorgeschrieben [3]. Hier nun belehren uns die Fachleute: „Von drei Dingen hat Thomas von Aquin nichts verstanden: von der Kunst, von Kindern – und von Frauen! Das ist rundherum wahr", schreibt Otto Hermann Pesch über den Kirchenlehrer:

„Die Frau' ist für Thomas kein Thema. Trotzdem hat er dazu natürlich eine Meinung – auch wenn es weithin nichts als die Meinung seiner Zeit, zumindest der Theologen-Zunft seiner Zeit ist. Äußerungen dieser Meinung finden sich aber nicht als zusammenhängende Darstellung, sondern verstreut über das ganze Werk. Oft sind es nicht mehr als Nebensätze. Man muß das Bild des Thomas von der Frau und ihrem Verhältnis zum Mann nicht nur wie ein Mosaik zusammensetzen, man muß erst einmal die zugehörigen Steinchen von allen Ecken und Enden zusammensuchen." [4]

Aber das Mosaik, das auf diese Weise entsteht, läßt sich in der horrenden Behauptung zusammenfassen: Das männliche Geschlecht ist „nobilior", vornehmer, edler als das weibliche, denn eine Frau ist im Grund genommen ein – durch bestimmte äußere Einflüsse bei der Zeugung – verhinderter Mann. Wo hat Thomas, wo haben die anderen mittelalterlichen Theologen, die genauso reden, diesen Unfug her? „Sicut dicit philosophus!" – die zitierte Autorität ist Aristoteles, dessen philosophisches Gesamtwerk die Intellektuellen des 13. Jahrhunderts geradezu faszinierte, als es auf dem geographischen und sprachlichen Umweg über das islamisch-arabische Nordafrika in das Abendland eindrang. Die Auffassung von der Zeugung eines Menschen in den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles (die immerhin erst im 19. Jahrhundert naturwissenschaftlich korrigiert wurde), behauptet genau diese Wertung, die eine Abwertung darstellt. Die Frau ist ein nicht zustandegekommener Mann und daher von nachgeordneter Wertigkeit. Diese naturwissenschaftlich gemeinte Feststellung wird in einem von Männern geprägten soziokulturellen Umfeld dann auch bestimmend für die Auslegung einschlägiger Bibelstellen. Aber es ist ganz eindeutig, wer hier wem auf den Leim geht. Der Kirchenhistoriker Isnard Frank schreibt:

So kann man sagen, „daß das Bild der Frau bei den mittelalterlichen Theologen um so negativer gezeichnet wird, je näher sie zur zeitgenössischen Naturwissenschaft stehen und je stärker sie von der entsprechenden Naturphilosophie beeinflußt sind" [5].

Es ist bedrückend zu sehen, wie auf diese Weise die eindeutigen Aussagen der Bibel zur Würde und zur Gleichrangigkeit der Frau vergessen, verdrängt oder mißdeutet werden.

Es lohnt sich, bei dieser Erkenntnis einen Moment innezuhalten und ihre bleibende Relevanz anzusprechen. Wenn Thomas das aristotelische Axiom von der Natur der Frau als eines verhinderten und verunglückten Mannes „als naturwissenschaftlich gesicherte und naturphilosophisch einsichtige Aussage verstanden und für seine philosophischen und theologischen Überlegungen über das Ver-

hältnis von Mann und Frau als Ausgangspunkt verwendet"[6] hat, dann zeigt sich an dieser ganz offensichtlich mißlungenen Übernahme (damals) zeitgenössischer Humanwissenschaft, wie anspruchsvoll die Aufgabe einer sachgerechten theologischen Anthropologie ist und bleibt.

Tatsächlich ist es für theologische Arbeit notwendig, sorgfältig zu achten auf das, was die anderen Wissenschaften über „den Menschen" ausmachen. Gerade in unseren Tagen sollte eine Phase des Hörens auf dortige Erkenntnisse an die Stelle unseres vorschnellen Redens und Belehrens treten. Aber offensichtlich darf das nie so geschehen, daß die spezifischen Reichtümer des biblischen Menschenbildes dabei verdrängt oder vergessen würden. Hier geht es um eine methodische und auch inhaltliche Gratwanderung, die sowohl Mut erfordert als auch Schwindelfreiheit.

Von daher ist es vielleicht ein bißchen verständlich, wenn auch wenig hilfreich, daß manche Kirchenmänner an dieser Stelle immer noch mit Skepsis und Abwehr reagieren, daß immer noch Ängste an die Stelle von Argumenten treten, daß Hinweise auf Stimmen eines „extremen Feminismus", wie es heißt, faktisch dazu dienen, der notwendigen offensiven Gewissenserforschung auszuweichen. Wenn die völlige Unzulänglichkeit der bisherigen Behandlung dieser Grundlagenproblematik – Gleichwertigkeit der Geschlechter, Wesen der Frau, Rolle der Frauen in der Kirche – unmißverständlich ausgesprochen wird, ist das weder Nestbeschmutzung noch böswillige Verunsicherung von Gutgläubigen. Denn auch im Blick auf die Aufarbeitung dieser fatalen Geschichte gilt, was die Würzburger Synode gesagt hat:

„Wenn wir uns kritisch gegen uns selbst wenden, dann nicht, weil wir einem modischen Kritizismus huldigen, sondern weil wir die Größe und Unbezwingbarkeit unserer Hoffnung nicht schmälern wollen. Wir Christen hoffen ja nicht auf uns selber, und darum brauchen wir auch unsere eigene Gegenwart und unsere eigene Geschichte nicht immer wieder zu halbieren und stets nur die Sonnenseite vorzuzeigen, wie es jene Ideologien tun, die keine andere Hoffnung haben als die auf sich selbst. In diesem Sinne ist die Bereitschaft zur Selbstkritik ein Zeugnis unserer spezifisch christlichen Hoffnung." [7]

Gerade in einer Phase anscheinend zunehmender binnenkirchlicher Ängstlichkeit täten wir gut daran, uns an dieses Argument aus dem Glaubensbekenntnis der Synode von 1975 zu erinnern.

Der Reichtum der Bibel

Die konkrete Arbeit in diesen Themenfeldern ist allerdings komplizierter, als es auf Anhieb scheint. Ich sprach eben von den Reichtümern des biblischen Menschenbildes. Aber in den heiligen Schriften des jüdisch-christlichen Glaubens, in der Bibel, werden uns ja auch ziemlich unverdauliche Brocken vorgesetzt. Eine

ganz fatale Wirkungsgeschichte hat zum Beispiel jener freche Satz des zur jüdischen Weisheitsliteratur zählenden Buches Jesus Sirach, der in keiner neuscholastischen Darstellung der Anfänge der Menschheit fehlt (in Büchern des 19. und 20. Jahrhunderts wohlgemerkt!): „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben!" (Sir 25, 24). Da ahnen wir also, wo der am Ende des ersten Jahrhunderts verfaßte christliche erste Timotheusbrief seine Weisheit her hat, wenn er vollmundig formuliert: „Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot" (1 Tim 2, 11-14). Worte der Heiligen Schrift. Gottes Wort im Menschenwort? Wie gehen wir mit solchen Sätzen verantwortlich um?

Hier geht es offensichtlich um das rechte Verständnis der Schöpfungsgeschichten der Bibel. Die Wahrnehmung, wie die Zeugnisse des israelitischen Jahweglaubens aus einem farbigen, ereignisreichen geschichtlichen Prozeß der Gotteserfahrung und Selbsterfahrung des Volkes herauswachsen, ist eine faszinierende Sache. Die Ergebnisse der genauen historischen Erforschung der biblischen Texte und der israelitischen Geschichte sind wichtig und hilfreich gerade auch für die richtige Interpretation der ersten Kapitel des Buchs Genesis.

Der ältere Text, die sogenannte jahwistische Schöpfungsgeschichte – entstanden in der Zeit Davids und Salomos im zehnten und neunten Jahrhundert v. Chr., in plastischer Bildersprache aus sehr alten Überlieferungselementen zusammengestellt von einem hochsensiblen Theologen, der uns namentlich nicht bekannt ist – steht jetzt an zweiter Stelle. Auf zwei Akzente, die er setzt, möchte ich aufmerksam machen. In Gen 2, 18 heißt es: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht", wörtlich: „eine Hilfe ihm gegenüber", eine Existenzhilfe, eine Partnerin, notwendig zum Leben. Einen zweiten eindrücklichen Akzent in diesem frühen Text setzt das Bild von der Rippe in Gen 2, 21. Das Wort, das meistens mit Rippe übersetzt wird, klingt für semitische Ohren offener: Bauelement, Bauteil, Stützelement, Konstruktionselement. Karl Rahner hat einmal gesagt, dieses sprachliche Bild, die Frau aus der Rippe des Mannes genommen, würden wir vermutlich so ausdrücken: Sie ist aus dem gleichen Holz geschnitzt wie er. Deshalb heißt es in Gen 2, 24 nicht von ungefähr: Diese ist nun wirklich Fleisch von meinem Fleisch, Gebein von meinem Gebein. Die religionsgeschichtliche Forschung sagt: Im Umfeld Israels gebe es manche Weltschöpfungs- und Menschenschöpfungserzählungen; aber diese dezidierte Erschaffung der Frau als einer zum Leben notwendigen gleichwertigen Partnerin sei im Vorderen Orient einmalig.

Die gut 500 Jahre später verfaßte sogenannte priesterschriftliche Schöpfungserzählung, die jetzt am Anfang des Buches Genesis steht, die uns mit dem bekannten Sechs-Tage-Schema vor allem aus den Lesungen der Osternacht vertraut ist, verstärkt die Aussagen des frühen Berichts. Auch im Blick auf diesen

Text möchte ich zwei Akzente hervorheben. In der durchdachten priesterschriftlichen Überlieferung ist „adam" der von der „adamah", der Erde genommene Erdling, Ackerling, der Mensch, immer Gattungsbezeichnung, nie individueller Name. Gen 1, 27: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Von unserem Sprachgefühl her wäre es auch möglich, an dieser Stelle zu sagen: Männlich und weiblich schuf er ihn, den Menschen. Das Hebräische gebraucht hier den Plural. Auch die folgende Aufgabenstellung an die Menschen ist im Plural formuliert: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch, bevölkert die Erde" (Gen 1, 28). Aber es ist ganz eindeutig, daß in diesen Aussagen eine Generalisierung und Formalisierung der Zweigeschlechtlichkeit von Menschsein geschieht: Der Mensch – die Menschen – das sind: Mann und Frau.

An einen zweiten interessanten Aspekt möchte ich erinnern. Das Gegenübersein in dem alten Text, die Frau, eine „Hilfe ihm gegenüber", wird aufgegriffen und theologisch vertieft. Es ist auffällig, wie eng die Rede von der Zweigeschlechtlichkeit des „adam", des Menschen und die Gottebenbildlichkeit sprachlich miteinander verbunden sind. Dreimal heißt es knapp hintereinander: Menschen sind eine Art Abbild Gottes, so wie Menschen sind, männlich und weiblich. Mehrfach ist von Theologen unseres Jahrhunderts, von Karl Barth [8] etwa und von Claus Westermann in seinem Genesiskommentar[9], auf diesen Zusammenhang hingewiesen worden. Gegenübersein, Miteinandersein, Füreinandersein, personale Communio, gelungene Gemeinschaft: Genau das ist Bild Gottes. Nicht das Individuum je für sich betrachtet, sondern die Gemeinschaft der Menschen spiegelt das dynamische Gegenüber und Miteinander in Gott selbst, der die Liebe ist. Der tiefste Sinn von Existenz ist „relatio": Beziehung. Von solchen Ansätzen her ist es nicht verwunderlich, daß im sogenannten Alten Testament, dem Ersten Testament, aufs Ganze gesehen von Ehe und Geschlechtlichkeit sehr unbefangen und positiv geredet wird.

Aber im Lauf der Jahrhunderte jüdischer Glaubensgeschichte kommen diese Genesistexte in ein ganz schiefes Licht. Gegen Ende des Jahrtausends v. Chr., in der Zeit Jesu und in dem Jahrhundert danach geschieht in frommen Romanen mit frühen Glaubenstexten eine ganz eigenartige Erotisierung und Dämonisierung. Bei der Ausmalung biblischer Szenen wird die lüstern erotisch beschriebene Schönheit der Frau, ihre Gestalt, ihre Kleidung, ihr Schmuck, ihre Haartracht dämonisiert, als vom Bösen und zum Bösen führend schlecht gemacht.

Verfremdungen und Verfälschungen

Höchstwahrscheinlich im ersten Jahrhundert n. Chr., also etwa parallel zur Entstehung des Neuen Testaments, wird ein Roman verfaßt, der auch von Christen offenbar eifrig gelesen wurde (jedenfalls sind uns davon nur christlich bearbeite-

te Abschriften überliefert), eine religiöse Erbauungsschrift mit dem Titel „Die Testamente der zwölf Patriarchen, der Söhne Jakobs“ [10]. Darin kommentiert Ruben, der älteste Sohn Jakobs, sein Vergehen an der Nebenfrau seines Vaters. Im Buch Genesis in der Bibel heißt es knapp: „Während Israel in jenem Land wohnte, ging Ruben hin und schlief mit Bilha, der Nebenfrau seines Vaters“ (Gen 35, 22). Die breite erotisierende Ausmalung dieses knappen biblischen Textes in dem sich fromm gebenden Erbauungsroman ist der Gipfel männlicher Unverfrorenheit und Frechheit: Die Frau badet in einem abgeschirmten Bereich, wo Ruben sie unerlaubterweise beäugt. Sie liegt schlafend in ihrem Gemach, als er über sie herfällt. Aber seine Quintessenz: Die Frau ist schuld, denn ihre Schönheit hat mich hingerissen. Und seine anschließende unverschämte Mahnung an seine Söhne wörtlich:

„Schlecht sind die Frauen, meine Kinder. ... Wen sie nicht mit Gewalt bezwingen, den bezwingen sie durch Betrug. ... Im Herzen hegen sie tückische Anschläge gegen die Männer, und durch den Schmuck verwirren sie zuerst ihre Gedanken, und durch ihren Blick streuen sie das Gift ein und dann nehmen sie sie durch die Tat gefangen.“ [11]

Ein starkes Stück – zu lesen etwa zeitgleich mit dem ersten Korintherbrief und dem ersten Timotheusbrief. Besonders raffiniert geht jener Autor vor, der hinter einer Geschichtensammlung mit dem Titel „Das Leben Adams und Evas“ steht, einer jüdischen Sammlung, vermutlich aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, die später ebenfalls für Christen bearbeitet worden ist. Darin wird nämlich die negative Einschätzung der Frau Eva selbst in den Mund gelegt:

„Du Adam darfst leben, denn du hast weder die erste noch die zweite Übertretung begangen; ich aber habe übertreten und bin verführt worden, denn ich habe Gottes Gebot nicht gehalten!“ [12]

Diese verdrehte Auslegung von Gen 3 lag offenbar in der Luft, und genau sie kommt teilweise ins Neue Testament: „Auch sollen die Frauen sich anständig, bescheiden und zurückhaltend kleiden; nicht Haartracht, Gold, Perlen oder kostbare Kleider seien ihr Schmuck, sondern gute Werke. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot“ (1 Tim 2, 9-14). „Hier wird“, darauf hat Helen Schüngel-Straumann mehrfach hingewiesen, „die Frau als zweiterschaffen vorgestellt, aber als einzig verführt, somit erstklassig in der Sündenordnung, aber zweitklassig in der Schöpfungsordnung.“ [13] Aus einer zeitlichen Reihenfolge wird eine Wertung: eine Abwertung, und die Verführungsaussage trifft eine Auswahl aus Gen 3, die nicht nur dem Text des Jahwisten nicht entspricht, sondern ihm eindeutig widerspricht.

Das theologische Problem, vor dem wir hier stehen, ist damit deutlich geworden. Fehlentwicklungen, Abwege innerhalb der Glaubensüberlieferung hat es lei-

der in der Geschichte der Christenheit immer wieder gegeben. Kirchenreformbestrebungen und Lehrstreitigkeiten laufen durch die Jahrhunderte. Als Maßstab der Erneuerung gilt dabei immer das Wort Gottes, die Heilige Schrift. Hier aber zeigt sich das Problem der Verfremdung und Verfälschung innerhalb des biblischen Kanons, der Richtschnur des Glaubens. Wie ist das mit der Maßstäblichkeit? Gerade weil wir die Heilige Schrift ernstnehmen wollen als konkrete Gestalt des Wortes Gottes, stehen wir hier – und es gibt ja ähnliche Phänomene im gleichen Themenfeld wie auch in anderer Thematik – vor einem echten Problem.

Die Schriften der Bibel sind – das hat die Forschung der letzten 200 Jahre eindringlich vor Augen gestellt, eine Sammlung von Texten, die je auf ihre Weise einen jahrtausendlangen Prozeß der Glaubenserfahrung und Glaubensüberlieferung spiegeln und dokumentieren. Alte Elemente werden ergänzt, neu kombiniert, nicht ausgeschieden, sondern weitertradiert. Aber neben weiterführenden Erkenntnissen zeigen sich auch Verengungen, Verzerrungen, Umakzentuierungen. Wir müssen nicht nur die einzelnen Teile wahrnehmen, sondern diese als Teile eines Ganzen verstehen und auslegen, d. h. wir müssen den Prozeß als solchen beim Hören und Auslegen ernstnehmen.

Sünde und Schwäche der Menschen werden in der Bibel also nicht nur in Geschichten erzählt, beklagt und bestraft, sondern sie werden erkennbar auch in solchen innerbiblischen Fehlentwicklungen und Fehlinterpretationen. Hier stellt sich allerdings sofort die Frage: Wer ist in der Lage, das zu erkennen und zu beurteilen? Wir stoßen unmittelbar auf das Phänomen der Überlieferungsgemeinschaft des Glaubens, auf die hörenden, glaubenden, auslegenden Menschen, die diese heiligen Schriften als die für sie verbindlichen Urkunden des Glaubens annehmen und zu verstehen suchen. Einbindung schwieriger Stellen in das Ganze der Heiligen Schrift bedeutet also immer auch Einbindung in eine gemeinsam verantwortete Auslegung der Texte innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft Kirche. Die Notwendigkeit einer angemessenen Schriftauslegung ist theoretisch leichter zu beschreiben als praktisch zu realisieren! Denn es geht um einen dem Geist Gottes geöffneten, geistgeleiteten Diskurs des gemeinsamen Glaubens. Es geht um eine Vergewisserung der Kirche über das gottgeschenkte Wort des Heils, das – historisch gesprochen – in seinen konkreten Zeugnissen aus dem Verkündigungshandeln der Glaubensgemeinschaft herausgewachsen ist und zusammengestellt wurde, das insofern also ein Buch des Volkes Israel, ein Buch der Kirche Jesu Christi genannt werden kann und muß, das in seiner äußeren Gestalt aus Menschenworten gebildet ist mit all den Bedingtheiten und Grenzen, die dem menschlichen Wort anhaften. Es geht um das Wort des Heils, das – theologisch gesprochen – von Gott auf uns zukommt, Gehör und Gehorsam verlangt, vorgegeben ist und unserer Verfügung insofern entzogen ist, das sorgsam ausgelegt werden muß und stets neu zu Gehör gebracht werden muß. Gefordert ist dabei

gewiß der Sachverstand der Theologen, der Exegeten, der Historiker, der Sprachgelehrten, gefordert ist die besondere Verantwortung der Amtsträger insgesamt. Gefordert ist vor allem auch der Glaubenssinn aller Gläubigen. Er ist, wie das letzte Konzil gesagt hat, der Raum, die Basis, das Medium der rechten Schriftauslegung. Das alles heißt aber nun auch: Unser Hören und Verstehenwollen der Heiligen Schrift, unser Glaubenssinn, unser gläubiges Bewußtsein ist eingebettet in unser konkretes Leben, in unser Miteinander, in unseren Versuch, lebendige geisterfüllte Kirche Jesu Christi zu sein. Anders gesagt: Unsere konkrete Art zu leben hat unmittelbar zu tun mit unserer Hörfähigkeit, mit unserer Sensibilität gegenüber dem Wort Gottes, seinem Anspruch und seiner Weisung.

Hier gewinnt der unlösliche Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, auf den vor Jahren Jürgen Habermas eindringlich hingewiesen hat, entscheidende Bedeutung. Unsere persönlichen Optionen, die Gewohnheiten und Grundtendenzen in unseren Gemeinden, auch eingefahrene theologische Thesen der Vergangenheit, auch das Bemühen um Erhalt bestimmter Positionen und Einflußsphären – aber natürlich auch die erneuerte radikale Bereitschaft, Jesu zentrales Anliegen ernstzunehmen und zu realisieren, nämlich: einander anzunehmen und beizustehen, einander die Lasten zu tragen, die Würde eines jeden Menschen zu achten, das Charisma eines jeden und einer jeden Getauften gelten zu lassen und zum Zuge kommen zu lassen, also die Art und Weise, wie wir miteinander umgehen, bestimmen entscheidend auch unsere Fähigkeit, die entsprechenden Passagen der Heiligen Schrift im Geist des erhöhten Herrn zu hören, zu lesen, zu verstehen. Es besteht eine erstaunliche Wechselwirkung zwischen Lebenwollen und Hörenkönnen, zwischen unserem konkreten Umgang miteinander und dem rechten Verständnis spannungsreicher und gegensätzlicher Passagen in dem überlieferten Gotteswort der Heiligen Schrift.

II. Ihr seid alle Geistliche

Die zweite Frage, die wir uns stellen müssen, lautet: Haben wir die Lektüre der Paulusbriefe sträflich vernachlässigt? Welche Denk- und Lebensgewohnheiten haben uns daran gehindert, seine Texte gründlich und ganz zu lesen? „Ihr alle seid Geistliche!“: Ist uns bewußt, daß Paulus mit dieser Aussage uns alle meint, Männer und Frauen? Der Ausdruck „die Herren Geistlichen“ ist uns allen sehr geläufig als ein anderer Name für den Klerus. „Die Damen Geistlichen“ ist dagegen eine Formulierung, die uns eher zum Lachen reizt. Ist das nicht eher ein Grund zum Weinen, wenn uns dieser Gedanke skurril vorkommt? Der frühere Tübinger Neutestamentler Karl Hermann Schelkle hat während des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Büchlein geschrieben mit dem Titel „Ihr alle seid Geistliche“, um diese Sichtweise und Sprechweise des Apostels Paulus wieder

zurückzugewinnen [14]. Natürlich gab es geschichtliche Gründe für die Sprachverengung. Eine wichtige Ursache für diese Form von Geistvergessenheit war gewiß die Tatsache, daß es seit Kaiser Konstantin schick und opportun wurde, Christ zu sein, so daß in die Kirche der Bekenner und Märtyrer die heidnischen Massen einströmten. Diejenigen nun, die wirklich aus dem Geist Christi zu leben versuchten, zogen sich vielfach aus den Städten in die Einöde oder in Klöster zurück und verstanden sich als die „pneumatikoi", als die Geistlichen, Mönche und später Kleriker.

Die Urkirche, die neutestamentliche Kirche insgesamt sprach eine andere Sprache, weil sie aus einem anderen Selbstbewußtsein lebte: Alle Christen, alle Männer und Frauen, alle Getauften sind mit Gottes heiligem Geist begabt und erfüllt. Deshalb müssen und können alle Christen „pneumatikoi", Geistliche heißen.

An die Mitglieder der Gemeinde in Korinth kann Paulus deshalb schreiben: „Davon reden wir auch, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten" (1 Kor 2, 13). „Ihr, die ihr vom Geist erfüllt seid," – gemeint sind alle Gemeindemitglieder – „sollt ihn im Geist der Sanftmut wieder auf den rechten Weg bringen" (Gal 6, 1), wenn einer sich schwer verfehlt hat, schreibt er nach Galatien. Für Paulus und seine Christusmystik sind die Ausdrücke „in Christus leben" und „im Geist leben" austauschbar. Denn die Christuswirklichkeit ist die Geistwirklichkeit und umgekehrt. Im Heiligen Geist, in der Ergriffenheit durch die überwältigende Liebe Gottes, werden wir alle in das besondere Vertrauensverhältnis Jesu zum Vater einbezogen.

Das macht Paulus im vierten Kapitel des Galaterbriefs deutlich, wo er eine alte Verkündigungsformel übernimmt und durch die Rede vom Geist ergänzt. Die alte Sendungsformel ist uns vertraut und in der Advents- und Weihnachtszeit besonders nah: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen" (Gal 4, 4). Hier fügt nun Paulus den begründenden Satz an: „Sandte (doch) Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der (in uns) ruft: Abba, Vater" (Gal 4, 6). Ähnlich argumentiert er im achten Kapitel des Römerbriefs: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen (und Töchtern) macht, den Geist, in dem wir rufen Abba, Vater" (Röm 8, 15). Unser Verhältnis zu Jesus Christus und zu Gott, dem Vater, ist eine Liebesbeziehung, die exakt mit dem beschrieben werden kann, was die Bibel „ruach", „pneuma": Geist nennt. Es ist also urchristliche Überzeugung, daß der erhöhte, lebendige Christus, der Vollendete, im Geist, als Geist unter uns, in uns lebt und bleibend wirksam ist.

Christusbekenntnis, Christusgemeinschaft ist immer Geistwirklichkeit. Allen ist der Geist verheißen; das zeigte sich schon in der gläubigen Erwartung der Vor-

fahren Jesu: „Denn ich gieße Wasser auf den dürstenden Boden ... ich gieße meinen Segen über deine Kinder" (Jes 44, 3), heißt es beim Propheten Jesaja. In der Pfingstpredigt, die uns Lukas in seiner Apostelgeschichte überliefert (vgl. Apg 2, 17-21), bekennt Petrus, daß sich nun die Verheißung erfüllt hat, die beim Propheten Joël geschrieben steht: „Danach aber wird es geschehen, daß ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen. Ich werde wunderbare Zeichen wirken am Himmel und auf der Erde" (Joël 3, 1-3).

Mit Blick auf die Taufe, das große Glaubenszeichen, das in das Schicksal Jesu einpflanzt und in die Gemeinde seiner Jünger und Jüngerinnen aufnimmt, schreibt Paulus: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, ... und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt" (1 Kor 12, 13). Es zählt zu den großen theologischen Leistungen des Paulus, daß er die Geistbegabung nicht als außergewöhnliche Ausnahme versteht, sondern als das Kennzeichen der gläubigen Existenz, grundlegend für Christsein überhaupt. Jeder gläubige Mann, jede gläubige Frau ist mit dem Geist besiegelt, durch den Geist in Dienst genommen und befähigt, am Leben der Kirche verantwortlich mitzuwirken. Gewiß so, das sieht Paulus sehr realistisch, daß nicht jeder alles kann, aber auch nicht einer alles, sondern jeder und jede das tut, zu dem sie gesandt und befähigt sind. Jeder Christ hat sein Charisma, jede gläubige Frau hat ihr Charisma, davon ist Paulus fest überzeugt.

Verschiedene Charismen

In den sogenannten Charismentafeln präzisiert Paulus das Bild von dem einen Leib mit den vielen Gliedern. Nicht alle Glieder leisten denselben Dienst, wörtlich: „Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade" (Röm 12, 6). „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt" (1 Kor 12, 4-7). Im Römerbrief und an zwei Stellen im ersten Korintherbrief zählt er die lange Reihe der Gnadengaben auf, die zur Auferbauung der Gemeinde dienen und notwendig sind[15]. Von der Weisheitsrede und dem Lehrenkönnen über die Heilungsgabe und die Fähigkeit des Erbarmens und Tröstens hin zu Führungsfähigkeiten, zu Zungenrede und zur prophetischen Rede.

Beim Stichwort prophetische Rede (griechisch „propheteuein") sollten wir noch einen Moment innehalten. Das Charisma, prophetisch zu reden, ist das einzige, das in allen drei Listen vorkommt. Ist das Zufall? Wohl kaum. Für Paulus

heißt „prophetisch reden" soviel wie verkündigen, das Evangelium Jesu Christi anderen auslegen und zusprechen. Von daher hat das Charisma, prophetisch zu reden, einen eindeutigen Akzent, denn der Glaube kommt vom Hören, und die Botschaft muß ausgerichtet werden.

Wenn wir mit dieser Erkenntnis und mit diesem Wissen an den unter Frauen zu Recht stark diskutierten Abschnitt des elften Kapitels im ersten Korintherbrief herangehen, dann könnte so etwas wie ein Aha-Moment daraus werden. Paulus verlangt strikt: Die Frau darf nicht ohne Schleier auftreten, wenn sie im Gottesdienst betet oder prophetisch redet (vgl. 1 Kor 11, 5). Seine Argumentation ist allerdings so, daß man bei genauem Hinsehen den Eindruck gewinnt, er sei selbst nicht so ganz überzeugt von seiner Begründung: „Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes ... Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann."

Aber dann wird Paulus offenbar sein eigenes Argument unbehaglich, und er sieht sich genötigt zu ergänzen: „Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann, noch den Mann ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt von Gott" (1 Kor 11, 11-12). Aber was bleibt dann noch von seinem massiven Argument für den Schleier? Die Flucht in die Anstandsregeln: „Urteilt selber! Gehört es sich, daß eine Frau unverhüllt zu Gott betet? Lehrt euch nicht schon die Natur, daß es für den Mann eine Schande, für die Frau aber eine Ehre ist, lange Haare zu tragen?"(1 Kor 11, 13-15). An dieser Stelle beendet er seinen unzureichenden Versuch, theologisch zu argumentieren, abrupt mit der Überlegung: „Wenn aber einer meint, er müsse darüber streiten: Wir und auch die Gemeinde Gottes kennen einen solchen Brauch nicht" (1 Kor 11, 16). Hermann Josef Venetz schreibt bei der Auslegung dieser Stelle:

„Wenn die Argumente nicht überzeugen, behilft man sich mit dem Hinweis auf den ‚Brauch': ‚Bis jetzt war es doch auch immer so.' Mir ist sonst keine Stelle bekannt, an welcher Paulus seine Beweisführungen so kurzschlüssig abbricht." [16]

So weit, so gut, oder richtiger: so weit, so ärgerlich und unbefriedigend. Aber der eigentliche Kerngedanke in diesem umstrittenen Schleierkapitel ist doch dieser Satz des Paulus: „Wenn eine Frau im Gottesdienst betet oder prophetisch redet." Für Paulus ist es also offenbar selbstverständlich, daß auch die Frauen, die das entsprechende Charisma haben, im öffentlichen Gottesdienst beten und prophetisch reden, verkündigen, Evangelium vortragen und auslegen.

Dieses wiederentdeckte oder neu zu entdeckende urchristliche Selbstverständnis und Kirchenverständnis hat der frühere Tübinger Dogmatiker Walter Kasper und nachmalige Bischof von Rottenburg-Stuttgart, seit kurzem Kurienkardinal und Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, so zusammengefaßt:

„Innerhalb dieser übergreifenden Gemeinsamkeit ... aller hat jeder seine bestimmte Funktion, sein Charisma ... Die Grundstruktur der Kirche ist deshalb nicht als hierarchisch, sondern als charismatisch zu bezeichnen. Die charismatische Grundstruktur schließt ein hierarchisches Element nicht aus, sondern ein; sie übergreift es. Die für die Kirche wesenhaften hierarchischen Elemente können sachgemäß nur innerhalb der umfassenderen charismatischen Grundstruktur begriffen werden." [17]

Geschwisterlichkeit aller Christen

Dieses Kirchenbild und Gemeindeverständnis wiederzuentdecken und neu zu beleben, ist das große Anliegen des bedeutenden Zweiten Vatikanischen Konzils. Es versucht dies nicht zuletzt mit seinen ausführlichen Darlegungen zum gemeinsamen Priestertum: Wie stark von der Intention der Konzilsväter und ihrer Theologen her zunächst die Gemeinsamkeit aller Christen, das Laien und Amtsträger Verbindende gesehen werden soll, läßt sich gut demonstrieren am Thema Kollegialität der Bischöfe. Gerade auch in diesem Zusammenhang wirkte sich das wiederentdeckte Kirchenverständnis des ersten Jahrtausends, das stark von der „communio sanctorum" der Eucharistiegemeinde her denkt, konkret aus: Das Kollegium der vielen Vorsteher der vielen Ortskirchen ist verstanden als die Institutionalisierung dieser weltübergreifenden Gemeinsamkeit und Communio. Aber schon während des Konzils hat der Konzilstheologe Joseph Ratzinger darauf aufmerksam gemacht, daß das Konzil hier in seiner Selbstbesinnung gewissermaßen auf halbem Weg stehengeblieben sei. Zunächst wertet er die Wiederentdeckung dieser Perspektive grundsätzlich positiv, weil darin die Grund struktur der noch ungeteilten Kirche der Väterzeit wieder vor den Blick getreten sei.

Aber es bestehe doch die Gefahr, „daß man bei der schon etwas verhärteten Struktur des 5. Jahrhunderts stehenbleibt, anstatt den Weg zu Ende zu gehen und hinter dem schon geschlossenen und juristisch fixierten ‚collegium episcoporum' die Brüderlichkeit der ganzen Kirche zu entdecken als den tragenden Grund des Ganzen. ‚Kollegialität' kann ihre volle pastorale Fruchtbarkeit erst entfalten, wenn sie rückbezogen erscheint auf die Grundgegebenheit derer, die vom ‚Erstgeborenen des Vaters' her einander zu Brüdern geworden sind." [18]

Ratzinger macht eindringlich klar, daß die Kollegialität der Bischöfe nur ein Ausschnitt ist, der nicht isoliert werden darf: ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit der „Geschwisterlichkeit aller Christen", die durch Taufe und Firmung grundgelegt ist und vom Konzil als gemeinsames Priestertum beschrieben wird. Hier würde ich mich sehr gern dem jungen Konzilstheologen Ratzinger anschließen und fragen, wo und wie die grundlegende Verantwortung aller für das kirchliche Ganze heute konkret gehandhabt wird und wirklich gelebt werden kann.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Rede vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium". Dadurch, daß im zweiten Kapitel „Über das Volk Gottes" (vor allem in den Artikeln 9-12)

mit Hilfe des traditionellen Drei-Ämter-Schemas der Zusammenhang zwischen Jesus Christus und allen Getauften dargestellt wird, gewinnt die Rede vom Christsein (auch der Laien) eine ganz eigentümliche Amtlichkeit. Gelegentlich hört man klagen, daß mit der beschriebenen Teilhabe aller an den drei Ämtern Christi, gemeint ist sein Lehren, Heiligen, Leiten, sein „Lehramt, Heiligungsamt und Leitungsamt", die scheinbare Klarheit einer früheren Terminologie, die eine exakte Unterscheidung zwischen Laien und Klerus ermöglichte, verloren sei. In der Tat: Alle Christen werden Priester genannt. Die Amtsträger beschreiben ihre Aufgabe als Dienst, die christliche Existenz als solche wird als Amt („officium") bezeichnet. Das ist ein gezieltes Aufbrechen einer früheren Terminologie, die offenbar wichtige theologische Sachverhalte nicht mehr angemessen zum Ausdruck bringen konnte!

Es läßt sich mühelos zeigen, daß diese terminologische Grenzüberschreitung sich nicht einer Nachlässigkeit verdankt, sondern gezielter Ausdruck einer theologischen Überzeugung ist. An zwei Beispielen möchte ich das kurz erläutern: Im Dekret über das Apostolat der Laien „Apostolicam actuositatem" (Art. 2 u. 3) heißt es:

„Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes ... Pflicht und Recht (officium et ius) zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut. Sie werden zu einer königlichen Priesterschaft und zu einem heiligen Volk (vgl. 1 Petr 2, 4-10) geweiht (consecrantur), damit sie durch alle ihre Werke geistliche Opfergaben darbringen und überall auf Erden Zeugnis für Christus ablegen."

Der Jurist Walter Bayerlein, langjähriger Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und engagierter Synodale von Würzburg, hat in einem Vortrag vor dem Katholikenrat des Bistums Fulda auf diesen Text hingewiesen:

„Wir unterschreiben also unsere eigene Tätigkeit nicht sozusagen i. A. (im Auftrag) eines erzbischöflichen Ordinariats oder Generalvikariats, sondern stets i. A. (im Auftrag) Jesu Christi. Das ist ein himmelweiter Unterschied." [19]

Alle Christen sind Priester durch die Konsekration der Taufe, die Anteil gibt an dem „Priestertum" des Hohenpriesters Jesus Christus. Jesus ist Priester ganz neuer Art, weil er sein ganzes Leben und Sterben zum Gottesdienst gemacht hat. Auf dieser Basis argumentiert das Konzil:

„Da der ewige Hohepriester Jesus Christus auch durch die Laien sein Zeugnis und seinen Dienst fortsetzen will, macht er sie durch seinen Geist lebendig und treibt sie unaufhörlich an zu jedem guten und vollkommenen Werk.

Denen nämlich, die er mit seinem Leben und seiner Sendung innigst verbindet, gibt er auch Anteil an seinem Priesteramt zur Ausübung eines geistlichen Kultes zur Verherrlichung Gottes und zum

Heil der Menschen. Deshalb sind die Laien Christus geweiht und mit dem Heiligen Geist gesalbt und dadurch wunderbar dazu berufen und ausgerüstet, daß immer reichere Früchte des Geistes in ihnen hervorgebracht werden. Es sind nämlich alle ihre Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, ‚geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus' (1 Petr 2, 5)" (LG 34).

Wir müssen uns nachdrücklich fragen: Haben wir das schon begriffen? Haben wir das schon realisiert?

III. Füßewaschen

Abschließend noch eine dritte Frage: Wie halten wir es mit dem Füßewaschen? Einen starken Eindruck hat bei mir hinterlassen, wie die Bischöfe des Zweiten Vatikanums den geistlichen Grundriß ihres Amtes neu entdeckt haben: „Ich aber bin unter euch wie der, der bedient" (Lk 22, 27) – dieses Wort Jesu wird in den Konzilstexten mehrfach zitiert. Das Wort, das in den urchristlichen Schriften des Neuen Testaments am ehesten unserem Wort „Amt" entspräche, ist das griechische Wort „diakonia": Dienst. Daß es in seiner Gemeinschaft, was die Leitung angeht, anders zugehen muß als in der übrigen Gesellschaft, das macht Jesus unmißverständlich deutlich. Auch die Jünger rangelten um Ehrenplätze. Wer darf in seinem Reich rechts oder links von ihm sitzen?

„Ihr wißt", sagte Jesus tadelnd, „daß die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele!" (Mt 20, 24-28).

Eines der stärksten Bilder des Malerpfarrers Sieger Köder ist für mich die Szene der Fußwaschung mit der verrückten kompositorischen Idee, daß Jesu Antlitz nur über die Spiegelung in der Wasserschüssel zu sehen ist. Im Johannesevangelium ist die Szene der Fußwaschung genau dort plaziert, wo die Synoptiker das Abschiedsmahl schildern (Joh 13, 1-17). Das vierte Evangelium hat zwar die gewichtige Brotrede zum Eucharistieverständnis im sechsten Kapitel, aber es hat keinen Abendmahlsbericht. Zusammen mit manchen anderen Exegeten vertritt Rudolf Schnackenburg in seinem Kommentar die Meinung, daß der Einsetzungsbericht nicht verdrängt oder ersetzt werden soll durch diese Sklavenszene, sondern daß die Fußwaschung eine vertiefende Verstehenshilfe sein soll für Jesu Selbstverständnis, für die Art, wie er sein Leben und Sterben versteht, also für das, was wir in der Eucharistiefeier in den Zeichen des gebrochenen Brotes und des ausgeteilten Weines erinnern[20]. „Ich habe euch ein Beispiel gegeben ... Der Abgesandte ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat. Selig seid ihr, wenn ihr

das wißt und danach handelt" (Joh 13, 15-17): Worte Jesu bei der Fußwaschung im Johannesevangelium. Sklavendienst als Bild für unseren Dienst an den Brüdern und Schwestern, für unsere Nachfolge Jesu in der Sendung durch den Vater. Wie halten wir es mit dem Füßewaschen?

Mich beeindruckt stets von neuem, wie Paulus seinen Dienst erlebt und beschrieben hat. Sein oberster Grundsatz in seinem Verkündigungsdienst ist ganz klar: „Laßt uns also nach dem streben, was zum Frieden und zum Aufbau (der Gemeinde) beiträgt" (Röm 14, 19). Im Zusammenhang mit dem Umgang mit sogenanntem Götzenopferfleisch argumentiert er: „Denkt dabei nicht an euch selbst, sondern an die anderen. ... eßt nicht davon, mit Rücksicht auf den, der euch aufmerksam macht, und auf das Gewissen" (1 Kor 10, 24. 28). „Nehmt den an, der im Glauben schwach ist, ohne mit ihm über verschiedene Auffassungen zu streiten" (Röm 14, 1). „Daher wollen wir uns nicht mehr gegenseitig richten. Achtet vielmehr darauf, dem Bruder (und der Schwester) keinen Anstoß zu geben und ihn nicht zu Fall zu bringen" (Röm 14, 13).

Aber dieses Bemühen hat einen hohen Preis! Welch ein zwiespältiges Echo löst er damit aus. Er komme in lauterer Gesinnung und ungeheuchelter Liebe, sagt Paulus. Er weiß sich getragen durch Gottes Kraft, aber seine Standhaftigkeit ist härtestem Test unterzogen: „in Bedrängnis, in Not, in Angst, unter Schlägen, in Gefängnissen, in Zeiten der Unruhe, unter der Last der Arbeit, in durchwachten Nächten", so zählt er auf (2 Kor 6, 4 f.). Und dann spitzt er die Schilderung seiner Existenz zwischen den Fronten zu in den markanten Antithesen, in den Gegensatzpaaren von Adjektiven, von denen das erste jeweils den menschlichen Standpunkt, die äußere Wahrnehmung aussagt, und das zweite festhält, was die Sicht des Glaubens erkennt und was die unsichtbare innere Wirklichkeit ausmacht, den göttlichen Schatz in dem zerbrechlichen Gefäß seiner geschundenen Existenz: „bei Ehrung und Schmähung, bei übler Nachrede und bei Lob. Wir gelten als Betrüger und sind doch wahrhaftig; wir werden verkannt und doch anerkannt" (2 Kor 6, 8).

Paulus spricht aber nicht nur von der unzureichenden Wahrnehmung durch die anderen. Er formuliert auch die extreme Spannung in seiner eigenen Empfindung: „Wir sind wie Sterbende, und seht: wir leben; wir werden gezüchtigt und doch nicht getötet; uns wird Leid zugefügt, und doch sind wir jederzeit fröhlich" (2 Kor 6, 9 f.). Von Verzagtheit und Verzweiflung umkreist, von Einsamkeit und Verlassenheit umlauert, von Züchtigung und Mißhandlung physisch und psychisch gequält, von Müdigkeit und Krankheit geschunden – und doch nicht getrennt von Christi Liebe, immer fröhlich in der Hoffnung: „Ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8, 18). Tränen in den Augen und doch Halleluja! Sind wir also arm dran als Zeugen der Liebe Gottes? Ja, sagt Paulus in einer zusammenfassenden Sentenz: „Wir sind arm und machen doch

viele reich; wir haben nichts und haben doch alles" (2 Kor 6, 10). Denn: Gott ist für uns, was ist dann gegen uns? Gott ist mit uns – Immanuel, was fehlt uns dann? Er hat uns seinen Sohn Jesus gegeben; hat er uns mit ihm nicht alles geschenkt? (vgl. Röm 8, 31 ff.).

ANMERKUNGEN

[1] Im September 2001 hat der Vatikan in einer von drei Kongregationen gemeinsam veröffentlichten Notifikation festgestellt, daß Ausbildungskurse für Diakoninnen nicht gestattet sind. Kardinal Karl Lehmann meinte laut Agenturberichten zu Beginn der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, mit dem „Nein" des Vatikans sei noch keine Entscheidung in der Sache getroffen.

[2] Vgl. dazu D. Reiniger, Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen u. pastoralpraktische Erfahrungen in der christl. Ökumene u. ihr Beitrag zur röm.-kath. Diskussion (Ostfildern 1999); Th. Schneider, Frauenordination u. Ökumene. Erwägungen aus röm.-kath. Sicht, in: Weg u. Weite, hg. v. A. Raffelt (FS K. Lehmann, Freiburg 2001) 711-735.

[3] Vgl. Th. Schneider, Thomas von Aquin: Vom Fürstensohn zum Bettelmönch, vom „Häretiker" zum Kirchenlehrer, in: ders., Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch (Düsseldorf 1990) 206-210.

[4] O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze u. Größe mittelalterl. Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 208 f.

[5] I. W. Frank, Femina est mas occasionatus. Deutung u. Folgerungen bei Thomas von Aquin, in: Der Hexenhammer. Entstehung u. Umfeld des Malleus maleficarum von 1487, hg. v. P. Segl (Köln 1988) 71-102, 75.

[6] Ebd. 101 f.

[7] Beschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I (Freiburg 1976) 84-111, 102.

[8] Vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1 (Zollikon ^{3}1957) 220.

[9] C. Westermann, Genesis. Bd. I/1 (Neukirchen-Vluyn ^{3}1983) 203-222.

[10] Vgl. Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testaments. Bd. 2, hg. v. E. Kautzsch (Tübingen 1900) 458-506.

[11] Ebd. 462.

[12] Ebd. 512-528, 514.

[13] H. Schüngel-Straumann, Mann u. Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1-3 unter Berücksichtigung der innerbibl. Wirkungsgeschichte, in: Mann u. Frau – Grundproblem theol. Anthropologie, hg. v. Th. Schneider (Freiburg 1989) 142-166, 148.

[14] K. H. Schelkle, Ihr alle seid Geistliche (Einsiedeln 1964).

[15] Vgl. Röm 12, 6-8; 1 Kor 12, 8-10; 1 Kor 12, 28-30.

[16] H. J. Venetz, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament (Einsiedeln ^{4}1990) 163.

[17] W. Kasper, Kollegiale Strukturen in der Kirche, in: ders., Glaube u. Geschichte (Mainz 1970) 360 f.

[18] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 210.

[19] W. Bayerlein, Leichtmatrosen auf dem Panzerkreuzer Pontifex? Die Nichtkleriker dürfen sich nicht auf die sogenannte Weltveranwortung beschränken lassen, in: Publik-Forum 15 (1986) Nr. 22, 29.

[20] R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III. Teil (Freiburg 1975) 38-53.

UMSCHAU

Zweiter Internationaler Kongreß für Fundamentaltheologie

Unter dem Stichwort „Fundamentaltheologie" findet sich heute allerhand im Angebot. Die Lage ist unübersichtlich und vielfältig, so daß solche Pluralität zu erwarten steht. Verengungen und Einseitigkeiten lassen sich beobachten. Die Konzentration auf einzelne Bedingungen und Voraussetzungen weist nicht selten eine exklusive Tendenz auf und nimmt sogar die Ausblendung des Kerns christlicher Botschaft und christlichen Glaubens in Kauf. Nach der Päpstlichen Universität Gregoriana 1995 lud nun ausgerechnet die „Katholische Universität Lublin" vom 18. bis 21. September 2001 zum Zweiten Internationalen Kongreß für Fundamentaltheologie ein. Das ist deshalb erstaunlich, weil dort bislang eher Vorbehalte gegen die „Theologie im Westen" bestimmend schienen.

Jetzt gab man sich alle Mühe, ein breites Panorama und einen offenen Austausch zu ermöglichen. Unter dem Titel „Das Christentum für Morgen" sollte es um das „Gestern", das „Heute" und eben das „Morgen" gehen. Wo hätte man bei diesem Ziel mehr über den eigenen Schatten springen müssen? Der ist auch ein Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch des offiziellen kommunistischen Staatsatheismus lang, gegen den fast ein halbes Jahrhundert nicht nur die „Fundamentaltheologie", sondern die Existenz der ganzen Katholischen Universität Lublin gestanden hatte. War sie doch die einzige Ausbildungs- und Forschungsstätte dieser Art, die sich in den Ländern des kommunistischen Blocks halten konnte. Unter höchster Patronanz und nach sorgfältigster Vorbereitung – der Berichtsband lag schon gedruckt am Beginn der Tagung vor – wurden die 25 Beiträge dem Fachpublikum vorgelegt.

Freilich waren nicht alle Referenten persönlich gekommen; die Darlegungen von Kardinal Avery Dulles SJ über den „Beitrag des Christentums zur Kultur: eine amerikanische Perspektive" mußten zum Beispiel verlesen werden. Der größere Teil der Stellungnahmen wurde indes von den Autoren direkt vorgetragen und gewann durch das persönliche Zeugnis. Der Eingangsbeitrag kam aus Tschechien, nachdem der Fachvertreter aus Lublin eine Einführung und der Großkanzler, der Erzbischof von Lublin, Józef Zycinski, sein Grußwort „Christianity in the global village" an die Versammlung gerichtet hatten und der Brief des Heiligen Vaters aus diesem Anlaß verlesen worden war. Die meisten weiteren Stimmen jedoch präsentierten dann das bunte und vielfältige Spektrum der Möglichkeiten von Fundamentaltheologie in den westlichen Ländern. Sechs Versuchen einer Bilanz aus dem Gestern gingen sieben Stellungnahmen zur Situationsbestimmung des Heute voran, die unter recht unterschiedlichen Fragestellungen die Gegenwart in den Blick nahmen.

Dem Thema des Kongresses entsprechend lag aber das Schwergewicht auf den zwölf Ausblicken auf das Morgen, wenngleich auch diese weniger Prophetien als Entwürfe aus der Aktualität heraus waren. Befürchtungen spielten ihre Rolle; Belastungen wurden genannt und analysiert; Möglichkeiten erörtert. Ist das Christentum als Rede von Evangelium und christlichem Leben in dieser heutigen Welt möglich? Und wie? Nicht nur der als immer rascher empfundene „run" der Entwicklung, gerade auch der Zusammenbruch des Staatskommunismus hat die Fundamentaltheologie in eine gründlich veränderte Lage versetzt, ihr eine neue, in vielem kaum recht zu greifende Herausforderung beschert. Und selbst die Auseinandersetzung mit dem „Modernismus" erscheint merkwürdig überholt, seitdem die Gefahren allgegenwärtig gesehen, diskutiert und gefürchtet werden. Daß hier nicht mit partiellen Antworten weiterzukommen ist, liegt auf der Hand.

Die Verlegenheitsauskunft „Postmoderne" hat nur Tendenzen zur apophatischen Theologie, für die es ein völliges Erfassen der göttlichen Wahrheit in Begriffen nicht geben kann, verstärkt und eine gewisse Neigung zu komplizierter Aporetik gefördert. Damit scheint es sich leben zu lassen. Manch einer möchte schon

Kontroversen treiben, findet jedoch keinen klaren Gegner mehr. Einige sind weiter auf Verteidigung eingestellt, ohne recht zu wissen, gegen welche Angriffe. Andere wollen Rechenschaft geben, aber niemand fragt sie danach, niemand interessiert sich dafür. Schwierig wird es, wenn verbindliche Aussagen aufgegeben sind. In einer Welt, wo jeder das Recht auf seine Meinung leben darf, solange er andere in ihrer Ruhe nicht stört, sind Positionen unsympathisch, die mehr wollen. Und ihre Vertreter erfahren als Kehrseite dieses Wollens in sich die Befürchtung, man sei in der eigenen Identität einem Prozeß der Auflösung und des Verlustes ausgesetzt. Was könnte da Fundamentaltheologie sein?

Der Papst schreibt in dieser Lage von Apologetik: Verteidigung sei geboten und werde nur unzureichend eingebracht, ja schon der Wille dazu sei oft nicht entschieden genug spürbar. Nur zu häufig bleibe die „ratio" Vorwand, den Erfordernissen des Glaubens heute nicht wirklich dienend zu entsprechen. Er ruft die Theologen auf, nach positiver Rechtfertigung des Glaubens in klarer Sprache und zutreffenden Argumenten zu suchen, die der Mentalität des Menschen am Beginn des 21. Jahrhunderts entsprächen. Damit ist ein Grundanliegen des Konzils aufgenommen, das sich dann im Dialog mit Partnern umsetzen soll und die Toleranz nicht verletzt, das ökumenische Bestreben der Kirche nicht verrät. So könne der Christ auch am Anfang des dritten Jahrtausends für sich eine überzeugende Begründung des Glaubens entdecken, die er zum zutreffenderen Verstehen auch apostolisch nach außen tragen müsse.

Die Berücksichtigung der Situation fand in Lublin unter verschiedensten Vorzeichen Wortführer. Und auch die Ergründung des Geheimnisses Jesu und der Kirche sowie das Lesen der „Zeichen der Zeit" in diesem Licht wurde zum Thema. Man mag sich vielleicht fragen, wie sich beides zueinander verhielt. Bisweilen blieb der Eindruck, daß nur noch die Umstände im Blick sind und die Reflexion auf Evangelium und Glaube selbst ausfällt, so als hinge alles nur von diesen Umständen ab. Dann wäre die Apologetik gefordert als ausdrückliches Einbringen der Verkündigung und ihres Ziels, der christlichen Glaubensexistenz nämlich. Doch selbst die Berücksichtigung von Kontext und Umwelt dürfte nicht ohne eine angemessene Klärung des eigenen Anliegens auskommen, das ja die Beschäftigung mit diesen Umständen verlangt und motiviert.

Eine öffentliche Frage drängt sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Blick auf die Religionen innerhalb einer weithin dem Religiösen gleichgültig gegenüberstehenden Welt auf. Die Erklärung über die Religionsfreiheit scheint eine Spannung, wenn nicht einen Gegensatz zwischen einem Eintreten für den Glauben und einer durchaus christlich zu begründenden Toleranz aufgerissen zu haben, die sich angesichts der allgemeinen Erwartungen in der Öffentlichkeit noch einmal verschärfen. Ist das wirklich so? Tatsächlich dürfte der Fundamentaltheologie hier eine nicht zu vernachlässigende Aufgabe gestellt sein.

Die hat indes zunächst wohl mit dem Klärungsbedarf zu tun, weil das Religiöse und die vielen konkreten Religionen ja keine einheitliche Erscheinung bilden und auch kein einigermaßen einheitliches Programm einer Begegnung mit der Welt repräsentieren. Was ist da möglich? Was notwendig? Die Beschränkung auf allgemein philosophische Grundsatzerörterungen wird kaum genügen; die Konstruktion prinzipieller Modelle führt ebenfalls wenig weiter; eine nur taktische Einheitsfront zur Vertretung von Interessen wird nicht überzeugen, wenn sie sich überhaupt zustande bringen läßt. Hier ist vor allem nach dem Wie zu fragen. Dazu gibt es bislang nur wenig Hinweise. Auch Lublin brachte eher noch einmal Zusammenfassung und Übersicht über die bekannten Eckdaten – Dialog einerseits, Wahrung der unverzichtbaren Offenbarung anderseits – und zu den bisherigen Versuchen. Das ist sicher ein Referenzpunkt, der seinen Wert hat, aber eben vor einer noch zu leistenden Aufgabe zurückschreckt.

Ein weiterer Hinweis steckte in der Internationalität des Treffens und im Ort der Versammlung, insofern deutlich wurde, daß künftig die anstehenden Bemühungen sicher nicht mehr im Rahmen traditioneller Sprach- und Denkgebiete sowie vor allem mit deren gewohnten Mitteln weiterzubringen sein werden. Und eine entschiedenere Öffnung auf jene Arbeit in theo-

logischen Zentren theologischen und philosophischen Denkens außerhalb der nordatlantischen Welt wird dabei immer unerläßlicher werden, mag dort der Standard sowie die Art und Weise auch beträchtlich unterschieden sein von dem, was bislang fraglos vorherrschte. Daß damit auch Entwicklungen für das weitere Theologietreiben in der weltweiten Kirche und Christenheit angestoßen sind, war zu spüren, wenn auch eher zaghaft.

Immerhin: Wer nach dem Morgen des Christentums, nach seiner Zukunft und seiner Rolle fragt, muß damit rechnen, daß dessen Darstellung anders aussehen kann und vielleicht sogar muß und daß dazu Reflexionen und Überlegungen notwendig sind, die ebenfalls anderer Art sein können und eben auch notwendig sein sollen. Natürlich kann nicht Änderung um der bloßen Änderung willen gemeint sein. Aber unwahrscheinlich ist, daß es einfach so weitergehen kann wie bisher, selbst wenn vieles sich so bewährt hat, daß es auch für die Zukunft brauchbar zu sein verspricht und deswegen nicht einfach über Bord geworfen werden darf. Auf jeden Fall ist erfreulich, daß der ungehinderte Austausch theologischer Bemühungen in jener Offenheit und Weite erfolgen kann, in denen Platz auch für Erfahrungen und Versuche ist, die noch wenig Aufmerksamkeit und Anerkennung gefunden haben.

Die Erfahrung von Lublin – einschließlich der Erinnerung an die besonderen Geschicke von Menschen in dieser Stadt, d. h. einer der größten jüdischen Gemeinden bis zum Zweiten Weltkrieg und von Christen verschiedener liturgischer und geistlicher Traditionen – stellt an die Grenze, wo man nur in einer gewissen Offenheit und Bereitschaft füreinander leben kann. Gerade durch das Zweite Vatikanische Konzil ist diese neue Dimension des Katholischen bewußt geworden und hat seither Bemühungen ausgelöst, die doch recht unterschiedlich in den verschiedenen Zonen unserer Erde zum Zug kamen. Manches davon ist heute nicht mehr nötig, selbst wenn Spuren der alten Einschränkungen etwa in Polen und Lublin immer noch wirksam sind. Diese Einsichten waren auf den Rückweg mitzunehmen.

Die Deutungen, die in der öffentlichen Diskussion nach den Anschlägen vom September 2001 umlaufen, bringen immer wieder Religionen ins Spiel. Da ist ohne Zweifel zu sehen und zu prüfen, ob nicht eine zu simple und eingängige Konstruktion die tatsächlichen Daten verzerrt oder gar verfälscht. Meist haben solche Muster auch jene Interessen verschleiern sollen, die man nicht offen einzugestehen wagt. Hier ist entschieden zu benennen und zu klären, ein Geschäft, das für manche Fundamentaltheologen scheinbar ganz fern gerückt ist und an das sich viele von ihnen nicht gern machen.

„In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß die apologetische Aufgabe der Fundamentaltheologie nie an Aktualität verlieren wird. Auch der Christ zu Beginn des dritten Jahrtausends erwartet einerseits eine überzeugende Begründung des Glaubens für sich selbst ad intra, um sich auf die eigene religiöse Identität stützen zu können, anderseits braucht er von apostolischem Geist erfüllte Argumente, die zur Verteidigung ad extra dienen können. Diese Erwartungen sind eine drängende Herausforderung für die heutige Fundamentaltheologie." So faßte Papst Johannes Paul II. in seinem Brief vom 15. September 2001 aus Castel Gandolfo nach Lublin seine Sicht der Aufgabe zusammen. *Karl H. Neufeld SJ*

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10: Thomaschristen bis Zytomir. Hg. v. Walter KASPER. Freiburg: Herder 2001. 24 S., 1536 Sp. Lw. 380,-.

In welchem Ausmaß sich die Problemlage verändert und damit auch die Theologie weiterentwickelt hat, zeigen schon die zahlreichen Stichwörter, die sich in der vorhergehenden zweiten Auflage noch nicht finden. Als Beispiel seien nur einige genannt, die in größeren, mehrere Spalten umfassenden Artikeln behandelt werden: Umwelt/Umweltschutz, Untergrundkirche, Verantwortungsethik, Zensur, Zentralismus. Eine Reihe von Artikeln sind erheblich umfangreicher als in der zweiten Auflage, wie etwa Transplantation, Ultramontanismus, Versöhnung, Vision, Volk Gottes oder Volksfrömmigkeit. Beim Stichwort Universitäten werden jetzt zusätzlich die katholischen Universitäten und ihr kirchenrechtlicher Status behandelt, beim Stichwort Unternehmen die kirchlichen Einrichtungen und beim Stichwort Vater/Vaterschaft die anthropologischen, rechtlichen und pädagogischen Aspekte. Natürlich haben nicht alle Artikel das gleiche Niveau. Aber unter den zahlreichen herausragenden finden sich wahre Kabinettstücke der Kunst, Sachverhalte auf knappem Raum umfassend und doch präzis darzulegen. Als Beispiel seien nur die Stichwörter Unveränderlichkeit Gottes, Vaticanum I und Verantwortungsethik genannt.

Wie schon in den vorhergehenden Bänden fällt die Breite der Thematik auf. Im Unterschied zur zweiten Auflage befassen sich zahlreiche neue Artikel mit Themen, die weit über den Bereich von Theologie und Kirche hinausgreifen, die man daher nicht von vornherein in einem solchen Lexikon erwartet. Das betrifft zunächst Stichwörter über gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Fragen, zum Beispiel UFO, Urknall, Urlaub, Vereinte Nationen, Video, Volksbildungswesen, Volkssouveränität, Volkswirtschaft, Vollbeschäftigung, Weltwirtschaft oder Wirtschaftspolitik. Ferner finden sich in den neuen Personenartikeln Namen, die, wenn überhaupt, nur sehr entfernt mit Kirche und Theologie zu tun haben, so Dichter und Schriftsteller von Ludwig Tieck über Kurt Tucholsky, Josef Weinheber, Oscar Wilde bis Emile Zola, Komponisten von dem Österreicher Ernst Tittel über Peter Iljitsch Tschaikowsky, Richard Wagner und Hugo Wolf bis zu Bernd Alois Zimmermann oder Wissenschaftler wie Ferdinand Tönnies. Auch lebende Personen erhalten wieder eigene Artikel, ohne daß ein überzeugendes Auswahlkriterium sichtbar würde. In Band 9 schien die Vollendung des 80. Lebensjahrs Voraussetzung zu sein. Jetzt finden sich zwei jüngere: der Theologe William A. Van Roo (geb. 1934) und die Bürgerrechtlerin Gisela Wiese (geb. 1924). Man muß sich fragen: Warum nur diese?

Nach wie vor bleibt die zweite Auflage wichtig, nicht nur wegen der vielen Stichwörter, die – aus meist nachvollziehbaren Gründen – weggefallen sind. Einige Artikel von damals bieten Informationen, die jetzt fehlen, und zwar eigenartigerweise gerade in dem Bereich, in dem sich die dritte Auflage gegenüber der vorhergehenden im allgemeinen auszeichnet, nämlich der Darlegung der geschichtlichen Entwicklung. Das gilt zum Beispiel für die Stichwörter Tiara, Toleranz, Übertritt eines Religiosen oder Uroffenbarung. Im Artikel Völkerwanderung fehlt im Unterschied zur zweiten Auflage jeder Hinweis auf die Christianisierung dieser Gruppen.

Daß das alte Stichwort Ordo/Ordination jetzt als „Weihesakrament" und die christliche Orientalistik als „Wissenschaft vom christlichen Orient" auftaucht, hat wohl den einfachen Grund, daß bei den entsprechenden Bänden die Texte noch nicht vorlagen. Von einzelnen Defiziten seien nur zwei genannt: Das Stichwort Untergrundkirche behandelt lediglich die Sow-

jetunion und China; für die Tschechoslowakei wird auf den Länderartikel verwiesen, der aber die geheimen Priester- und Bischofsweihen nicht erwähnt, also nur lückenhaft informiert. Im Artikel Vatikanische Bibliothek wird aus dem Vertrag von Tolentino ein Vertrag von „Colentino", und Franz Ehrle, der erst 1922 zum Kardinal ernannt wurde, soll schon unter Leo XIII. (1878-1903) „Kardinal-Bibliothekar" gewesen sein. Die falsche Angabe steht zwar schon in der zweiten Auflage; unter dem Stichwort Ehrle hätte jedoch der Verfasser (oder die Redaktion) in beiden Auflagen die richtigen Daten finden können.

Diese Hinweise mindern keineswegs die insgesamt überragende Bedeutung des Lexikons, das mit diesem Band termingerecht zum Abschluß gekommen ist. Man kann die Herausgeber und die Redaktion zum Gelingen dieses monumentalen Werks nur beglückwünschen. *Wolfgang Seibel SJ*

VERWEYEN, Hansjürgen: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft.* Regensburg: Pustet 2000. 93 S. Br. 22,80.

Der etwas provokant anmutende Titel dieser Veröffentlichung H. Verweyens, die auf drei Vorträgen beruht, die der Freiburger Fundamentaltheologe 1999 auf den Salzburger Hochschulwochen („Religiosität am Ende der Moderne") hielt, lehnt sich – das mag überraschen – an ein Wort aus der vielbeachteten Enzyklika „Fides et ratio" von Johannes Paul II. an: „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben reduziert zu werden" (Nr. 48).

Auf die Einführung (7-11), in der Verweyen auf Gefahren eines kontextlosen Aufnehmens zentraler geistiger Gehalte hinweist, wodurch „diese ästhetischen, ethischen und religiösen Gehalte aber zugleich fragmentiert, pulverisiert und einer ungezügelten Beliebigkeit ständig neuer Inszenierungen unterworfen" (8) werden, folgt das erste Kapitel „Von der Aufklärung bis zur weichen Vernunft" (12-46). Mit Hinweis auf die im Hochmittelalter brüchig gewordene Brücke zwischen Glaube und Vernunft, die einen Wilhelm von Ockham von der „doppelten Wahrheit" sprechen ließ (vgl. 15), bespricht er divergente geschichtliche Entwicklungen in Frankreich (Laizismus), den USA („In God we trust") und in Deutschland („Christus im Streit der Fakultäten"), um abschließend zu fragen, ob „die ‚unbedingte Abneigung gegen alles Unbedingte' heute auch hierzulande den gesellschaftlichen Grundton abgibt?" (43) Demgegenüber plädiert er vehement dafür, daß ein Offenbarungsglaube „nur dann überleben" könne, „wenn die Philosophie, allen Widerständen zum Trotz, es endlich wieder wagt, die zeitgenössische Basisannahme selbst, die unbedingte Abneigung allem Unbedingten gegenüber radikal zu hinterfragen." (46)

Im zweiten Kapitel „Von Giovanni Boccaccio zu Salman Rushdie" (47-64) geht Verweyen der Frage nach, wie „der ‚Knochenmarksverletzung' unseres Denkens", nämlich „Aussagen von letztgültiger Tragweite zu machen" (47), zu begegnen sei. Nicht zeitgenössische Theoretiker der Postmoderne, sondern Boccaccio als geistiger Pate eines „Pluralismus der Oberflächenbuntheit" (Wolfgang Welsch) wird dabei ins Visier genommen: „Erst unter dem Primat des bloßen Meinens als der nicht durchschauten universalen Ideologie unserer Tage kann es gelingen, die im Zuge der Aufklärung erkämpfte Autonomie auszuschalten, indem man sie lautstark verkündet" (60). Hochaktuell erscheint dabei ein kurzer Hinweis auf den interreligiösen Dialog: „Wenn in diesem Dialog Konfliktpotential grundsätzlich unter den Teppich gekehrt wird, dann lächeln wir uns am Ende nur noch fromm-freundlich an. Wir müssen wissen, wovon wir selbst überzeugt sind, und lernen, was die anderen glauben" (63).

Im abschließenden dritten Kapitel „Glauben im Pluralismus der Religionen" (65-88) macht Verweyen Vorschläge, wie der weiteren Erosion abendländisch-christlicher Tradition begegnet und entgegengewirkt werden könnte. Gesicherte Distanz zum Problem des religiösen Pluralismus, wie sie etwa Karl Rahner („Der Christ und seine ungläubigen Verwandten") noch habe einnehmen können, sei nicht weiter möglich. Ernsthaft geführter Dialog setze Un-

terscheidung bzw. den Willen dazu voraus. Mit Blick auf den Guru Paramahansa Yogananda („Liebe als tödliches Spiel") und den Propheten Hosea („Ein törichter Gott") kommt er auf „so etwas wie unverbrüchliche Treue" zu sprechen, auf der die gesamte jüdisch-christliche Tradition gründe: „Nichts hat heute weniger Plausibilität" (82) als eben diese Grundannahme.

Camus und Augustinus sind als weitere Gewährsmänner herangezogen. Nur der Begriff des Bildes, so Verweyen, erlaube es, „unbedingte Einheit in Differenz zu denken": Menschen als „Bilder Gottes": „Wir halten Ausschau nach einem Menschen, der die Pauschalbilder, die sich andere von uns gemacht haben, zerbrechen läßt und in diesem ‚Ikonoklasmus' uns das ansichtig macht, worauf wir im Grunde unserer Existenz her auf dem Wege sind" (87). Solche Hoffnung erweise sich als „nicht trügerisch, wenn wir von Hosea zu lernen vermögen, worin die souveräne Freiheit Gottes besteht: unendlich lange warten zu können, bis alles, was er als sein Bild erschuf, zu diesem Bilde herangereift ist" (88). Dem Schlußsatz kann man – wie allem anderen in dieser anspruchsvollen Veröffentlichung, die ein intellektuelles Feuerwerk darstellt – vorbehaltlos zustimmen.

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Seit seinen Anfängen zeichnet sich das Christentum durch eine besondere Sorge um die Kinder aus. HUBERTUS LUTTERBACH, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Essen, nimmt diesen weltverändernden Einsatz aus interdisziplinärer Perspektive in den Blick.

DIETER EMEIS, Professor für Pastoraltheologie und Katechetik an der Universität Münster, sieht im Verständnis der Gemeinde als Versammlung Chancen für eine kirchliche Erneuerung. Dabei ergeben sich Berührungspunkte mit den sozialwissenschaftlichen Bemühungen um Netzwerke.

HANS WALDENFELS, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, beschäftigt sich mit der neu aufgebrochenen Diskussion um das Selbstverständnis der Kirche. In ökumenischer Perspektive beginnt er bei den leitenden Kirchenbildern und beim Glaubensbekenntnis, das die verschiedenen Kirchen bis heute vereint.

GOTTFRIED LEDER, Professor für politische Wissenschaften an der Universität Hildesheim, greift die noch immer offene Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie auf. Dabei beschäftigt er sich insbesondere mit der Neuauflage eines Buchs von Joseph Ratzinger und Hans Maier zu diesem Thema.

Die Frage der Beauftragung von Frauen mit einem kirchlichen Amt wird weiterhin kontrovers diskutiert. THEODOR SCHNEIDER, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Mainz, beleuchtet dieses Problem in biblischer und geschichtlicher Perspektive.

Körperkult

Der Abschied von überkommenen Konventionen hat das Entstehen neuer Zwänge keineswegs verhindert. Es zeugt von einem deutlichen Unbehagen, wenn in einer Allensbach-Umfrage die Hälfte der Deutschen meint, der heutige Körperkult sei völlig übertrieben. Es scheint, als habe sich die Fitneßwelle teilweise zu einem Körperstyling ausgeweitet, das den Leib nicht nur leistungsmäßig, sondern auch ästhetisch „in Form bringen" will und sich damit zum Körperkult auswächst: Gymnastik als „Workout für einen Superbody" (ein Buchtitel); Diät zur Erlangung des „Idealgewichts" im Sinn eines Schönheits-, nicht eines Gesundheitsideals; Bräunung der Haut das ganze Jahr hindurch; Sich-Schmücken durch Tätowierungen und Piercen, aber auch Bekämpfen von Normabweichungen in der Jugend oder von Formeinbußen im Alter durch Liften, Unterspritzungen, Fettabsaugungen und andere Schönheitsoperationen. Im Vorreiter-Land USA sollen im Jahr 2000 sechs Millionen Schönheitsoperationen durchgeführt worden sein – nicht nur bei reiferen Frauen aus höheren Einkommensschichten, sondern auch bei 16- bis 18jährigen Mädchen aus dem Mittelstand, die sich meistens den Busen vergrößern ließen.

Zwar sind, Befragungen zufolge, die meisten Deutschen mit ihrem Aussehen zufrieden, doch bekennen 29 Prozent der berufstätigen Frauen und 26 Prozent der Großstädter beiderlei Geschlechts: „Ich leide unter dem hohen Anspruch der Gesellschaft, schön sein zu müssen." Die Soziologin Waltraud Posch trifft also einen Trend, wenn sie in ihrem Buch „Körper machen Leute" bemerkt: „Es ist in unserer Gesellschaft normal, ein Problem mit dem eigenen Körper zu haben." Nun wußten zwar die Menschen zu allen Zeiten körperliche Schönheit zu schätzen; doch ist die Problematisierung des eigenen Aussehens in einer zur Belastung gesteigerten Form weitgehend zeit- und wohlstandsbedingt.

In ihrer Auswertung von gut 200 Studien haben Alan Feingold und Ronald Mazzella festgestellt, daß die Zahl der Frauen, die mit ihrem Aussehen unzufrieden sind, in den vergangenen 50 Jahren dramatisch gestiegen ist. Das Schönheitsideal hat sich offensichtlich verändert und die Erwartung, ihm zu entsprechen, verstärkt. Plötzlich erklärten Frauenzeitschriften und Beautycenter alle Körperpartien, die vom Idealbild der Models abweichen, zu „Problemzonen". Sie erhoben Idole zu Vorbildern, die großenteils untergewichtig bis magersüchtig sind, und überforderten damit die real existierenden Frauen. Der perfekte Body wurde die erste Bürgerinnenpflicht, und die Angst, ihr nicht zu genügen, verdrängte vielfach die natürliche Freude an einem gesunden und ästhetisch möglicherweise nur mittelprächtigen Körper. Der Schönheitszwang verwandelte den

Bruder Leib in einen Fremdling, den 15 Prozent der Großstädter sogar als „Gegner" empfinden. Kein Wunder, daß in den vergangenen fünf Jahrzehnten auch die Eßstörungen zugenommen haben. Inzwischen beginnt der Konflikt ebenfalls die Männer zu erfassen: Seit einigen Jahren wächst auch bei ihnen die Zahl derer, die um ihr Äußeres besorgt sind, ebenso wie die der Eßstörungen.

Der Körperkult hat viele Ursachen. Der Leib konnte ja, je mehr er von der Last schwerer Arbeit befreit und aus einer traditionalen Lebensordnung herausgelöst wurde, zur autonomen Quelle von Freizeitbefriedigungen, Daseinssteigerung und Lebenserfüllung erhoben werden. Das Verlangen nach ewiger Jugend nährt diese „Somatomanie". Ein verbreitetes Machbarkeitsdenken erwartet, daß Training und Medizin zur ersehnten Vollkommenheit führen müssen. Werbung, Mode und Fernsehen, die makellose Gesichter brauchen, liefern suggestive Leitbilder, und schließlich fördern den Körperkult jene, die mit ihm verdienen.

Wer dies ethisch bewerten will, sollte von der gut belegten Beobachtung der Attraktivitätsforschung ausgehen, daß körperlich attraktive Menschen unwillkürlich erotisch ansprechender, seelisch gesünder, umgänglicher und intelligenter wirken als unattraktive und darum mehr Chancen haben, einen Geschlechtspartner zu finden, gesellschaftliche Anerkennung zu erfahren und im Beruf voranzukommen. Sie sollen sogar bei Gericht mit milderen Urteilen und bei Ärzten mit größerem Einsatz rechnen können. Attraktivität ist ohne Zweifel wertvoll als Chance, innerhalb einer Liebesbeziehung die Anziehungskraft zu erhöhen, und auch im Bekanntenkreis, im Beruf und in den Medien die Kommunikation zu erleichtern. Insofern besteht kein Grund, in schwerwiegenden Fällen eine Schönheitsoperation abzulehnen, die derzeit geltende Schminkpflicht zu bekämpfen oder jedes Jahr den am schlechtesten frisierten Prominenten auszuzeichnen.

Allerdings sollte man auch um die negativen Folgen einer Instrumentalisierung und Überschätzung der ungleich verteilten Naturgabe Attraktivität wissen. Dies könnte helfen – da man keine Quote für Häßliche einführen kann –, soziale Benachteiligung und grundlose Geringschätzung zu vermeiden. Es würde aber auch der Selbsttäuschung vorbeugen, durch Körperkult lasse sich ein tragfähiges „Selbstbewußtsein tanken", und wer schön sei, brauche sich um partnerschaftliches Verhalten, Charme, Bildung oder Leistung nicht mehr zu bemühen. So kämen andere Ressourcen der Selbstdarstellung in den Blick.

Und der Zwang zu ewiger Jugend? Wer andere, zeitbeständigere Quellen der Selbstwertbestätigung kennt als sein Aussehen, kann seinem Leib nicht nur leichter erlauben, einige Macken zu behalten – er wird ihm auch eher gestatten zu altern. Welche Perspektive bietet denn einem 70jährigen der Slogan eines Muskeltrainings: „Forever young"? Gibt es da nicht überzeugendere Wege gelingenden Alterns, die schon das Paulus-Wort andeutet: „Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert... Denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig" (2 Kor 4, 16-18). *Bernhard Grom SJ*

Walter Kardinal Kasper

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe

Ökumenische Perspektiven für die Zukunft

Wenn wir unter dem biblischen Thema „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" nach ökumenischen Perspektiven für die Zukunft fragen und wenn wir uns dabei nicht in falscher prophetischer Attitüde auf wirklichkeitsfremde, im wörtlichen Sinn des Wortes ortlose Utopien und auf Wunschträume einlassen wollen, dann gilt es den Satz zu beherzigen: Nur wer um seine Herkunft weiß, kann Zukunft haben und kann Zukunft gestalten.

Die veränderte Situation

Nach den Worten des letzten Konzils ist es ein Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes in unserer Zeit – wohlgemerkt des Heiligen Geistes in unserer Zeit, nicht des Geistes der Zeit! –, daß in unserem Jahrhundert in allen Kirchen zusammen mit der Reue über die Spaltung die Sehnsucht und das Suchen nach Einheit neu aufgebrochen sind. Alle Kirchen haben sich nach jahrhundertelangen Trennungen, Abschottungen, Feindseligkeiten und des gegenseitigen Desinteresses auf den ökumenischen Weg gemacht.

Bezeichnenderweise hat die ökumenische Bewegung ihren Ursprung auf der Weltmissionskonferenz von Lausanne im Jahr 1927 genommen. Damals wurde den Teilnehmern deutlich, daß die Spaltung der Christenheit eines der stärksten Hindernisse für die Weltmission darstellt. In Deutschland hat die Ökumene ihren Ursprung unter anderem in den Schützengräben des Zweiten Weltkriegs und in den Konzentrationslagern während des Dritten Reichs. In den Konzentrationslagern waren bekennende katholische und evangelische Christen wie auch Juden beieinander; im gemeinsamen Widerstand gegen ein unmenschliches und verbrecherisches Regime entdeckten sie ihre tiefe Gemeinsamkeit, die größer war als alles, was sie trennte.

Auf diesen Erfahrungen konnte nach dem Zweiten Weltkrieg die ökumenische Theologie aufbauen. Katholische und evangelische Theologen von Rang auf beiden Seiten entdeckten die Reichtümer des anderen, sie lasen gemeinsam die Heilige Schrift, studierten gemeinsam die Väter der Kirche. Durch diesen Austausch vertieften und bereicherten sie den eigenen Glauben und fanden, daß sie sich viel näher waren, als sie bisher gedacht hatten. Als Blutzeuge des Friedens der Konfessionen

und Völker ist vor allem der evangelische Pfarrer Max Josef Metzger zu nennen. Weitere wichtige Namen sind Karl Barth, Karl Rahner, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Hans Asmussen, Peter Brunner, Edmund Schlink, Heinrich Fries und andere.

Die theologische Bewegung wurde von der „Basis" mitgetragen und begleitet. Aufgrund der Bevölkerungsverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in Deutschland nur noch wenige rein katholische und rein evangelische Gegenden. Katholiken und Protestanten lebten jetzt Haustür an Haustür, sie begegneten sich am Arbeitsplatz und lernten sich menschlich wie christlich schätzen. Es gab kaum mehr das typisch katholische oder evangelische Milieu.

Das führte gewiß auch zu einer bedenklichen Nivellierung im Glaubensbewußtsein. Da wir jedoch die soziologischen Entwicklungen nicht mehr rückgängig machen können, hilft nur der Weg nach vorn: Wir müssen das Gemeinsame im Glauben entdecken und stärken und nach der Einheit im Glauben suchen. Es gibt zur Ökumene keine Alternative. Es geht nicht darum, ob wir die Annäherung wollen oder nicht wollen; es geht nur darum, diesen Prozeß in der rechten Weise verantwortlich zu gestalten. Die ökumenische Bewegung selbst ist sowohl geistlich wie lebenspraktisch ein irreversibler Prozeß.

Der ökumenische Durchbruch

Selbstverständlich geht ein solcher Prozeß nicht ohne Schwierigkeiten und Widerstände vonstatten. Jahrhundertealte Gräben lassen sich nicht von einem Tag auf den anderen zuschütten; sie lassen sich auch nicht leichtfüßig überspringen. Keine Kirche kann ihre Tradition und den Glauben ihrer Väter und Mütter einfach verleugnen. Im Glauben geht es um tiefsitzende Gewissensüberzeugungen, die man nicht wechseln kann wie man ein Hemd wechselt oder ein neues Auto kauft.

So ist es verständlich, daß es anfangs – vorsichtig formuliert – erhebliche amtliche Zurückhaltung gegenüber der ökumenischen Bewegung gab. Unter Pius XI. wurde sie in der Enzyklika „Mortalium animos" (1928) mehr oder weniger verurteilt. Die Grundthese der Enzyklika lautete: Die katholische Kirche ist die wahre Kirche Jesu Christi, deshalb müssen die nichtkatholischen Christen in die Einheit der katholischen Kirche zurückkehren. Man befürchtete, die Ökumene führe zu einer Relativierung und Nivellierung des katholischen Standpunkts. Entsprechend wurde den katholischen Theologen verboten, an ökumenischen Veranstaltungen teilzunehmen. Unter Pius XII. wurde dieses Verbot in einer Instructio des damaligen Heiligen Officiums im Jahr 1949 leicht gelockert. Aber in der Enzyklika „Mystici corporis" (1943) vertrat Pius XII. die These: Die katholische Kirche *ist* die Kirche Jesu Christi, sie *ist* der Leib Christi. Bei einer solchen Identifizierung bleibt für die Ökumene mit anderen Kirchen kein Platz.

Doch nicht alle kirchlichen Stellungnahmen sind für die Ewigkeit gemacht. Das ökumenische Bewußtsein und die ökumenische Sehnsucht setzten sich auch in der katholischen Kirche durch. Schon am Ende des 19. Jahrhunderts gab es in Belgien die Mecheler Gespräche mit den Anglikanern. In Frankreich begründete Abbé Couturier den geistlichen Ökumenismus. Dort entstand die sogenannte „Nouvelle Théologie". Yves Congar, zunächst kirchlich verdächtigt, aber nach dem Konzil zum Kardinal erhoben, wurde zum theologischen Vorkämpfer der Ökumene. In Deutschland wurde der 1945 gegründete sogenannte „Jäger-Stählin-Kreis" bedeutsam. 1957 gründete der Paderborner Erzbischof Lorenz Jäger das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn. Von Holland aus rief der spätere Kardinal Jan Willebrands zusammen mit Frans Thijssen 1952 die „Katholische Konferenz für ökumenische Fragen" ins Leben. In seinen Reisen quer durch Europa begegnete er in Rom dem späteren Kardinal Augustin Bea, dem ersten Präsidenten des 1960 von Papst Johannes XXIII. gegründeten damaligen Einheitssekretariats. Willebrands wurde sein Stellvertreter und 1969 sein Nachfolger.

Den amtlichen Durchbruch brachte das Zweite Vatikanische Konzil (1962/65). Papst Johannes XXIII. hatte als Nuntius in Bulgarien und in der Türkei (Konstantinopel) die orthodoxen Christen und Kirchen kennen und schätzen gelernt. Nach seiner Intention sollte das Konzil eine ökumenische Note haben. Deshalb rief er das Einheitssekretariat ins Leben und lud nichtkatholische Konzilsbeobachter ein, welche die Möglichkeit hatten, zu den vorbereitenden Dokumenten Stellung zu nehmen.

Das ökumenische Anliegen schlug sich in der grundlegenden Kirchenkonstitution „Lumen gentium" nieder. In diesem Dokument wurde gegenüber der Enzyklika Pius' XII. Mystici corporis eine wichtige Änderung vollzogen. Es hieß jetzt nicht mehr: Die katholische Kirche *ist* die Kirche Jesu Christi, sondern vorsichtiger: Die Kirche Jesu Christi subsistiert *(subsistit)* in der katholischen Kirche, d. h. sie ist in ihr konkret verwirklicht und konkret anwesend. Damit wurde es möglich zu sagen, daß sich außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche nicht nur einzelne Christen finden, sondern auch Elemente der Kirche Jesu Christi selbst – Elemente, die nicht traurige Überreste sind, sondern dynamisch zur Fülle und zur Einheit drängen.

Das Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio" hat auf dieser Grundlage „Katholische Prinzipien des Ökumenismus" herausgearbeitet und praktische Folgerungen gezogen. Der erste Satz dieses Ökumenismusdekrets lautet: „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils." Damit wurde das ökumenische Anliegen zu einer der Prioritäten der nachkonziliaren Kirche. Papst Johannes Paul II. hat sich in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" (1995) ausdrücklich dazu bekannt und den seither von ihm öfters wiederholten Satz geschrieben, die ökumenische Option des Konzils sei eine unwiderrufliche Entscheidung.

Das Konzil hält selbstverständlich daran fest, daß die katholische Kirche die wahre Kirche ist, die dem apostolischen Erbe treu geblieben ist. Doch es lehrt nun, daß es außerhalb ihrer zwar nicht „die" Kirche, aber doch Kirchenwirklichkeit gibt. Solche Elemente der Kirche sind vor allem die Verkündigung des Wortes Gottes und die Taufe, durch die man Glied der Kirche wird. Es finden sich außerhalb der katholischen Kirche Glaube, Hoffnung und Liebe, Zeichen und Zeugnisse der Heiligkeit, sogar des Martyriums. In den orthodoxen Kirchen finden sich auch die Eucharistie und das Bischofsamt in apostolischer Sukzession. Das Konzil geht sogar so weit zu sagen, daß sich der Heilige Geist dieser Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als Mittel des Heils für ihre Mitglieder bedient.

Die Grundorientierungen des Konzils sind in das nachkonziliare Rechtsbuch der katholischen lateinischen Kirche (CIC) wie der katholischen Ostkirchen (CCEO) eingegangen und so vor allem für die Bischöfe auch juristisch verpflichtend gemacht worden. Das ist – soweit ich es weiß – in keiner Rechtsordnung einer anderen Kirche der Fall! Dazu kommt das „Ökumenische Direktorium" (erste Fassung 1967 und 1970; zweite Fassung 1993), welches die Konzilsaussagen unter praktischer Hinsicht konkretisiert und sie den Bischöfen und Priestern zur Pflicht macht. Wer das Direktorium studiert, wird feststellen, daß es den Ortskirchen viel mehr Spielraum läßt, als man für gewöhnlich wahrnimmt. Schließlich ist die als prophetisch zu bezeichnende Ökumene-Enzyklika von Papst Johannes Paul II. Ut unum sint zu nennen, in welcher der Papst die bisherigen Ergebnisse der Dialoge positiv würdigt und erklärt, die Ökumene gehöre zu den Prioritäten seines Pontifikats. Ich kenne keinen anderen „Kirchenführer", der so oft und so eindeutig für die Ökumene Stellung nimmt, wie es dieser Papst tut.

Viele werden jetzt einwenden: aber „Dominus Iesus". Hat dieses im August 2000 veröffentlichte Dokument der Glaubenskongregation nicht alles wieder zurückgenommen und die ökumenischen Erwartungen zunichte gemacht? Viele denken so, und viele sind durch diese Erklärung enttäuscht und verletzt worden. Das hat auch mich verletzt, denn Trauer und Schmerz meiner Freunde machen auch mich traurig und schmerzen auch mich. Freilich kann ich mich nicht ganz des Eindrucks erwehren, daß diese Erklärung manchen, die schon bisher mit dem Ökumenismus wenig im Sinn hatten, wie gerufen kam und als willkommener Vorwand dient, schadenfroh die Unmöglichkeit des ganzen von ihnen ungeliebten ökumenischen Unternehmens darzutun. Deshalb können sie diesen Text gar nicht genug hochspielen.

Ich will Dominus Iesus nicht herunterspielen, möchte aber versuchen, die Erklärung einzuordnen. Sie beabsichtigt nicht, die ökumenische Lehre der katholischen Kirche umfassend darzustellen; sie will nur an einige längst bekannte Konzilsaussagen erinnern. Sie tut dies leider in einer meines Erachtens unnötig zugespitzten und harschen Form. Sie muß im Kontext anderer, umfassenderer und auch höherrangiger Texte wie den Konzilsaussagen und der Enzyklika Ut unum sint ge-

lesen werden. Sie kann diese anderen Texte nicht außer Kraft setzen; ebensowenig kann sie die vielen seitherigen positiven Aussagen und Gesten des Papstes entwerten, die zeigen, daß es keine veränderte „vatikanische Politik" und kein Zurück hinter das letzte Konzil gibt. Das Zweite Vatikanum ist vielmehr – wie der Papst in „Novo millennio ineunte" (2001) sagt – der Kompaß für den Weg der Kirche ins neue Jahrhundert und Jahrtausend.

Wo stehen wir?

Die Entwicklung ist seit dem Konzil nicht stehengeblieben. Auf allen Ebenen ist in den letzten Jahrzehnten viel Positives gewachsen, hinter das wir nicht zurückgehen können und auch nicht zurückgehen wollen: In den Pfarreien und in den Verbänden hat sich eine enge Zusammenarbeit und freundschaftliche Verbundenheit herausgebildet. Gemeinsame Wortgottesdienste und Begegnungen gehören zum festen Bestand der Gemeindearbeit. Ähnliches gilt auf der Ebene der theologischen Fakultäten, Diözesen und der Bischofskonferenz. An die Stelle des Gegen- und Nebeneinanders ist ein neues Miteinander und Aufeinanderzugehen, eine freundschaftliche Verbundenheit und – wo es möglich ist – die Zusammenarbeit getreten. Wir befinden uns in einer bereits jetzt wirklichen, wenngleich noch nicht vollkommenen Kirchengemeinschaft.

Die Fortschritte auf der universalen Ebene wurden bei verschiedenen ökumenischen Ereignissen im Heiligen Jahr deutlich. Erstmals in der Geschichte wurde die Heilige Pforte in St. Paul vor den Mauern gemeinsam vom Papst, dem Erzbischof von Canterbury und dem Delegaten des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel in Anwesenheit von Vertretern aus 23 Kirchen und Kirchenbünden eröffnet. Das waren mehr als in Zeiten des Konzils. Zusammen feierten sie anschließend einen eindrucksvollen gemeinsamen Gottesdienst. Ähnliches geschah bei der Feier zur Erinnerung an die Zeugen des 20. Jahrhunderts vor dem Kolosseum in Rom. Beide Male wurde die positiv gewandelte ökumenische Situation deutlich.

Der Einheitsrat führt gegenwärtig formelle Dialoge mit 13 Kirchen bzw. kirchlichen Weltbünden, mit anderen bestehen mehr informelle Kontakte. Dabei geht es nicht nur wie bei uns in Deutschland um das katholisch-evangelische Verhältnis, sondern ebenso um die altorientalischen Kirchen (Armenier, Kopten, Syrer, Äthiopier, Malankara, Assyrer), die orthodoxen Kirchen byzantinischer Traditionen (besonders das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die russisch-orthodoxe Kirche, die griechisch-, serbisch-, rumänisch-orthodoxe Kirche und andere), um die anglikanische Kirchengemeinschaft, die lutherischen und reformierten Kirchen, die Methodisten, Baptisten, die Mennoniten, Adventisten, die Disciples of Christ, die neueren evangelikalen und pentekostalischen Gemeinschaften und an-

dere – also ein breites Spektrum, bei dem es einem nicht so rasch langweilig wird. Beim Weltrat der Kirchen ist die römisch-katholische Kirche nicht Mitglied, unterhält zu ihm aber gute Beziehungen. Es besteht eine „Joint Working Group", die sich jährlich trifft und wichtige Themen behandelt. Formelles Mitglied ist die römisch-katholische Kirche in der – aus ihrer Sicht wichtigsten – Kommission „Faith and Order" (Glaube und Kirchenverfassung).

Natürlich beschränkt sich die ökumenische Arbeit nicht auf solche offizielle theologische Dialoge. Ebenso wichtig – oder eher noch wichtiger – sind die vielen persönlichen Begegnungen und Besuche. Mit den Häuptern der anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften steht der Papst in einem regelmäßigen Briefverkehr. Es gibt eine Fülle von Besuchen der Patriarchen und sonstigen Kirchenführern in Rom, wie Besuche und Begegnungen des Papstes anläßlich seiner Reisen. Solche Besuche und Briefe sind mehr als formelle diplomatische Höflichkeitserweise. Mit dieser Art von Kontakten haben die Kirchen vielmehr Formen der Communio (d. h. der Kirchengemeinschaft) wieder aufgenommen, wie sie in den ersten Jahrhunderten üblich waren.

Diese Kirchengemeinschaft entspringt nicht nur einem menschlichen Gefühl der Sympathie und Solidarität; es handelt sich nicht um einen humanistischen Philanthropismus. Die Grundlage sind der gemeinsame Glaube an Jesus Christus und die gemeinsame Taufe, durch welche alle Getauften schon jetzt Glieder am einen Leib Christi sind. Doch leider ist diese schon jetzt bestehende Gemeinschaft noch keine volle und vollkommene Gemeinschaft. Das zeigt sich vor allem daran, daß wir uns noch nicht – was verständlicherweise alle wünschen und herbeisehnen müssen – gemeinsam um den einen Tisch des Herrn versammeln und noch nicht gemeinsam die Eucharistie, das Sakrament der Einheit, feiern können.

Zwei Meilensteine auf dem ökumenischen Weg

Ich möchte zwei Meilensteine auf dem Weg zur vollen Einheit herausgreifen, wo die Dialoge zu offiziellen Ergebnissen geführt haben. Zunächst sind die Übereinkünfte mit den altorientalischen Kirchen zu nennen. Sie haben sich schon im 4. und 5. Jahrhundert im Zusammenhang der Konzilien von Ephesus (431) und Chalkedon (451) getrennt. Damals ging es um das Bekenntnis, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person ist. Inzwischen konnte aufgrund intensiver theologischer Vorarbeit, vor allem durch die von Kardinal Franz König ins Leben gerufene Stiftung „Pro Oriente" in Wien, in gemeinsamen Erklärungen zwischen dem Papst und den jeweiligen Patriarchen festgestellt werden, daß die Unterschiede auf der Ebene der Formulierungen und der jeweils zugrundeliegenden Philosophien nicht den Inhalt des Glaubens selbst berühren. Auch wenn wir unterschiedlich formulieren, bekennen wir in der „Sache" denselben Glauben.

Ähnlich verhält es sich mit der am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich unterzeichneten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Die Rechtfertigungslehre war der zentrale Streitpunkt in der Zeit der Reformation, der Artikel, von dem Martin Luther sagte, daß mit ihm „die Kirche steht und fällt". Dahinter stand Luthers persönliche Erfahrung. Er wurde von der Frage umgetrieben: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Wie kann ich vor Gott bestehen, d. h. wie kann ich gerecht sein? Luthers Antwort lautete: Aufgrund meiner eigenen guten Werke schaffe ich das nicht. Gerechtfertigt bin ich nur, wenn ich im Glauben annehme, daß Gott mich gerecht erklärt und gerecht gemacht hat, nicht aufgrund meiner eigenen Werke, sondern im Blick auf das Kreuz Christi, in dem allein Heil ist. Hier geht es in der Tat um die Mitte des Evangeliums, um die Frage des Heils und des inneren Friedens.

Wir waren also nicht über Randfragen zerstritten, sondern über die zentrale Frage des Evangeliums. Erst nach jahrzehntelangen Vorarbeiten auf nationaler und internationaler Ebene gelang es, gemeinsam zu sagen, daß wir uns heute in Grundlehren (nicht in *den* Grundlehren!) der Rechtfertigungslehre einig sind und daß die gegenseitigen Verurteilungen den heutigen Partner nicht mehr treffen. Das war nicht das Ergebnis eines kirchendiplomatischen Handels oder eines faulen Kompromisses. Es ging auch nicht darum, daß die eine oder die andere Seite nachgegeben und ihr Erbe aufgegeben hätte. Das kann keine Kirche. Vielmehr haben wir im Licht der Heiligen Schrift und der gemeinsamen Vätertradition wie aufgrund des Studiums der Schriften Luthers und der Aussagen des Trienter Konzils unsere jeweilige Lehre neu und tiefer verstehen gelernt. So konnten wir am Ende ehrlich sagen, daß aufgrund der festgestellten tiefen Gemeinsamkeiten die noch verbleibenden Unterschiede nicht mehr länger kirchentrennend sind. Wir konnten eine Einheit in der Vielfalt oder – wie man oft sagt – eine versöhnte Verschiedenheit feststellen.

Die Unterzeichnung in Augsburg war zurecht ein Fest. In der übrigen Welt, selbst in Lateinamerika, wo es bekanntlich nur eine kleine lutherische Minderheitskirche gibt, wurde das Ereignis mit Dankgottesdiensten gefeiert. Eigentlich gab es nur in Deutschland ein wenig erfreuliches Nachspiel, das zeigte, daß viele die vorausgehende internationale theologische Diskussion, welche Augsburg möglich gemacht hat, nicht zur Kenntnis genommen hatten und nun überrascht waren und sich überrumpelt vorkamen.

Der Papst hat die Unterzeichnung unverzüglich ausdrücklich begrüßt. Damit sollte der letzte Zweifel beseitigt sein, daß die oberste katholische Kirchenleitung nicht hinter dieser Unterzeichnung steht. Sie hat ihre Zustimmung mehrfach öffentlich erklärt.

Der Papst hat im Blick auf Augsburg von einem Meilenstein gesprochen. Damit war präzis bezeichnet, was erreicht wurde: Wir haben eine wichtige Etappe des Weges zurückgelegt, aber noch nicht das Ziel selbst erreicht. Doch was wir erreicht

haben, ist nicht wenig. Wir sind einig im einen Bekenntnis zur Mitte des Evangeliums, und wir sind aufgrund der einen Taufe Glieder am einen Leib Christi. Damit sind wir in der Lage, gemeinsam von der frohen Botschaft des Evangeliums Zeugnis zu geben in einer Welt, die davon immer weniger weiß und die doch mehr denn je diese Botschaft braucht. Dieses gemeinsame Zeugnis von dem, was wir gemeinsam glauben, was uns verbindet und trägt, was wir gemeinsam der Welt sagen und in der Welt tun können, ist die Aufgabe und die große Chance des Gemeinsamen Kirchentags 2003. Wir sollten diese große Chance nicht verspielen, indem wir uns wundreiben an dem, was – leider Gottes – noch nicht möglich ist.

Die offene ekklesiologische Frage

Die noch offenen Fragen werden deutlich, wenn wir fragen: Worin besteht die volle Einheit? Was ist das Ziel des ökumenischen Pilgerwegs, und welches sind die nächsten Schritte? Die katholische Antwort ist klar: Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in den kirchlichen Ämtern. Solange wir in diesen Fragen keinen substantiellen Konsens erreicht haben, ist nach katholischem, orthodoxem und auch nach altevangelischem, bis in die 70er Jahre gültigem Verständnis eine gemeinsame Feier der Eucharistie nicht möglich. Nach 1 Kor 10, 16 f. bilden die Gemeinschaft am einen eucharistischen Leib Christi und die Gemeinschaft im einen ekklesialen Leib Christi eine Einheit. So gehörten Eucharistie- und Kirchengemeinschaft der ganzen, bis in die 70er Jahre gemeinsam gültigen Tradition zusammen.

Es ist jedoch schon mit dem bisher Gesagten deutlich geworden, daß die eine Kirche nicht eine Einheitskirche sein kann. Einheit darf nicht mit Einförmigkeit (Uniformität) verwechselt werden. In Glaubensfragen können gegensätzliche Positionen nicht nebeneinander und gegeneinander stehen. Es kann also nicht dabei bleiben, daß die eine Kirche verbindliche Glaubensaussagen macht, welche die andere als gegen das Evangelium verstoßend verurteilt und unter das Anathem stellt. Aber es kann verschiedene Ausdrucksweisen des einen und selben Glaubens, verschiedene Akzente, verschiedene Riten, unterschiedliche Traditionen und Gewohnheiten geben. Solche Vielfalt bedeutet jedoch keinen Mangel, im Gegenteil: Sie bedeutet Reichtum und Fülle, sie ist Katholizität im eigentlichen Sinn des Wortes.

In diesem Sinn geht es um Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit. Man kann auch von einer versöhnten Verschiedenheit sprechen. Richtig verstanden ist gemeint, daß aus den Widersprüchen, wie sie jetzt noch bestehen, durch geduldigen Dialog Unterschiede werden, die als unterschiedliche Ansätze begriffen werden können, welche einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. Aus kontradiktorischen Aussagen können komplementäre Aussagen werden, also eine versöhnte Verschiedenheit.

Im Augenblick sind wir noch nicht so weit. Wir haben in wichtigen Fragen noch keine versöhnte Verschiedenheit, sondern noch immer eine unversöhnte Verschiedenheit. Die Unversöhntheit betrifft nicht nur unversöhnte dogmatische Lehren, sondern auch – und eigentlich fast noch mehr – unversöhnte Herzen. Alle Kirchen tragen kollektive Erinnerungen mit sich herum, Erinnerungen darüber, was „die anderen" ihnen angetan haben, und wie unmöglich folglich „die" Katholischen oder „die" Evangelischen, „die" Orthodoxen sind. So gibt es noch vieles aus der Geschichte aufzuarbeiten. Eine „Reinigung des Gedächtnisses" tut not. Papst Johannes Paul II. ist am ersten Fastensonntag 2000 mit gutem Beispiel vorangegangen und hat um Vergebung für die Sünden gegen die Einheit gebeten.

Nur im Geist der Vergebung und der Versöhnung kann man die noch bestehenden dogmatischen Verschiedenheiten in Angriff nehmen. Nachdem wir in Grundzügen über den Inhalt des Evangeliums, über Jesus Christus, die Rechtfertigung einig geworden sind, stellt sich nun um so dringlicher die Frage nach der Kirche und ihren Ämtern als Zeugin, Zeichen und Werkzeug dieser Botschaft. Darum geht es gegenwärtig in den theologischen Dialogen wie in dem Konsultationsprozeß, den die Kommission „Glaube und Kirchenverfassung" des Weltrats der Kirchen zu dem Thema „Nature and Purpose of the Church" auf den Weg gebracht hat.

Mit der Orthodoxie teilen wir dasselbe Kirchenverständnis. Wir haben dieselben altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, dieselben Sakramente, besonders die Eucharistie, und dieselbe bischöfliche Verfassung der Kirche. Das Problem reduziert sich im wesentlichen auf die Frage des Petrusamtes. Auch die Orthodoxen anerkennen Rom als ersten apostolischen Sitz, dem ein „Vorrang in der Liebe" (Ignatius von Antiochien) zukommt, aber sie sind überzeugt, daß die beiden Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) von der universalen Jurisdiktion und der Unfehlbarkeit des Papstes nicht mit ihrem Verständnis von „koinonia/communio" vereinbar sind.

Leider ist die Diskussion darüber seit der politischen Wende in Mittel- und Osteuropa von 1989/90 erschwert. Als damals in Osteuropa die Freiheit wieder einzog, konnten die von Stalin nach 1946 brutal unterdrückten, mit Rom unierten Kirchen in der Ukraine und in Rumänien wieder ins öffentliche Leben zurückkehren. Die orthodoxe Kirche verlor dadurch große Teile ihrer Gemeinden. Seither sind Uniatismus und Proselytismus die beiden von Moskau wie von anderen orthodoxen Kirchen immer wieder vorgebrachten Vorwürfe. Bei der letzten Vollversammlung der „Gemeinsamen internationalen theologischen Kommission" in Baltimore (2000) ist es leider noch nicht gelungen, in diesen Fragen weiterzukommen. Es zeigte sich, daß noch viele Vorurteile aufzuarbeiten sind. Eine Reihe von Kontakten in den letzten Monaten bestärken mich jedoch in der Zuversicht, daß wir schon bald wieder einen Schritt weiterkommen werden.

Unterschiedliches Kirchenverständnis

Bei den Kirchen und Kirchengemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, reicht der Graben im Kirchenverständnis tiefer. Hier geht es nicht nur um das Petrusamt, sondern um das Amtsverständnis allgemein: um das Verhältnis des allgemeinen zum besonderen Priestertum, besonders um das Bischofsamt in apostolischer Sukzession. Man könnte auch sagen: Wir sind uns noch nicht einig, worüber wir uns um der sichtbaren Einheit der Kirche willen einig sein müssen. Denn wir sind uns noch nicht in allem einig, was Kirche ist, welches ihre konstitutiven Ämter und ihre Sakramente sind. Die Diskussion darüber wird dadurch erschwert, daß wir aus den Kirchen der Reformation zu diesen Fragen sehr unterschiedliche Antworten erhalten. Teilweise wird sogar – wie jüngst durch einen Synodenbeschluß der reformierten Kirche in Frankreich – die Taufe als Grundlage in Frage gestellt.

Die offenen Fragen der Kirchenlehre sind vor allem durch Dominus Iesus herausgestellt worden. Am meisten für Aufregung gesorgt hat die Aussage, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Gemeinschaften seien keine Kirchen im eigentlichen Sinn des Wortes. Dies haben viele evangelische Freunde als Beleidigung empfunden. In der Tat, man könnte das Gemeinte auch wesentlich freundlicher und weit weniger mißverständlich ausdrücken. Denn es heißt nicht: Sie sind keine Kirchen, sondern: Sie sind keine Kirchen im eigentlichen Sinn. Gemeint ist: Sie sind nicht Kirchen in dem Sinn, wie die katholische Kirche sich selbst als Kirche versteht. Das läßt sich in der Tat nicht bestreiten. Sie wollen aufgrund eines anderes Kirchenverständnisses gar nicht Kirche im Sinn der katholischen Kirche sein; sie sind ein anderer Typ von Kirche. Sie haben nicht das Bischofsamt in historischer Sukzession und nicht das Petrusamt, welche für uns Katholiken wesentlich sind.

Dennoch sind sie nicht einfach Nicht-Kirche. Sie haben wesentliche Elemente der Kirche, insbesondere die Verkündigung des Wortes Gottes und die Taufe; außerhalb der katholischen Kirche findet sich – wie die Enzyklika Ut unum sint sagt – kein ekklesiales Vakuum. Es findet sich dort nicht „die" Kirche, wohl aber Kirchenwirklichkeit, die dynamisch auf das volle Kirchesein hinzielt. So ist die Diskussion über das Bischofsamt in der internationalen ökumenischen Diskussion gegenwärtig voll im Gang.

Auch die jüngste Erklärung der Evangelischen Kirche Deutschlands „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" vom September 2001 stellt fest, „daß die Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes' und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muß". Das ist so schroff, aber auch so undifferenziert und ohne

Berücksichtigung von Dialogergebnissen gesagt, daß Dominus Iesus demgegenüber geradezu als ein freundlicher ökumenischer Text erscheint. Jedenfalls läßt sich nach dieser Feststellung nicht mehr sagen, alle theologischen Lehrfragen im Bereich der Ökumene seien im Grunde bereinigt. Es gibt noch viel zu tun.

Die – leider – noch bestehenden Unterschiede haben Konsequenzen für die Frage der Eucharistiegemeinschaft. Verständlicherweise richten sich darauf nicht nur im Blick auf den Kirchentag 2003 die Erwartungen vieler. Der Schmerz der Trennung wird am Tisch des Herrn am deutlichsten. Deshalb ist es mir schwer verständlich, wie man in so kompromißlos schroffer Weise, wie in der genannten Erklärung geschehen, Widersprüche formulieren und gleichzeitig zur innigsten möglichen kirchlichen Gemeinschaft einladen kann. Das paßt nicht zusammen.

Etwas anderes ist es, daß es auch nach katholischem Kirchenrecht situativ begründete individuelle Einzelfälle gibt, in denen bei Vorliegen einer schwerwiegenden Notwendigkeit um des Heils der Seelen willen pastorale Lösungen möglich sind. Sie werden nach meinem Eindruck im allgemeinen nicht kleinlich ausgelegt. Doch diese Regelungen lassen sich naturgemäß nicht auf die Situation eines Kirchentags anwenden. Hier bieten sich vielfältige andere ökumenische Feierformen an, welche durch Wort und Symbolhandlungen die schon gegebene ökumenische Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringen, ohne eine Einheit vorzutäuschen, die in Wirklichkeit noch nicht gegeben ist (Agapefeiern, Vespergottesdienste, Taizé-Gebet, Liturgisches Nachtgebet und anderes).

Niemand wird sich mit dieser Situation endgültig zufrieden geben. Der ökumenische Prozeß muß weitergehen, und er geht auch weiter. Im internationalen Dialog ist Bewegung in die genannten offenen Fragen gekommen. Ich nenne das Porvoo-Statement der skandinavischen lutherischen Kirchen mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft, die Abkommen der US-amerikanischen und das der kanadischen lutherischen Kirchen mit der Episcopalian Church, das letzte Dokument des katholisch-anglikanischen Dialogs (ARCIC) „The Gift of Authority", sowie Dokumente des multilateralen Dialogs, besonders die Lima-Erklärungen. Diese Dokumente zeigen, daß es auch in der Kirchen- und Amtsfrage, besonders im Verständnis des Bischofsamts, hoffnungsvolle Annäherungen gibt. Auch wenn noch kein Konsens erreicht ist, so ist doch deutlich, daß die Ökumene keineswegs stagniert.

Papst Johannes Paul II. selbst hat in der Enzyklika Ut unum sint zu einem geduldigen brüderlichen Dialog über die künftige Ausübung des Petrusamtes eingeladen und damit einen entscheidenden Anstoß gegeben. Das ist für einen Papst ein mutiger, ja ein revolutionärer Schritt. Diese Einladung hat eine breite theologische Debatte angestoßen, welche der Päpstliche Einheitsrat gesammelt und aufgearbeitet hat.

Natürlich hat der Papst nicht das Petrusamt als solches in Frage gestellt. Wie sollte er auch? Das Petrusamt ist nach unserer Auffassung ein Geschenk für die Kirche.

In der Welt von heute, die weithin zu einem „global village" geworden ist, die aber auch von immensen inneren Spannungen und Konflikten gekennzeichnet bleibt, ist der petrinische Einheitsdienst alles andere als überholt. Gerade die Spannungen und Zersplitterungen in der orthodoxen wie in der protestantischen Welt zeigen, wie heilsam es ist, einen solchen gemeinsamen Bezugspunkt und einen solchen Dienst der Einheit zu haben.

Freilich hat sich die Art und Weise seiner Ausübung in der Geschichte erheblich gewandelt, und sie wird sich auch in Zukunft wandeln. Die Einheit im Petrusamt bedeutet etwa nicht notwendig eine einheitliche Verwaltung der Kirche, wie sie sich in der lateinischen Kirche faktisch herausgebildet hat. Die Frage ist also, wie das Petrusamt in Zukunft seinen Dienst der Einheit so ausüben kann, daß es den anderen Traditionen, besonders denen des Ostens, ihre relative Eigenständigkeit läßt. Wie kann es also zu einer neuen Einheit in der Vielfalt kommen? Wie können der universalkirchliche und der ortskirchliche Aspekt miteinander in die rechte Balance gebracht werden?

Mit dieser Diskussion stehen wir auch innerkatholisch erst am Anfang. Nach vielem, was ich dazu während des letzten Konsistoriums im Mai 2001 und der Bischofssynode im Oktober 2001 gehört habe, ist es ein verheißungsvoller Anfang.

An einem Wendepunkt angekommen

Die Ökumene hat einen „point of no return" erreicht. Aber die Ökumene ist auch an einem Wendepunkt angekommen. Es wird weiterhin wichtig sein, unsere alten Streitfragen aufzuarbeiten und beizulegen. Das ist schwierig genug. Aber das allein genügt nicht mehr. Das wurde bei der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre deutlich. Die meisten Zeitgenossen waren erfreut, daß die alten Streitfragen beigelegt sind, aber die wenigsten haben verstanden, um was es dabei in der Sache geht. Sie konnten mit den Fragen des 16. Jahrhunderts nichts mehr anfangen, diese Fragen schienen nicht mehr ihre eigenen zu sein. Luther fragte, wie er sich als Sünder seines Heils gewiß sein kann. Die erlösende Antwort fand er im Römerbrief des Apostels Paulus: allein aus Glauben an Gottes geschenkte Gerechtigkeit aufgrund des Kreuzes Jesu Christi.

Unsere Erfahrung heute ist nicht mehr die Last der Sünde, sondern die Abwesenheit der Sündenerfahrung, die wiederum in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes und auf dem Desinteresse an Gott beruht. Mit Sünde, erst recht mit Erbsünde, mit der Erlösung durch das Kreuz, der Vermittlung der Erlösung durch die Kirche in ihren Sakramenten, können die allermeisten heute nichts mehr anfangen. Unsere Frage ist nicht: Wie kriege ich einen gnädigen Gott?, sondern: Was hat mein Leben mit Gott zu tun? Für sehr viele ist Gott weit weg, vielleicht noch ein letzter Horizont, aber nicht mehr die Mitte. Wir sind alle mehr oder weniger dei-

stisch geworden. Wir fragen nicht mehr: Wie komme ich mit Gott zurecht?, sondern: Wie komme ich mit mir und meinem Leben zurecht? So scheinen die alten Antworten aller Kirchen nicht mehr verständlich, nicht mehr interessant – weder die der katholischen noch die der evangelischen und die der orthodoxen.

In dieser Situation stehen alle Kirchen vor einer neuen gemeinsamen Aufgabe, vor einer neuen ökumenischen Herausforderung. Sie müssen die Reichtümer ihrer jeweiligen Tradition neu erschließen und sagen lernen, wer Gott für uns ist und wer wir vor Gott sind, wer Jesus Christus ist und was er für uns bedeutet. Wir müssen neu sagen lernen, was Sünde, was Gericht und was Gnade bedeutet. Wir müssen unsere Traditionen in eine Sprache übersetzen, die unser Leben trifft und erhellt und die Hoffnung zu geben vermag. Das sind ökumenische Herausforderungen, vor denen alle Kirchen gemeinsam stehen. Gemeinsam stehen sie zu Beginn des neuen Jahrhunderts und Jahrtausends vor der Aufgabe einer neuen Evangelisierung.

In dieser Situation haben die Menschen kein Verständnis für spitzfindige theologische Auseinandersetzungen und kirchenpolitische Spiele. Sie warten auf Antworten aus dem Evangelium, mit denen sie leben und den Alltag bestehen können. Denn immer mehr spüren sie, daß die säkularisierten Antworten, welche man ihnen als Ersatz anbietet, nicht tragen, daß sie täuschen und ins Leere führen. Viel mehr Menschen, als wir gemeinhin ahnen, stellen – bewußt oder unbewußt – die Frage nach Gott, nach Gnade und Erlösung. Sie haben hohe Erwartungen an uns. Wir dürfen sie nicht enttäuschen. Doch die Antwort „schaffen" wir heute und in Zukunft nur gemeinsam. Deshalb ist Ökumene kein Luxus neben dem sonstigen Auftrag der Kirche. Sie steht in dessen Zentrum. Ökumene hat heute für alle Kirchen eine pastorale Priorität, „damit die Welt glaube". Durch eine neue Evangelisierung müssen alle Kirchen gemeinsam daran arbeiten, daß das neue Jahrhundert friedlicher wird als das vergangene. Das ist es, was die allermeisten Menschen ersehnen.

Mut zur Ökumene

Ich möchte schließen mit einem Ausblick auf die ökumenische Zukunft. Ich bin überzeugt: Es gibt zur Ökumene keine Alternative. Dazu verpflichtet uns der ausdrückliche Auftrag Jesu. Die Spaltung widerspricht ganz ausdrücklich Jesu Willen, sie ist Sünde. Sünde wäre es auch, wenn wir uns angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten enttäuscht aus dem Dialog zurückzuziehen würden. Die Ökumene ist ein Werk des Geistes Gottes. Wer will ihn aufhalten? Hoffnung ist also angesagt.

Aber Hoffnung ist etwas anderes als Traumtänzerei. Die biblische Hoffnung ist mit der „hypomene" verbunden, was gewöhnlich mit Geduld übersetzt wird. Nach

Charles Péguy ist die Geduld die kleine Schwester der Hoffnung. Wörtlich übersetzt heißt „hypomene" „unter der Last aushalten". Ich halte deshalb nichts von frommen Wunschträumen und von am Schreibtisch entworfenen Utopien. Der Geist Gottes richtet sich nicht nach unseren Zeitplänen und Zeitmaßen. Uns muß es genug sein, im Blick auf ein großes Ziel, das im Heute Mögliche und Notwendige zu tun, um das Ziel der sichtbaren Einheit zu erreichen.

Wir müssen realistisch sein. Wir dürfen die schwierigen noch offenen Fragen nicht unterschätzen. Wir dürfen vor allem die in allen Kirchen in jüngster Zeit wieder gewachsene Suche nach der eigenen Identität und die damit verbundenen ökumenischen Widerstände nicht übersehen. Solche Widerstände gibt es in der katholischen Kirche, aber nicht nur in ihr. In den orthodoxen Kirchen ist „Ökumene" inzwischen sogar oft zu einem negativ besetzten Begriff geworden. Die ökumenischen Vorbehalte in den protestantischen Kirchen wurden bei der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung deutlich. Und wenn neuerdings der Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands beschließt, auch bei ökumenischen Gottesdiensten nicht mehr die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift zu benützen, dann ist dies ein Schritt hinter eine mühsam erreichte Gemeinsamkeit zurück.

Ich kann verstehen, daß vielen der ökumenische Prozeß zu langsam geht. Sie sagen, die amtliche Ökumene trete auf der Stelle, sie rudere zurück, oder sie reden von einer Krise der Ökumene. Richtig ist, daß es mit dem ökumenischen Enthusiasmus, wie er unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu verspüren war, aus vielfältigen Gründen vorbei ist.

Diese Feststellung muß nicht unbedingt als Krisenphänomen gedeutet werden. Man kann in dieser Situation auch einen Reifeprozeß sehen. Nach dem jugendlichen Enthusiasmus der Anfangsjahre sind wir in eine Reifephase eingetreten, in der wir sehen, daß die Realität schwieriger ist, als wir es in der Anfangsbegeisterung meinten. Wir haben viel erreicht. Nun kommt es darauf an, die entstandene Zwischen- und Übergangssituation durch einen Dialog in der Liebe und in der Wahrheit verantwortlich zu gestalten.

Der Dialog in Liebe und Wahrheit wird in Zukunft noch mehr als bisher nicht nur ein akademischer Dialog, sondern ein Dialog des Lebens sein. Wir haben uns ja nicht in erster Linie auseinanderdiskutiert, sondern auseinandergelebt und uns dadurch am Ende nicht mehr verstanden. Wir müssen uns darum wieder zusammenleben und all das zusammen tun, was heute schon ohne die geringste Verletzung kirchlicher Vorschriften und vor allem ohne Verletzung des eigenen Gewissens möglich ist. Es ist weit mehr, als wir gewöhnlich schon jetzt tun.

Leider ist es noch immer nötig, Mißverständnisse und Vorurteile abzubauen. Die „Reinigung" des Gedächtnisses ist noch immer eine wichtige Aufgabe. Noch immer müssen wir einander besser verstehen lernen. Es geht dabei nicht nur um Diskussion, sondern um Kommunikation, um den Austausch der jeweiligen Gaben. Wir können viel voneinander lernen. Das geht nicht, ohne daß wir die eigenen

Defizite erkennen. Es gibt keinen ökumenischen Dialog ohne persönliche Bekehrung und institutionelle Erneuerung. Die Bekehrung beginnt also nicht mit der Bekehrung des anderen, sondern mit der eigenen Bekehrung und Erneuerung. Es ist besser, zu überlegen, welche Schritte ich auf den Partner hin machen kann, anstatt dem Dialogpartner Schritte zuzumuten, die für ihn derzeit nicht gangbar sind. Schritte, die ich auf den Partner hin mache, werden diesen ermutigen, auch seinerseits Schritte zu wagen.

Zum Dialog in der Liebe kommt der Dialog in der Wahrheit. Denn Liebe ohne Wahrheit ist leer, unehrlich und letztlich verlogen. Die Ökumene kommt nicht dadurch voran, daß wir die eigenen Glaubensüberzeugungen aufgeben. Nicht aufgeben sollen wir sie, sondern – wie bei der Rechtfertigungslehre geschehen – tiefer in sie eindringen, so tief, daß sie mit der Tradition der anderen Kirche kompatibel wird. Das geht nicht ohne ernsthafte theologische Arbeit. Das geht auch nicht ohne ökumenische Bildung der Laien, der Priester und auch der Bischöfe. Die Ergebnisse der Dialoge, die in vieler Hinsicht schon vorgearbeitet haben, sind weithin unbekannt und harren noch der Rezeption.

Den Zwischenzustand annehmen und positiv gestalten bedeutet nicht, das ökumenische Ziel, die sichtbare Einheit der Kirche aufzugeben. In den letzten 40 Jahren ist mehr an Gemeinsamkeit gewachsen, als zuvor in den 450 Jahren seit der Reformation. Das ist Grund genug, nicht zu resignieren, sondern mit Hoffnung in die Zukunft zu blicken. Letztlich sind freilich nicht wir es, die Einheit schaffen können. Die Einheit der Kirchen ist Geschenk des Geistes Gottes. Das Gebet um die Einheit ist darum das Herz der Ökumene.

Alois Koch SJ

Sport als säkulare Religion

Im Olympiajahr 1932 brachte das Berliner Magazin „Der Querschnitt" ein Heft mit dem Thema „Fug und Unfug des Sports"[1] heraus. Über die erste Seite zog sich eine Balkenüberschrift „Weltreligion des 20. Jahrhunderts". Der fiktive Rückblick aus einem Abstand von 10000 Jahren beginnt mit der Aussage: Nicht das Christentum sei das beherrschende Religionssystem des euroamerikanischen Kulturkreises gewesen, sondern eine neue „Weltreligion" mit Namen „Sport". Diese neue religiöse Bewegung habe im 20. Jahrhundert die alte christliche Religion fast völlig verdrängt. Das Symbol des Kreuzes sei ersetzt worden durch das des Balls, dessen Kugelgestalt – als „Sinnbild des im Endlichen beschlossenen Unendlichen" – als höchste Form des Religiösen angesehen worden wäre. Die Kugelgestalt des Balls, des hauptsächlichsten Kultgegenstands, zeige den Diesseitscharakter der „Sportreligion". Hingewiesen wird auf schichtenspezifische Sportarten („Sekten" genannt), von der Unterschicht über den Mittelstand bis zur Oberschicht, ebenso auf die Inbrunst der sportlichen Kulthandlungen. Schließlich wird die staunenerregende Popularität mancher „Priester und Priesterorden der Sportreligion" erwähnt, um die sich häufig hunderttausend „Gläubige" scharen.

Wolfgang Rothe bezeichnet diesen fiktiven historischen Rückblick zwar als „Scherz à la mode". Doch scheint die Charakterisierung des Sports als „Weltreligion des 20. Jahrhunderts" durchaus zutreffend zu sein. Denn offensichtlich treten im heutigen Sport Phänomene zutage, die religionstypische bzw. für Religionen charakteristische Merkmale aufweisen. Verbirgt sich vielleicht hinter dem modernen Sport eine „säkulare Religion"?[2] Läßt nicht gerade die Maxime des Olympismus „citius, altius, fortius – schneller, höher, stärker" vermuten, im modernen Sport gehe es um „Selbsttranszendenz"?

„Religion" läßt sich charakterisieren als ein „Welterklärungs- und Lebensbewältigungssystem", das sich durch die Ausrichtung auf eine wie auch immer geartete „Unverfügbarkeit", zu der sich die Menschen ins Verhältnis gesetzt wissen, auszeichnet. Als ein solches „System" ist eine Religion gegenüber der Umwelt zwar autonom, steht aber mit ihr in einem ständigen Wechselwirkungsprozeß. Sie wird getragen von Menschen und gewinnt durch deren „Glauben", deren Verhalten und Vergesellschaftung ihre Gestalt. Ein Kennzeichen aller „Religionen" ist die „Bewältigung von Kontingenz": Kontingenz verstanden als Endlichkeit und Ungenügen im menschlichen Leben, zu dem Krankheit, Leid und Tod, aber auch Schuld und Versagen gehören. „Religionen" eröffnen dem Menschen Wege, sinnvoll mit Gegebenheiten der Kontingenz umzugehen und die

negativen Momente in den eigenen Lebensentwurf zu integrieren. Mit diesem Verständnis von „Religion" als einem „System", mit dem Menschen die zentralen Fragen des Lebens angehen, können auch jene bewußt säkularen Weltanschauungen und Ideologien als „Religion" gelten, die zwar keine transzendente Perspektive (z. B. auf „Gott" hin) zulassen und die traditionellen Religionen ablehnen, dennoch aber „das Ganze" von Welt, Mensch und Geschichte thematisieren und so für ihre Anhänger die Funktion von Religion wahrnehmen können.

Der „Neue Mensch" zwischen rekreativem und sportlichem Prinzip

Angesichts einer fortschreitenden Säkularisierung geht es für viele heute nicht mehr um ein transzendentes „Heilsziel". Im Begriff der „Zivilreligion" bzw. einer „säkularen Religion" ist nach Gottfried Küenzlen das Hoffnungsziel des „Neuen Menschen" eingeschlossen, und zwar in den unterschiedlichsten Ausprägungen. Es geht um den sich bildenden neuen Menschen, der „hier auf Erden schon das Himmelreich" besitzt (Heinrich Heine). Folgerichtig wird der Mensch dann verstanden als Produzent und Regisseur seines eigenen „Heils":

„Der Neue Mensch wird nun in empirischer Realisation als durch die gesellschaftlichen Kräfte herstellbar, planbar und in der Vorstellungswelt einiger Strömungen auch biologisch züchtbar gedacht."[3]

Was den Begriff „Sport" betrifft, so führt eine mehr äußerliche Betrachtung dazu, den Erholungs- und Freizeitsport vom Bereich des wettkampfmäßig betriebenen Sports zu unterscheiden. Das unterscheidende Merkmal liegt dabei nicht in der subjektiven „Leistung", die bei sportlichen Übungen erbracht wird. Vielmehr liegen den beiden Bereichen zwei verschiedene Prinzipien zugrunde: das „rekreative" und das „sportliche Prinzip".

Das rekreative Prinzip beinhaltet den Bereich des zweckfreien, ungebundenen Spiels; es verwirklicht sich in der Freiheit vom Leistungszwang, bestimmt sich in der immer beschränkten zeitlichen Aufwendung; es versucht, Freude und Vergnügen zu gewinnen; es huldigt dem Überflüssigen; es gibt spontanen, schöpferischen Einfällen nach; es befreit sich von aufgezwungenen Regeln und Übungsweisen; es tendiert auf Erholung und Ausgleich und gewährt die Rückgewinnung der menschlichen Freiheit von belastenden Daseinsbedingungen. All das trifft nicht nur für weite Bereiche der traditionellen und institutionalisierten Sportbewegung zu, sondern umfaßt vielerlei andere Formen von „Leibesübungen", in denen sich das Denken und Fühlen der modernen Wohlstandsgesellschaft ausdrücken. Genannt sei der „Skitourismus", der mit dem „Skisport" kaum etwas zu tun hat.

Dem wettkampfmäßig betriebenen Sport (Breiten- und Spitzensport) liegt dagegen ein anderes Prinzip zugrunde: das sportliche. Es beinhaltet das auf Rekord gerich-

tete Leistungsstreben; es verwirklicht sich im Leistungsvergleich das Wettkampfs; es bestimmt sich durch den Aufwand an Zeit und auch an Geld für ein leistungsorientiertes, spezialisiertes Training; es versucht, durch Rationalisierungsmaßnahmen vielfacher Art die Effektivität der aufgewendeten Trainingszeit zu erhöhen; es ersinnt immer neue Methoden der Ökonomisierung von technischen Fertigkeiten oder taktischen Verhaltensformen; es drängt auf Automation von Bewegungsabläufen und unterscheidet sich vom Arbeitsprinzip lediglich noch hinsichtlich der größeren Möglichkeiten freier Entscheidungen[4].

Im folgenden sollen eine Reihe von Phänomenen und Merkmalen aufgezeigt werden, die den Schluß nahelegen könnten, daß wir es in der heutigen Sportbewegung möglicherweise oder gar offensichtlich mit einer „säkularen Religion" zu tun haben. Das soll an einigen Beispielen verdeutlicht werden. *Erstens* an den entliehenen „quasi-religiösen Elementen" im modernen Sport; *zweitens* am ausdrücklichen Bekunden, eine „Religion" zu sein; *drittens* am Bemühen, ein „sinnvermittelndes Handlungssystem" zu sein; *viertens* an Phänomenen, die das für Religionen typische Element der „Ekstase" aufweisen; und *fünftens* am Trend zur egozentrischen, ja „solipsistischen Okkupation" bzw. „Besessenheit" gerade im Spitzensport.

Die entliehenen „quasi-religiösen Elemente" im modernen Sport

Um den modernen Sport als eine „säkulare Religion" zu erweisen, ist es verfehlt, auf die Agonistik der griechischen Antike und ihre Beheimatung im Götterkult hinzuweisen. Diese Beheimatung in der Religion und im Kult der Griechen manifestierte sich bekanntlich vor allem in den großen panhellenischen Spielen von Olympia, Delphi, Nemea und Korinth. Der moderne Sport und auch die „quasi-religiösen Elemente" im modernen Sport haben andere Wurzeln, auch wenn man sich immer wieder auf die griechische Antike beruft.

Augenfällig wird dies, wenn und wie bei Eröffnungsfeiern von Olympischen Spielen oder Weltmeisterschaften quasi-religiöse Liturgien zelebriert werden – nicht zuletzt zuschauergerecht von den Medien ins Bild gesetzt. Intendiert wird bei diesem „Transfer des Sakralen" eine „Sublimierung des Sports" durch ein Zeremoniell. „Liturgien" segnen ab; sie nehmen auf in eine Kultgemeinde; sie nehmen auf in die Gemeinschaft der „Wissenden", der „Gnostiker"; sie gewähren Sicherheit und Geborgenheit in der Gruppe der Gleichgesinnten. Diese Liturgien werden zelebriert von einer „Priesterklasse", von einer „Nomenklatura", die Privilegien genießt und darüber entscheidet, wer würdig ist, an diesen Liturgien teilzunehmen und in den Kreis der Privilegierten aufgenommen zu werden.

Aber nicht nur auf einer „hohen Ebene" laufen „quasi-religiöse Liturgien" ab. Auch auf anderen Ebenen des Sports werden „Rituale" vollzogen:

„Alles ist ritualisiert, verarbeitet Situationen und informiert die Wissenden über den Stand des Geschehens: vom Einlauf der Mannschaften in Vereinsfarben und Wimpeltausch, Nationalhymne vor Spielbeginn und nach Olympiasieg."[5]

Äußerungen von Vereinsfans wie „Meine Religion ist der Verein XY" oder der Titel einer Fan-Zeitschrift „Schalke-Unser" sollte man allerdings nicht überbewerten, sondern als Kuriositäten ansehen. Sie weisen freilich auf Sinndefizite gerade von Jugendlichen hin.

Der ausdrückliche Anspruch des Olympismus, eine „Religion" zu sein

Weitaus gewichtiger scheinen Äußerungen aus dem Bereich des modernen Olympismus zu sein, die den ausdrücklichen Anspruch erheben, eine Religion zu sein. Dieser Anspruch wird vor allem vom Gründer der Olympischen Bewegung, Pierre de Coubertin, aber auch vom langjährigen Präsidenten des IOC, Avery Brundage, erhoben; nicht zuletzt von Carl Diem, der – vor allem durch die Ausrichtung und Gestaltung der Olympischen Spiele 1936 in Berlin – prägenden Einfluß im Sinn von Religion und Kult ausgeübt hat.

Für Pierre de Coubertin, den Begründer der Olympischen Spiele der Neuzeit, der sich berufen fühlte, das „sportliche Evangelium zu predigen"[6], ist der Sport „eine Religion mit Kirche, Dogma, Kultus ..., aber besonders mit einem religiösen Gefühl"; die Olympischen Spiele haben für ihn „sakralen Charakter" und geben dem Sport eine kultische Überhöhung:

„Das erste und wesentliche Element des alten wie des neuen Olympismus ist: eine Religion zu sein. ... Ich glaube daher, recht gehabt zu haben, wenn ich mit der Erneuerung des Olympismus von Anfang an versuchte, ein religiöses Empfinden wiederzuerwecken. ... Der sport-religiöse Gedanke, die ‚religio athletae', ist nur langsam in das Bewußtsein der Sportler gedrungen. ... Aber nach und nach wird es ihnen voller Ernst damit werden."[7]

Und an anderer Stelle: „Wie der alte Athletismus, so ist auch der moderne Athletismus eine Religion, ein Kult."[8] Der Athlet ist für Coubertin „eine Art Priester und Diener der Religion der Muskelkraft"[9]; die sportliche Jugend aller Nationen soll „wieder zu Jüngern der sportlichen Religion werden"[10]. Offensichtlich war für ihn „die Krönung der olympischen Idee durch die olympische Religion notwendig, weil ohne Religion der olympischen Idee die Dynamik, die Begeisterung und das Absolute fehlen würden"[11]. Einer säkularisierten Welt empfahl er die „Fortsetzung des Gottesdienstes am wieder aufleuchtenden Olympischen Feuer"[12]. Bezeichnend für die Sichtweise Coubertins ist auch seine „Ode an den Sport", in der die „Religion der Muskelkraft"[13], also ein Biologismus darwinistischer Prägung, zum Ausdruck kommt.

Man könnte aus den Äußerungen Coubertins den Schluß ziehen, er habe aus der antiken „olympischen Religion" zwar bestimmte „Rituale" übernommen und

das „religiöse Gefühl", jedoch nicht die Götter bejaht, damit auch nicht so etwas wie „Transzendenz". An die Stelle der Götter setzte er, zumindest in manchen Äußerungen, die Nation als Surrogat des Göttlichen; der siegreiche Olympiakämpfer der Gegenwart erhöhe sein Vaterland, seine Rasse und seine Fahne[14].

„Wie sehr sich Coubertin selbst dieser Tatsache der Pseudo-Religiösität des Olympismus bewußt war, geht daraus hervor, daß er an anderer Stelle vom ‚wahren Paganismus', dem ‚Kult des Wesens Mensch' spricht." [15]

Auf der Linie Coubertins liegt ohne Zweifel Avery Brundage, der 1952 Präsident des IOC wurde. Er hat den Religionsbegriff im Zusammenhang mit dem Sport und mit der Olympischen Bewegung in ähnlichem Sinn wie Coubertin verwendet. Seine am meisten bekannten Äußerungen von 1964 gingen unter der Schlagzeile „Olympismus – Religion des 20. Jahrhunderts" durch die Medien:

„Die Olympische Bewegung ist eine Religion des 20. Jahrhunderts, eine Religion mit universalem Anspruch, die in sich alle Grundwerte anderer Religionen vereinigt. Eine moderne, dynamische Religion, attraktiv für die Jugend, und wir vom Internationalen Olympischen Komitee sind seine Jünger. Hier gibt es keine Ungerechtigkeit der Kaste, der Rasse, der Familie, des Geldes. Man suche in der ganzen Geschichte und wird kein System von Grundsätzen finden, das sich so weit und so schnell ausgebreitet hat wie die brillante Philosophie de Coubertins. Er hat die Fackel entzündet, die die Welt erleuchten wird." [16]

Neben Coubertin und Brundage ist – zumindest aus deutscher Sicht – Carl Diem zu nennen. Er trug wohl (nach Coubertin) am meisten zu dem bei, was wir als „Rituale" und als „kultische Handlungen" bei Olympischen Spielen bezeichnen. Diem selbst sieht sich als „Gralshüter" der Coubertinschen Ideen, ja als „Sohn" Coubertins, der anläßlich eines Besuchs im Vorfeld der Berliner Spiele von 1936 „wie ein Sohn den Segen des Vaters erhalten möchte" [17]. 1944 wird er aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des IOC schreiben:

„Nirgendwo spiegelt sich die vollkommene Begabung unseres genialen Erneuerers stärker als in der Fassung der olympischen Zeremonien, in der geistigen und künstlerischen Ausprägung dieses Gedankens, in der Schaffung echter olympischer Symbole, die – ich glaube, dies sagen zu dürfen – den gesamten Sport auf eine höhere Ebene gehoben haben." [18]

Von daher wird verständlich, daß er gerade mit seiner „Inszenierung" der Olympischen Spiele 1936 in Berlin im Sinn Coubertins die geistige Substanz des Olympismus erneuern wollte. In seiner „Botschaft" zum Abschluß der Berliner Spiele schreibt Coubertin selbst:

„Berlin hat ihm (dem Olympismus) jetzt für alle Zeit durch gewagte, von vollstem Erfolg gekrönte Unternehmungen, als da sind der Fackellauf mit dem Olympischen Feuer oder die Veranstaltung vom ersten Abend der Spiele, die Weihe gegeben; beide wurden von meinem genialen und begeisterungsfähigen Freund Carl Diem ins Werk gesetzt." [19]

Es gab zwar bei den voraufgegangenen Olympischen Spielen schon das Olym-

pische Feuer in den verschiedenen Kampfstätten. Für Berlin hatte Diem indessen den Einfall, die Entzündung des Feuers zu einem feierlichen, quasi-religiösen Akt zu gestalten:

„Die Flamme der XI. Olympischen Spiele ... wurde im heiligen Hain des antiken Olympia ‚geboren'... Die Sonne Griechenlands, gesammelt im Brennpunkt eines Hohlspiegels der deutschen Firma Carl Zeiß, entflammte die Fackel in der Hand einer ‚Priesterin'." [20]

Die Idee des sich an diese Zeremonie anschließenden olympischen Fackellaufs von Olympia bis Berlin wird zwar immer wieder Carl Diem zugeschrieben. Doch kam die Anregung offensichtlich aus dem Berliner Propaganda-Ministerium – eine Tatsache, die von der olympischen Bewegung allgemein ignoriert wird. Diem war auf jeden Fall daran gelegen, dem olympischen Zeremoniell durch das Prestige der Antike „höhere Weihen" zu verschaffen. Im Rückblick schreibt er, er habe sich sogar versucht gesehen zu sagen, daß die Fackel von einem „Lichtgott" mit „göttlicher Beschwingtheit" [21] ins Stadion getragen wurde.

Auch wenn Diem sich später zurückhaltender äußerte, so sind doch manche seiner Ausführungen bezüglich einer „olympischen Religion" entlarvend:

„Über dem modernen Geschehen der Olympischen Spiele liegt der Zauberkreis des Geschichtlich-Alten und des Göttlich-Frommen. ... Was die Feier einleitet: Glockenklang – Fanfaren – festlicher Umzug – Chorgesang – Ansprache – Eid – Fahnen – Tauben – Lichtsymbol, das alles bedeutet Weihung, einem kirchlichen Fest gleichgeordnet, ohne ihm nachgebildet zu sein, und über allem liegt die tiefe Ergriffenheit, einer religiösen Feierstunde durchaus vergleichbar." [22]

Es gelte zwar nicht mehr, Zeus zu ehren, aber alles stehe unter einem frommen Glauben, im geheimen Sinn des festlichen Spiels einen göttlichen Willen zu erfüllen, mit diesem Sinn des Spiels im Sinn der Welt zu stehen: Mensch zu sein, ganz Mensch zu sein. Bei Olympia handle es sich um ein Fest, „mit dem der Mensch sein Menschsein feiert, d. h. jenes Mehr an Leben, das sich nicht im Bewältigen des Daseins erschöpft, sondern teilhaben will am Überirdischen, am Geistigen, an jenem ewigen Fortschritt, der uns Menschen zu Menschen macht" [23].

Es kann darum auch nicht verwundern, wenn für Diem die Olympischen Spiele den Glaubenstag an den heiligen Frühling der Völker darstellen: „Diese neue Welt forderte einen neuen Menschen; der mußte durch eine neue Erziehung geprägt werden." [24] Das schrieb Diem im Sommer 1944. Wenige Monate später wird er im März 1945 vor 16jährige auf dem Reichssportfeld in Berlin treten, um sie mit einer „flammenden Rede, in der so viel von Sparta und Opferbereitschaft vorkam, zum siegreichen Endkampf gegen die deutschen Feinde" [25] aufzufordern; er hatte sich offensichtlich mit dem verbrecherischen Führerbefehl identifiziert und den entstellten Olympismus zur Motivierung von Todeskandidaten eingesetzt.

Der Sport – ein sinnvermittelndes Handlungssystem?

Im Olympismus Coubertins und seiner Epigonen begegnen wir dem Versuch, dem modernen Menschen ein sinnvermittelndes Handlungssystem anzubieten. Doch auch im Sport überhaupt läßt sich diese Intention feststellen, zumal die traditionellen Religionen – insbesondere das Christentum – anscheinend mehr und mehr an prägendem Einfluß verloren haben. Dabei wird von Seiten des Sports auf die vielen positiven Werte hingewiesen, die in der heutigen Zeit einen hohen Rang erhalten haben. Umgekehrt werden dem Sport Aufgaben übertragen, die eigentlich in den Aufgabenbereich anderer Institutionen gehören: „Er soll der Volksgesundheit, Moral und Disziplin, der Erziehung und Charakterbildung, dem Sozialverhalten, Nationalstolz und Kommerz dienen."[26] Dem Sport werden dabei Wirkungen zugeschrieben, die ihn überfordern. Er wird damit aber auch ideologieanfällig und vereinnahmbar für alle möglichen Aufgaben und Interessenten.

Neben diesen rational nachvollziehbaren Aufgabenbereichen, in die der heutige Sport hineingedrängt wird bzw. selbst hineindrängt, schieben sich andere Motivationen in den Vordergrund. Laufen zum Beispiel dient nicht nur der Gesundheit und dem Wohlbefinden. Es dient darüber hinaus zur „meditativen Schulung, geistigen Vervollkommnung oder gar religiösen Erleuchtung"[27]. Diesbezügliche Impulse kommen in der Regel aus religiösen, aber nichtchristlichen Quellen. Zu nennen sind hier vor allem fernöstliche Meditationstechniken. Viele suchen beim Laufen die ersehnte „Erleuchtung". Man kann in der „expandierenden Laufkultur" (die sich in den vielen Marathonläufen und in der Joggingszene manifestiert) eine „Gegenbewegung gegen einen allgemeinen gesellschaftlichen Trend zur Entkörperlichung" sehen; der Körper wird sozusagen wiederentdeckt. So verwundert es nicht, wenn „in dem Laufereignis, aber wohl auch schon in seiner körperlichen und mentalen Vorbereitung und emotionalen langen Nachberedung, die Konstruktion von Sinn-, Glaubens- und Orientierungssystemen gesehen"[28] wird.

Elemente von Ekstase im modernen Sport

Man spricht heute kaum von religiösen Elementen im modernen Sport, obwohl es eine Reihe von Phänomenen gibt, die belegen, daß der moderne Sport „noch umfassender zu einer ‚pseudo-religiösen Massenbewegung' werden" könne, „als es bereits heute der Fall ist"[29]. Dieser Eindruck wird belegt durch das Phänomen der „Ekstase" im modernen Sport – „Ekstase" verstanden als das Heraustreten des Ichs aus seinen Grenzen bei starker Affektbeteiligung.

Auffallend, ja frappierend ist die Nähe zu einem bestimmten Typus von heid-

nischen Gottesdiensten in der antiken Welt: den „Gottesdiensten" der Mysterienkulte. Sie zielten auf Eindruck und Überwältigung. Die „Gläubigen", die Mitglieder der „Kultgemeinde", erfahren die „Epiphanie des Göttlichen" durch die Erweiterung der Sinne, durch die rauschhafte Veränderung des Bewußtseins. Sie wird oft eingeleitet durch Fasten, durch Nachtwachen, durch stundenlangen Tanz bis hin zur Trance, durch Gifte und Reizmittel, durch körperliche Verletzungen und Schmerz, überhaupt durch Lustempfindungen. Alle diese „Vorgänge" werden sorgfältig religiös „verwaltet", um diese „Ekstase", um die „Epiphanie des Göttlichen" herbeizuführen. „Ekstase" ist hier ganz wörtlich gemeint: als Heraustreten aus dem Profanen und als Hineingleiten in das umfassend Numinose und Göttliche. Es handelt sich um geübte motorische und toxische Ekstasen. Der Verlust der Außenrealität, der Verlust der Selbststeuerung sind die allgemeinen Kennzeichen eines solchen „Außersichseins", das in der Regel nur im hütenden Rahmen einer Kultgruppe stattfindet, etwa im Dionysoskult.

Wenn man im modernen Sport nach den genannten Phänomenen von Ekstase sucht, kommt man nicht am sogenannten „Erlebnissport" vorbei. Erlebnissportarten sind heute äußerst beliebt, gleichsam der „letzte Schrei". Was macht die Attraktivität etwa von Canyoning, Rafting, Paragliding, Ski-Abfahrten mit Gefällen von 60 Prozent und mehr aus? Es ist der sogenannte „Kick", der Nervenkitzel, den man erleben möchte: das Grenzerlebnis bis hin zur Inkaufnahme, ja zum Erwünschtsein der Todesgefahr: „Die Suche nach dem ‚ultimativen Kick', Nervenkitzel und Risiko-Erleben avancieren zu Schlagwörtern des Erlebnisbooms im Sport." [30]

„Mit dem ‚Kick', den man erleben will und auf den es ankommt, setzt sich gewissermaßen eine neue Währungseinheit des befriedigenden Sport- und Selbsterlebens durch." [31]

Es geht dabei um das Ausloten des Menschenmöglichen und dies als ein Mittel der Selbstfindung. Als „Beispiele" negativer Art seien die Canyoning-Unglücke oder die Tragödien am Mount Everest genannt. Der höchste Berg der Welt und auch die anderen Achttausender sind fast zur touristischen Attraktion geworden; sie werden nicht mehr nur von wirklichen Spitzenkönnern und Spezialisten bestiegen. Heute sind derartige „Grenzerlebnisse" gefragt; sie werden kommerziell angeboten, man kann sie auf dem Erlebnismarkt „einkaufen".

Nicht nur am Beispiel des Extrembergsteigens läßt sich das euphorische „Über-sich-Hinauswachsen" belegen. Beschrieben werden solche „Flow-Erfahrungen" als „Abwesenheit von Furcht und Streß auch bei äußerster Gefahr, Selbstvergessenheit und Ichlosigkeit, eine distanzlose Einheit und ein Verschmelzen mit der umgebenden Lebenswelt, ekstatische oder gar religiös anmutende Erfahrungen einer ‚ozeanischen' Geborgenheit in der Natur"; diese Erfahrung habe eine „große Ähnlichkeit mit meditativen Erfahrungen von Selbstentgrenzung"; ja, man glaubt, bei Extrembergsteigern eine „Art von Besessenheit nach den

Transzendenzerfahrungen am Berg" feststellen zu können. Dabei sei die Gefahr nicht zu unterschätzen, „daß jede Form einer trancehaften Transzendenz des alltäglichen Bewußtseins suchthafte Züge annehmen kann" [32]. Der Kick, den die Protagonisten der Extremsportarten suchen, ist offensichtlich die Steigerung des individuellen „Spaßmotivs"; er erinnert an Erfahrungen des Drogengenusses und „erscheint als letzte Stufe des Selbstgenusses bzw. der außersozialen Selbstvergegenwärtigung" [33].

In der Welt finden alljährlich 20 international bekannte Marathonläufe statt, die bis zu 25 000 Teilnehmer anziehen. Was macht die Attraktivität dieser Läufe aus? Es ist für die meisten mit Sicherheit nicht das Preisgeld; und es ist mit Sicherheit auch nicht der Gesundheitsaspekt; dann wäre es besser und weniger anstrengend, anderweitig für seine Gesundheit zu sorgen. Es ist medizinisch nachgewiesen, daß bei Belastungen, wie sie ein Marathonlauf darstellt, nach etwa 25 Kilometern eine Schmerzschwelle erreicht wird, der der Körper durch die Produktion von körpereigenen Endorphinen, das heißt von körpereigenen Morphinen begegnet. Der Läufer wird „high". Mediziner sprechen von einer eigentlichen „Sucht" und vom „Süchtigwerden": Der Läufer intendiert das „Highwerden". Wer ständig längere Strecken läuft, wird süchtig und erlebt beim Absetzen der „Droge Laufen" eigentliche Entzugserscheinungen. Man darf die Frage stellen, was das „Highwerden" durch körpereigene Endorphine von einem Ecstasyrausch unterscheidet.

Es wird hier nicht eingegangen auf die vielfältigen Aufputschmittel (wie Ephedrin bzw. Amphetamin), auch nicht auf die Verwendung von anabolen Steroiden (die eine aggressionssteigernde Wirkung haben), von Marihuana und Kokain, die offensichtlich in den Ballsportarten beliebt sind. Nur am Rand sei verwiesen auf das Publikum bei sportlichen Großveranstaltungen. Hier geht es nicht nur um das Moment der „Identifikation" mit den sportlichen Helden. Unübersehbar ist das Außersichsein, das Aufgehen in der Masse der Gleichen, das Aufgehen im Augenblick: Der Sport ist in der Tat die „Arena des Jetzt". Auch hier verstärken „Gifte" das Aufgehen im Augenblick: Rauschgifte, Alkohol usw. Der moderne Sport erweist sich offensichtlich als das neue „Opium des Volkes".

Der Trend zum Totalen: Hochleistungssport

Der „Trend zum Totalen" im modernen Sport, zur „Okkupation" der Sporttreibenden zeigt sich zunächst darin, daß die vor allem körperliche Fitneß und die Gesundheit in den Mittelpunkt des Interesses gerückt sind:

„Gesundheit und körperliche Fitneß und Unversehrtheit, dies sind die gesellschaftlich akzeptierten, mehrheitsfähigen Attribute eines dynamischen, jugendlichen, junggebliebenen, jungbleibenden, erfolgreichen Menschen. ... Die Gesundheit hat in unserer leistungsorientierten Gesellschaft einen zentralen Stellenwert erhalten." [34]

Noch drastischer formuliert es ein Mediziner: „Gesundheit ist das höchste Gut einer Gesellschaft, die ihr Heil vorwiegend im Diesseits sucht."[35] Sporttreiben wird zu einer rituellen gesundheitlichen Aktivität, bei der man überzeugt ist, sie führe automatisch zur Gesundheit. Der postmoderne Mensch will anscheinend mittels eines Gesundheits- und Fitneßkults seiner Begrenztheit und Endlichkeit ein Schnippchen schlagen – auch dies ein Symptom für die „Verweltlichung des Paradieses" und seine Verlegung in die irdische Existenz.

Erst recht zeigt sich der Trend zum Totalen im heutigen Hochleistungssport. Der Spitzensportler ordnet in einer für den sportlichen Laien kaum vorstellbaren Weise seine ganze Lebensführung dem sportlichen Leistungsziel unter. Das Training und der sportliche Wettkampf werden zur Handlungsmaxime erster Ordnung. Bei dieser Fixierung auf nur eine Perspektive und bei dieser totalen Ausrichtung auf die vorweisbare Leistung bzw. auf den Erfolg und bei der notwendigen Bereitschaft zum totalen psycho-physischen Einsatz geht es nicht nur um den enormen zeitlichen Aufwand, sondern auch um die affektiv-emotionale Bezogenheit auf die sportliche Leistung: „Den derartig Engagierten bleiben häufig kaum noch Valenzen, sich andernorts und anderweitig eindrucksvoll zu betätigen"; der Hochleistungssportler ist ein „weitgehend vom Sport okkupierter Mann"[36]. Er ist also von seinem Sport „besessen". Es wird von einer „Aufmerksamkeitsfokussierung auf den Sport"[37] und von einer „Totalisierung der Sportlerrolle"[38] gesprochen. Bedürfnisse und Interessen, Schule und Beruf, Freizeit und Urlaub, Ernährung und Erholung, Freundschaft, Sexualität und Privatsphäre, Weltanschauung und sozio-kulturelles Engagement werden Notwendigkeiten des Sports unterstellt – mit der unausweichlichen Konsequenz, daß der Sport den Menschen völlig absorbiert und keine weiteren Aktivitäten zuläßt: „Je weniger Zeit für andere Dinge übrigbleibt, desto wichtiger wird das Sporttreiben als sinnstiftendes Zentrum der eigenen Identität."[39]

Es dürfte klar sein, daß angesichts solcher Prioritäten und einer solchen „Werteskala" alles dem sportlichen Erfolg untergeordnet wird, zum Beispiel auch die negativen Folgewirkungen bezüglich der körperlichen Gesundheit. Gesundheitliche Schäden sind geradezu konstitutiv für spitzensportliches Handeln. Der Hochleistungssportler bewegt sich nicht nur im biologischen, sondern im pathogenen Grenzbereich:

> „In den meisten sportlichen Disziplinen sind Höchstleistungen nur noch nach Trainingsschwerstarbeit über Monate und Jahre zu erbringen, in bestimmten Fällen fühlt man sich unwillkürlich an Materialverschleißprüfungen in der Industrie erinnert."[40]

Das Endprodukt ist bekanntlich Schrott: „Hochleistungssport überschreitet – fahrlässig oder bewußt – die Grenze des gesundheitlich Nutzbaren bzw. Vertretbaren."[41] Erst recht bleibt – angesichts der im Hochleistungssport geltenden Prioritäten – die vielgepriesene sportliche Fairneß auf der Strecke: „Fairplay

erscheint vor diesem Hintergrund als ein Erfolgsverhinderungsmechanismus."[42] Dann ist zum Beispiel Doping (in seinen vielfältigen Varianten) gerechtfertigt. Doping ist somit ein Problem, das im wesentlichen durch den System-Code Hochleistungssport selbst angelegt ist. Es ist klar, daß die Kommerzialisierung der „Ware Sport" diese negativen Seiten noch verstärkt. Unter den Gesetzen des Marktes rückt die Lösung des Dopingproblems in unerreichbare Fernen – es sei denn, daß die Dopingmittel generell freigegeben werden.

Damit hängt ein weiteres Moment zusammen, das für jede Ideologie typisch ist. Es ist die Ausklammerung bzw. die Ausblendung jeder fundamentalen Kritik bzw. jeder Infragestellung des „Systems Sport". Systemfremde Diskussionsteilnehmer werden oft einfach ignoriert. Das bedeutet: Die „Sympathisanten" bzw. die „Fundamentalisten" sind unter sich. Alle geben vor, selbstverständlich „für" den Sport zu leben. Es handelt sich aber meistens um Leute, die „vom" Sport leben; die also ein elementares bzw. ein materielles Interesse am Sport haben. Von „Lobbyisten" kann man jedoch nur eine Befürwortung erwarten, allenfalls eine „partielle" Kritik. Vor allem die Funktionäre sind auf die Wahrung ihrer Privilegien bedacht. Die Athleten sind dabei die „nützlichen Idioten", die mit den entsprechenden Gratifikationen bei Laune gehalten werden.

Die religiösen Gewänder des Sports

Stellt der heutige Sport eine „säkulare Religion" dar? Die religiösen „Gewänder", die religiösen „Symbole" und „Rituale", wie sie nicht nur bei Olympischen Spielen verwendet werden, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich beim modernen Sport nicht um eine Religion im eigentlichen Sinn handelt. Diese Symbole und Rituale sind nur entliehen. Die Olympischen Spiele werden nicht mehr zur Ehre einer Gottheit veranstaltet. Religion wird vielmehr instrumentalisiert. Religiöse Gefühle und Energien der Menschen werden auf ein anderes Objekt gelenkt: „In Olympia feiert der Mensch sich selbst. Eine Religion ohne Gott führt zur Vergötterung der Menschen und ihrer Leistung."[43] Den klassischen Ausdruck hat diese „Vergötzung" des Menschen bzw. der „Versuch einer Remythisierung des Sports"[44] in Coubertins „Ode an den Sport" gefunden. Es geht um den „Kult des Wesens Mensch".

Auch über den Bereich der Olympischen Spiele hinaus kann man im heutigen Sport (und zwar sowohl in den Erlebnissportarten wie auch im wettkampfmäßig betriebenen Breiten- und Spitzensport) keine „Ausdrucksformen" von Transzendenz entdecken: nicht einmal im Sinn einer „kulturellen Transzendenz", geschweige denn im Sinn einer eigentlich „religiösen Transzendenz": „Der Sport gehört zu den säkular-profanen Lebensformen, ... ja er repräsentiert diese in ge-

radezu exemplarischer Weise ... Totalitätserfahrungen sind über den Sport nicht zu gewinnen."[45]

Es geht im heutigen Sport um den „Kult des Wesens Mensch", um den neuen Menschen, der sich im sportlichen Tun herausbilden soll. Überdeutlich wird dies gerade im Fehlen bzw. in der Ausblendung dessen, was zum Wesen der Religionen gehört: die Ausblendung des Aspekts „Bewältigung von Kontingenz" – Kontingenz verstanden als Endlichkeit und Ungenügen des menschlichen Lebens, zu dem nun einmal Krankheit, Leid und Tod, Schuld und Versagen gehören. Die Absenz gerade dieses Aspekts erweist deshalb die Sportreligion als defizitär. Sie ist nicht einmal „ergänzungsfähig". Man hat zuweilen den Eindruck, als komme im sportlichen Tun das Bemühen der Menschen zum Ausdruck, der Endlichkeit ein Schnippchen schlagen zu wollen: Krankheit, Leid und Tod gleichsam „davonlaufen" zu können. Menschliche Kontingenz kann man aber weder ignorieren noch ihr davonlaufen. Unbestreitbar macht sich allerdings der heutige Sport eine Tendenz in der modernen Gesellschaft zunutze. Es sind die diffusen Wünsche und Sehnsüchte der Menschen nach einem Sinn des Lebens, nach Identifikation mit „Helden", ja nach „Lichtgestalten" mit Quasi-Erlösungsfunktionen: „Ein Teil des teils enttäuschten, teils unbefriedigten religiösen Bedürfnisses ist in den Sport diffundiert."[46]

Die moderne Sportbewegung ist eine „partielle Ideologie". Als partielle ist sie in Gefahr bzw. in Versuchung, sich an „Groß-Ideologien" anzulehnen, ja zu verkaufen – wie die Vergangenheit zur Genüge gezeigt hat. Die moderne Sportbewegung ist eine Art „totalitäres System", weil sie die „Gesamtwirklichkeit" auf bestimmte Aspekte reduziert: Ein „Teil" der Wirklichkeit wird zum „Ganzen" (= „Totum") erklärt. Die darauf basierenden „Heilsversprechen" des Sports sind trügerisch und ungenügend. Bloße Spannungsmaximierung und Lustbefriedigung im sportlichen Tun sowie das Auskosten körperbezogener Erlebnisintensitäten, das „Just-for-Fun" – das alles ist nur ein Anspruch der Sinne, aber noch kein Sinnanspruch: „Den Sinn des Lebens finden wir nicht allein im Sport. Wer es dennoch glaubt, wird in ihm letztlich Leere finden."[47]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Rothe, Sport u. Literatur in den Zwanzigerjahren, in: Stadion 7 (1981) 131-151.

[2] Vgl. meine detaillierteren Ausführungen: Der moderne Sport – eine säkularisierte Religion?, in: Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung von Christentum u. Sport. Bd. 2, hg. v. W. Schwank u. a. (Aachen 2000) 35-50.

[3] G. Küenzlen, Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne (München 1994) 20.

[4] Zum Begriff „Sport" vgl. J. Dieckert, Probleme des Sports u. der Leibeserziehung (Frankfurt 1970) 126 f.

[5] K. Weis, Sport u. Religion, in: Soziologie des Sports, hg. v. J. Winkler u. a. (Opladen 1995) 129.

[6] P. de Coubertin, Der Olympische Gedanke (Schorndorf 1967) 52.

[7] Ders., Olympische Erinnerungen (Frankfurt 1959) 217 f.

[8] Ders., Gedanke (A. 6) 137.
[9] Ders., Erinnerungen (A. 7) 222.
[10] Ebd. 207.
[11] J. Moltmann, Olympia zwischen Politik u. Religion, in: Concilium 25 (1989) 432-437, 433.
[12] Coubertin, Gedanke (A. 6) 133.
[13] Ebd. 47 f.
[14] Vgl. H. Bernett, Symbolik u. Zeremoniell der XI. Olympischen Spiele in Berlin 1936, in: Sportwissenschaft 16 (1986) 364.
[15] B. Wirkus, „Werden wie die Griechen" – Implikationen, Intentionen u. Widersprüche im Olympismus Pierre de Coubertins, in: Stadion 16 (1990) 119.
[16] Zit. nach M. Hörrmann, Religion der Athleten (Stuttgart 1968) 22.
[17] C. Diem, Ein Leben für den Sport (Ratingen 1974) 163.
[18] Ders., Gedanken zur Sportgeschichte (Schorndorf 1965) 20.
[19] Coubertin, Gedanke (A. 6) 156.
[20] Bernett (A. 14) 370.
[21] C. Diem, Ausgewählte Schriften. Bd. 1 (St. Augustin 1982) 196.
[22] Ders., Ewiges Olympia (Minden 1948) 10.
[23] Ders., Spätlese am Rhein (Frankfurt 1957) 68.
[24] Ders. (A. 15) 8.
[25] Bernett (A. 14) 394.
[26] Weis (A. 5) 132.
[27] Ebd. 142.
[28] Ebd. 148.
[29] H. Digel, Über den Wandel der Werte in Gesellschaft, Freizeit u. Sport, in: Die Zukunft des Sports, hg. v. DSB (Schorndorf 1986) 41.
[30] H. Allmer, „Erlebnissport – Erlebnis Sport" – mehr als Wortspielerei, in: Brennpunkte der Sportwissenschaft 9 (1995) Nr. 1 u. 2, 3.
[31] V. Rittner, Sport in der Erlebnisgesellschaft, in: Brennpunkte der Sportwissenschaft 9 (1995) Nr. 1 u. 2, 29.
[32] W. Schleske, Grenzerfahrungen in den Erlebnissportarten, in: Sport an der Wende, hg. v. S. Riedl u. a. (Wien 1991) 88 f.
[33] J. Thiele, „Werde ich zum Augenblicke sagen: verweile doch! Du bist so schön.", in: Brennpunkte der Sportwissenschaft 9 (1995) Nr. 1 u. 2, 115.
[34] G. A. Pilz, Sport u. Gesundheit, in: Sport u. Gesundheit, hg. v. D. Küpper u. a. (Schorndorf 1991) 111.
[35] R. Rost, Gesundheit u. Gesundheitserziehung, in: Brennpunkte der Sportwissenschaft 1 (1987) 60.
[36] M. Steinbach, Der Hochleistungssport, in: Rekorde aus der Retorte, hg. v. A. Natan (Stuttgart 1972) 52 f.
[37] K.-H. Bette u. U. Schimank, Doping im Hochleistungssport (Frankfurt 1995) 113.
[38] Ebd. 285.
[39] Ebd. 113 f.
[40] H. Krahl, Orthopädie u. Sportmedizin, in: Sportärztliche u. sportpädagogische Betreuung, hg. v. A. Calus (Erlangen 1978) 209.
[41] T. Wessinghage, Kinder u. Hochleistungssport aus orthopädischer Sicht, in: Kinder u. Jugendliche im Hochleistungssport, hg. v. R. Daugs u. a. (Schorndorf 1998) 250.
[42] Bette u. Schimank (A. 37) 218.
[43] Moltmann (A. 11) 435.
[44] B. Wirkus, Olympismus als Geschichtsphilosophie u. Ideologie, in: Stadion 18 (1992) 320.
[45] Ebd. 320 f.
[46] D. Mieth, Jenseits aller Moral – Ersatzreligion Sport, in: Sportwissenschaft 27 (1997) 181.
[47] Zit. nach G. Drexel, Existentielle Krise u. sportanthropologisches Denken, in: Für einen besseren Sport, hg. v. H. Gabler u. a. (Schorndorf 1990) 235.

Christian W. Troll SJ

Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen?

Anmerkungen zum Buch von Hans-Peter Raddatz

Die neue, rapid wachsende Präsenz der Muslime in Europa läßt kaum jemanden unberührt. Sie wirft zahllose und weitreichende Fragen auf. Die Ereignisse des 11. September 2001 und ihre Nachwehen haben das ihre zu einer beeindruckenden Intensivierung der Debatte getan. Auch auf muslimischer Seite gibt es tiefgreifende und selbstkritische Diskussionen neuer Qualität zu Fragenkomplexen wie Islam und Islamismus, Demokratie, religiös-kulturellem Pluralismus, Dialog und Gewalt usw. Von einem Überfluß an wirklich weit ausholenden und intellektuell anspruchsvolleren Beiträgen im deutschsprachigen Raum wird man jedoch kaum sprechen können.

Das lang geplante und noch vor dem 11. September publizierte Werk von *Hans-Peter Raddatz* „Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Gesellschaft"[1] versucht den genannten Fragen auf den Grund zu gehen und die Entwicklung der geistigen Welten des Islams und des Christentums chronologisch verzahnt und vergleichend kritisch zur Sprache zu bringen. Man liest das Werk mit Spannung, gerade auch im Kontext zahlloser Rezensionen christlich-fundamentalistischer und politisch konservativer Provenienz, die ihm uneingeschränkten Beifall zollen. Eine sachliche sowie kritische Darlegung seiner Kernaussagen ist angesagt.

Hans-Peter Raddatz ist promovierter Islamkundler und Volkswirt und hat als selbständiger Systemanalytiker über viele Jahre die Nahostinteressen internationaler Banken und Unternehmen vertreten. So hat er die arabische Welt auch aus eigener Anschauung kennengelernt. Angesichts der Karriere des Autors überrascht es kaum, daß er in seinem Werk bewußt „auf die distanzierten Methoden der Systemanalyse" zurückgreift, die seiner Meinung nach, „gegenüber der unergiebigen, dialogischen Begriffsbildung (was immer das heißen mag?), den Vorzug besitzt, umfassendere und vor allem genauere Betrachtungsebenen und Bewertungsmaßstäbe für unsere Vergleichsobjekte bereitzustellen". Ferner geht es dem Autor um einen „Blick auf die langfristig authentische Dynamik zwischen islamischem und westlichem Werteverständnis in der aktuellen Begegnung" (17). Diese Akzentsetzungen sind nicht alltäglich. Sie wecken die Neugier des Lesers.

Gleich hier sei eine Parenthese erlaubt: Der Haupttitel des Werks in Form der Frage „Von Gott zu Allah?" macht perplex. Beten nicht die meisten der im ara-

bischen und türkischen Sprachbereich lebenden christlichen Kirchen – unter ihnen auch die orientalischen, die mit der römisch-katholischen Kirche uniert sind und denen sich der Autor nach eigener Angabe besonders verbunden weiß (12) – seit Jahrhunderten durchgehend und selbstverständlich zu Allah als dem dreieinen Gott ihres christlichen Glaubens? Wie sollen sie – und wir mit ihnen – diesen Titel verstehen?

Der Autor hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Bedingungen zu erforschen, „unter denen die dynamische Begegnung islamischer Gruppenbildung mit den modernen Industriegesellschaften des demokratischen Westens stattfindet". Überzeugt davon, daß „die Geschichte der religiösen Weltbilder und politischen Denksysteme auch und ganz besonders eine Geschichte der ideologischen Machtstrukturen ist", unternimmt er eine „Verlaufsanalyse der historischen Schwerpunktbildungen in Islam und christlichem Abendland". Dabei liegt ihm daran, die Unterschiedlichkeit der „Entwicklungsstränge in Orient und Okzident" zu würdigen. Denn während der Islam sich bis heute „als Funktionseinheit aus Glaube und Staat" (15) versteht, hat sich die „Identität" des Westens schrittweise ihrer transzendentalen Bezüge entledigt und sich auf der Basis zunehmender Fortschrittsorientierung ganz und gar wirtschaftlich-wissenschaftlichen Prioritäten verschrieben und dabei weitgehend „sozialen Zusammenhang" und „kulturorientiertes Denken überhaupt" verloren (19).

Raddatz ist überzeugt, „daß sich die Kulturbereiche des Islams und des Westens entgegengesetzten geistigen Entwicklungen verdanken" (408). Er spricht gar vom „diametralen Antagonismus zwischen der sakralen Langzeitidentität des Islams und der profanen Kurzzeitidentität des Westens" (20). Damit stellt er sich in ausgesprochenen Gegensatz zu der, wie er es formuliert, „konzertierten, dialogischen Gedankenfabrikation" von Kirche, Politik und Wissenschaft, die, alle drei zusammengenommen, als die – seiner Ansicht nach – dominante „Leitkultur", „keinen Zweifel daran läßt, daß es sich trotz aller möglichen Bedenken beim Islam um eine tolerante Religion handelt, deren Selbstdarstellung ungeprüft zu akzeptierenden Wahrheitsanspruch besitzt" (409). Dem Leser wird bei solch zugespitzten, kategorisch formulierten und nicht selten auch polemisch verzerrenden Formulierungen die Neigung des Autors zu grober Vereinfachung und unqualifizierter Pauschalisierung kaum verborgen bleiben.

Wie dem auch sein mag – um seine eigene Überzeugung von der diametralen Gegensätzlichkeit der in Frage stehenden Systeme überzeugend zu erhärten, stellt Raddatz in gebotener „fachübergreifender Vielfalt" „diejenigen geistesgeschichtlichen Stationen und Faktoren heraus, die beiden Kulturen ihre entscheidenden Prägungen ursächlich verliehen haben". Dabei kommen Bereiche der Theologie, Philosophie und Geschichte ebenso zur Sprache wie Soziologie, Anthropologie und Psychologie. Mit beeindruckender Konsequenz – allerdings auch mit einer ermüdenden Tendenz zur Repetition – filtert der Autor „die in einem kollektiven

Verhaltensverlauf *systemhaft* erkennbaren *Tendenzen und Bilanzen* heraus und zieht wesentliche Einzelaspekte als beispielgebende Hinweise heran, um eine als wahrscheinlich erkannte Tendenz zu verdeutlichen" (20).

Das Werk stellt „zunächst ausgewählte Etappen der abendländischen Geistesgeschichte im ‚Westen und Islam' dar, die im historischen Verlauf einander abwechselnd gegenübertreten" (21). Dabei charakterisieren den abendländischen Bereich die Stationen 1. antike Philosophie und frühes Christentum, 3. christliche Macht im Mittelalter, 5. die Entwicklung der liberalen Vernunft in Renaissance, Reformation und Aufklärung und 7. der moderne Wirtschafts- und Wissenschaftsglauben, während die entsprechende Entwicklung im islamischen Bereich als über die Stufen 2. Muhammad, Koran und Tradition, 4. klassische Machtstrukturen, 6. islamische Orthodoxie und Philosophie und schließlich 8. die „Islamisierung" der Moderne verlaufend dargestellt wird.

Der zweite Teil des Werks ist dann der Betrachtung des interkulturellen Dialogs und der westlich-islamischen Gegenwart – in den Worten des Autors – der „Islamexpansion im Umfeld einer von der liberalen Moraldoktrin geprägten Gesellschaft", gewidmet. Diese verläuft in drei Schritten: 1. Interreligion – der kirchlich-islamische Dialog; 2. Multikultur – der politisch-islamische Dialog und 3. Dialogmoral – der Geistesschwund im Fortschritt. Dabei konzentriert sich die Diskussion des kirchlich-islamischen Dialogs auf die katholische Kirche, und die des politisch-islamischen Dialogs auf die Bundesrepublik Deutschland. Die Institutionen und Personen, die diese beiden Bereiche prägen, werden unbeschwert als miteinander verbunden und in bewußt oder unbewußt ungestörter Harmonie agierend dargestellt. Auch hier scheint sich der Autor geradezu darin zu gefallen, Feststellungen zu treffen, die nicht selten ebenso weitreichend wie wissenschaftlich unabgesichert sind. Dabei scheut er nicht vor kategorisch formulierten expliziten und direkten Beschuldigungen und Verurteilungen höchster Instanzen zurück, wie zum Beispiel des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer Reihe eminenter kirchlicher und staatlicher Würdenträger, einschließlich Papst Johannes Paul II. Das Fehlen einer kühl-kritischen Analyse, die mit der publizierten und anderweitig erreichbaren, relevanten Evidenz vertraut ist, fällt im zweiten Teil des Werks besonders stark auf. Es stellt die wissenschaftliche Objektivität des Autors in Frage.

Aus den zahllosen Aussagebereichen des Werks werden hier nur drei zu kritischer Betrachtung ausgewählt: der Islam als geschlossenes Machtsystem, das „als tendenziell intolerant vorhersagbar" ist (491), der vom Zweiten Vatikanischen Konzil konzipierte Dialog mit den Religionen als „Metadogma", das „den Verzicht auf die eigenen Wahrheiten, um sich den Wahrheiten des anderen zu nähern", „diktierte" (303), und schließlich das Aufeinandertreffen des von der „Machtpsyche" geprägten Islam mit der liberalen, dialog- und unterwerfungsbereiten Fortschrittsgesellschaft des Westens. Die Aussagen des Autors in diesen

Bereichen sind von Bedeutung, weil sie unterschwellig wirksam sind und in der einen oder anderen Form immer wieder in zeitgenössische Diskussionen zum Thema einfließen. Wir versuchen bewußt, die Diktion und Vorgehensweise des Autors anhand ausgewählter Zitate zu Wort kommen zu lassen. Mit kritischen Anfragen warten wir bis zum Schluß.

Die Muslime als Gefangene des Islam, eines geschlossenen Machtsystems

Raddatz konzediert den ersten zwei Jahrhunderten des Islam noch „kreatives Chaos". Spätestens im 9. Jahrhundert wurde daraus jedoch das „Modell von Medina" gegossen, das „die reflexhafte Prägeform für alle nachfolgenden Generationen" (84) bildet. „Muhammads historische Leistung" besteht in der „Zusammenfassung der Stämme Arabiens unter der einigenden Idee der *umma* als Gemeinschaft Allahs" sowie in „der disziplinierenden Ordnung, die in der koranischen Sammlung göttlicher Verkündigungen ihren fundamentalen Kodex erhalten sollte". Das globale Potential seines religiös-politischen Systems aus Glaube und Herrschaft, das sich im 9. Jahrhundert voll entwickelt hatte und „in unserer Zeit ...neue Aktualität erlangt" (52), konnte Muhammad freilich kaum voraussehen. Es verdankt ihm jedoch folgende „Ingredienzien, die sich als Erbe Muhammads zu historisch bestätigten Formelementen" entwickelten und die auch heute weiterhin prägend bleiben: bedingungsloser Glaube, treue Orientierung am elitären Medina-Original und stetige Durchsetzungsgeduld, verbunden mit wirtschaftlichem Realitätssinn und dosierter Gewaltbereitschaft (ebd.). Dabei hat „die einzigartige Verbindung aus spiritueller Veranlagung, politischem Spürsinn und konsequenter Gewalt in der historischen Individualität Muhammads ... ihre formativen Spuren im islamischen Kollektivverhalten hinterlassen" (135).

„Das von Muhammad selbst kreierte, systemische Zusammenwirken der mekkanischen ‚Auswanderer' mit den medinensischen ‚Helfern', die rigorose Beseitigung religiös-politischer Gegner und die anschließende Instrumentalisierung der mekkanischen Machtstrukturen zur pragmatischen Wahrnehmung realer Interessen hatten die Modellvorlage für die historische Musterbildung in der Ausbreitung und Installation des Islam in den verschiedensten Gesellschaften geliefert" (199). „Die ersten vier Kalifen bzw. Nachfolger Muhammads ... bilden in ihrer Gesamtheit die Basis der ‚Rechtleitung', einer als perfekt gedachten Glaubenspraxis, die mit dem Modell der prophetischen Medina-Gemeinde zu einer Höchstform der rechtgläubigen Urgemeinschaft, dem in der Geschichte nicht mehr übersteigbaren Glaubens- und Staatsideal der islamischen Orthodoxie verschmolz." Sie „bildet den Mittelpunkt der obligatorischen Glaubensausrichtung, der sich bis in die Moderne als sakrosankter Fokus der islamischen Religionspolitik mit zunehmend ideologischer Funktion verfestigte" (116).

Innerhalb der Entwicklung des Islams als politisches System spricht Raddatz – nicht überraschend – dem Bagdader Rechtsgelehrten Abu al-Hassan al-Mawardi

(974-1058) eine bahnbrechende Rolle zu. Al-Mawardis Staatstheorie nimmt „immer dann islamische Herrschaft als gegeben und legitimiert" an, „wenn sie eine muslimische Gemeinschaft nach den Geboten Allahs steuert, die im Modell von Medina ihren idealen Ausdruck finden, wenn also der Imam auf dem festen Boden sunnitischer Rechtleitung steht" (132).

Noch von einer anderen Seite her findet der Autor seine Sicht vom Islam als geschlossenem Machtsystem bestätigt. Für ihn ist die Geschichte des islamischen religiösen Denkens von den Anfängen der Theologie zur Zeit der Mu`tazila (9. Jahrhundert) bis zu den großen Philosophen Avicenna, Alfarabi, Averroes und anderen mehr eine Geschichte „von wiederholten Schlägen des doktrinären Schriftglaubens gegen die Philosophie und ihre rationalen Denkalternativen". Von diesen Schlägen „hat sich das geistige Potential der islamischen Welt nicht mehr erholt". Mit diesen Philosophen sind Denker unterdrückt worden, deren Auswirkung auf die westliche Wissenschaft kaum überschätzt werden kann:

„Um so absurder muß es wirken, wenn ihre Werke – von islamischen Eiferern verbrannt oder anderweitig vernichtet von der westlichen Moderne – als das, Vermächtnis des Islam' an das Abendland bezeichnet werden" (198).

Das Ergebnis des letztlich negativ ausgehenden Kampfes zwischen Orthodoxie und Philosophen war „eine zunehmende Ideologisierung ..., die nicht selten gewaltorientiert durchgesetzt wurde" (199). Darüber hinaus enthält das über Jahrhunderte gefestigte und bestätigte Glaubenssystem des Islam – in der Sicht der Muslime – das gesamte, der Menschheit jemals zugängliche Wissen und kann durch keine Kultur oder Zivilisation, durch keine Religion oder Ratio jemals in Raum und Zeit in dieser universellen Verfaßtheit überstiegen werden.

Nach all dem Gesagten ist klar, was geschieht, wenn dieses System auf die westliche Zivilisation trifft. Es werden sich nur noch deutlicher die angedeuteten „basisislamischen" Denk- und Verhaltensmuster herausbilden und durchsetzen, die „den Nukleus des real existierenden Islam ausmachen"; „die Wirklichkeit des modernen Kernislam" kommt jetzt noch klarer zum Vorschein:

„Je näher westlicher Technikstandard und Materialismus auf die islamischen Gesellschaften zurückten, desto klarer traten die Konturen der traditionellen Islamidentität hervor und erzeugten in westlichen Augen die Illusion des losgelösten ‚Fundamentalismus'. Dieser stellt indes nichts anderes dar als die konservative Bewahrung eines tausendjährigen Glaubenskerns und Vergangenheitsideals" (262 f.).

Im Klartext: Der Autor lehnt die Unterscheidung von Islam im allgemeinen und islamischem Fundamentalismus ab, denn letzterer ist für ihn einfach eine Art „traditionalistischer Intensiv-Islam".

Auch „die oft gebrauchte Metapher vom Islam, ‚der kein Monolith' sei", kann den Autor nicht davon überzeugen, daß „der Islam in einen fundamentalen ‚Zweig' und den ‚eigentlichen Islam' zerfällt" (263), denn diese Metapher bezieht

sich ja „auf die variabel erscheinenden, kulturell modifizierten Oberflächen der islamischen Gesellschaften, ohne den in der Tat monolithisch anmutenden Kern der über mehr als ein Jahrtausend gehärteten sunnitisch-orthodoxen Glaubensidentität zur Kenntnis zu nehmen" (261).

Es ist dieser Islam, der im Rahmen der liberalen Fortschrittsgesellschaft von heute auf die Kirche trifft. Diese aber ist charakterisiert durch eine „Makro-Mutation" (301), „eine irreversible Dynamik des zwanghaften Wandels" im Sinn eines Prozesses der „innerkirchlichen Auflösung" (300), den ihr das Zweite Vatikanische Konzil „verordnet" hat.

Die Kirche des Dialogs: Fremdorientierung und Wahrheitsverzicht

Auf was für einen kirchlichen Glauben also trifft der Islam in Europa heute? Es kann an dieser Stelle nur das Bild bzw. Zerrbild angedeutet werden, das Raddatz von der katholischen Kirche des Zweiten Vatikanums zeichnet, und dies wiederum nur im Hinblick auf die Beziehungen zum Islam. So fragt der Autor: „In welcher Weise hat sich die Kirche die Dialektik des Liberalismus angeeignet", womit er im wesentlichen „die Dialektik der Freimaurerei (Masonismus)" meint, als dessen „Opfer" und „Verbündeten" er die Papstkirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sieht (350-360). Wie kam es zur Entfaltung „des neuen Konzepts des interreligiösen, insonderheit islamischen Dialogs als Ausdruck der Fremdorientierung"? Im neuen religiösen Denken vor dem Konzil hatte sich schon gezeigt, „daß der dem Übernatürlichen zugeordnete Glaube sich nun einer konsequenten, relativierenden Machbarkeit zugewandt hatte, die in der Kirche selbst betrieben wurde" (294).

Schon am Vorabend des Konzils hatte sich nach Ansicht des Autors ein „paradigmatischer Bewußtseins- und Wertewandel abgezeichnet, der die Vereinigung mit allem alternativen Denken außerhalb des eigenen Traditionswissens zur neuen Basis jeder katholischen Existenz erhob" (298). Maurice Blondel (1861-1949) legte nicht nur die „methodische Basis des subjektivierten Glaubensursprungs", sondern auch die „strategische Basis ... der *kreativen Zweideutigkeit*" (297), und mit dem Jesuiten Henri de Lubac (1896-1991) begann neben der „skeptizistisch relativierenden Auflösungsdyamik des Modernismus ... die aufkeimende Fremdorientierung auf andere Religionen ... nun immer tiefer in die Kirche einzusinken" (298).

Das Konzil verordnete dann der Kirche eine völlig neue Einstellung gegenüber Irrenden und Irrtümern: „Im Gegensatz zur über tausendjährigen Praxis, dem Irrtum die katholische Wahrheit entgegenzusetzen, wurde zur neuen Maxime erhoben, dem Irrenden dergestalt Barmherzigkeit zu erweisen, daß man ihn in seinem Irrtum beließ, in der Hoffnung, er werde allein durch die Folgen seines

Irrtums auf den rechten Weg zurückfinden" (299). Damit hatte sich nun nach unserem Autor, „das päpstliche Lehramt erstmals selbst – und dies massiv und unabweisbar mit voller Absicht – in die Förderung der innerkirchlichen Auflösung eingeschaltet" (300). Dieser Geist des „traditionsfremden Ökumenismus, verknüpft mit der Strategie der kreativen Zweideutigkeit und der Autorität des päpstlichen Lehramtes", war „nun bereit und in der Lage ..., eine irreversible Dynamik des zwanghaften Wandels in der Kirche hervorzubringen" (ebd.).

Worin bestand dieser Wandel im wesentlichen? In einer allmählichen Umformung der „Sakralität des überlieferten Glaubensgutes" mittels der liberalen Profanität in „ein variables Kaleidoskop, durch das der katholische Glaube immer mehr in eine synkretistisch-zivilreligiöse Weltinterpretation zu fragmentieren begann" (302). Die entscheidende Zäsur war, daß die Kirche „unter dem euphemistischen Universalbegriff des *Dialogs*" damit begann, „die Tradition transzendenter Bindung in ein Spektrum subjektiver Orientierungen aufzulösen. Das uniforme Sein der Kirche, das in dem individuellen Glauben an die eine Wahrheit der Offenbarung des christlichen Gottes bestanden hatte, mutierte in ein multiformes Werden, das einen neuen, kollektiven Glauben an die Gesamtheit und zukünftige Gemeinsamkeit der vielen Wahrheiten und Seinsformen in den Religionen und Lebensweisen der Menschen forderte" (303). Dem entsprach die Propagierung des Dialogs als des neuen Metadogmas aller Theologie und Philosophie: Dialog im Sinn einer Kommunikation, die ihre Formen aus der Identität des anderen bezieht und somit den Verzicht auf eigene Wahrheiten bedeutet, um sich den Wahrheiten des anderen zu nähern (vgl. ebd.).

Die relevanten Primärquellen kommen im vorliegenden Werk kaum zu Wort. Geschieht dies ausnahmsweise dennoch einmal, wie im Hinblick auf die Aussagen des Konzils zum Glauben der Muslime – vom Islam als solchem spricht das Konzil eben bezeichnenderweise gar nicht, was der Autor durchgehend ignoriert –, dann wird sogleich deutlich, wie unverantwortlich, grob verzerrend Raddatz die Aussagen dieser Texte interpretiert. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" spricht davon, daß die Kirche „vor allem das ins Auge (faßt), was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt" (NA 1). Der Autor entstellt die Bedeutung des Textes – wohl eher aus polemischer Verblendung als aus Unwissenheit – folgendermaßen: „Ziel und Zweck des interreligiösen Dialogs ist also die *Konvergenz aller Religionen* in dem, was allen gemeinsam ist und auf Basis dieser Gemeinsamkeiten zur Gemeinschaft der Religionen führt, d. h. *zu einer Religion, die alle Menschen und Völker umfaßt*" (327) (Hervorhebungen Ch. W. T.).

Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" sagt in Art. 16 aus, daß der Heilswille Gottes auch die umfaßt, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der

die Menschen am Jüngsten Tag richten wird". Aus dieser Aussage wird bei Raddatz das Bekenntnis der katholischen Kirche zu „einem (der katholischen Kirche und dem Islam) gemeinsamen Gottesbild und Glaubensvorbild" (327) bzw. gar eine „vom Konzil beschworene, gemeinsame Gottesvorstellung" (328) bzw. „die Zustimmung zum antitrinitarischen Gottesbegriff der koranischen Art" (330). Ferner erwähnt Raddatz an keiner Stelle, weder im Text noch in der Bibliographie, auch nur eine der Publikationen zu den hier genannten Konzilstexten seitens anerkannter Experten (etwa Louis Gardet, Georges Anawati, Joseph Cuoq, Robert Caspar), die alle persönlich und intensiv als Berater an den entsprechenden Arbeiten des Konzils beteiligt waren.

Die kategorische Behauptung, das Konzil habe durch seine Aussagen zum Islam „Die Islamisierung der Offenbarung" (Titel des Abschnitts 327-333) vollzogen, verspielt schließlich, schon für sich allein genommen, jeglichen Restkredit an wissenschaftlicher Seriosität in religionswissenschaftlichen und theologischen Fragen, den der Autor bis zu diesem Punkt der Lektüre des Werks beim Leser noch besessen haben mag. Aber nicht genug: Dem Lehramt Johannes Pauls II. wird in diesem Kontext die Verordnung der „Auflösung der trinitarischen Transzendenz in die Selbsterlösung durch den relativen Glauben an das Gemeinsame mit den Religionen" zugeschrieben. Dieser Papst habe „den katholischen Glauben von seiner personalen Lebensmitte, der Offenbarung in Jesus Christus" „befreit" und „ihn in einen autonomen, subjektivierten Wahlglauben an das unpersönliche Gemeinsame der Religionen, den ‚Gott unendlicher Majestät'" „entlassen" (332).

Diese Zitate sprechen für sich. Übrigens ist das gesamte Kapitel neun des Buchs: „Interreligion – der kirchlich-islamische Dialog" geradezu überflutet mit polemisch verzerrenden Aussagen, vorgetragen in einer Art, die es dem Leser schwer macht, offen zu bleiben für die kritische Betrachtung anderer Aussagen des Autors in diesem Werk, die durchaus der Diskussion wert erscheinen.

Reaktivierung der Machtpsyche des Islam

Schließlich sei aus der Überfülle und Vielfalt der Thesen und Hypothesen des Autors zum Abschluß noch angedeutet, was geschieht, wenn das „geschlossene Machtsystem des Islam" in unseren Tagen auf die „liberale Fortschrittsgesellschaft" des Westens trifft. Die im vorangehenden Abschnitt dargestellte, durch das Zweite Vatikanische Konzil markierte „Makro-Mutation der Kirche" bzw. ihre „epochale Metamorphose" hatte als eines ihrer herausragenden Resultate „einen neuen Glauben", der wesentlich in der „Verschmelzung des katholisch-trinitarischen Gottes mit der antagonistischen Allah-Idee des Islam" bestand (424).

In vorhergehenden Teilen des Werks hatte der Autor historisch aufzuzeigen versucht, wie sich parallel zu den angedeuteten Entwicklungen in der Kirche „der westliche Zwang zur Auflösung gewachsener Eigenstrukturen und -traditionen durch fortschrittsbedingten Glaubens- und Wissensabbau" vollzog, „der sich seinerseits aus einer grenzenlosen Autonomisierung der ‚Vernunft' ergab". „Dieser geistigen Erosion entwuchs ein Toleranzbegriff, der in Kirche, Politik und Wissenschaft notwendigerweise von ‚Eliten' durchgesetzt werden mußte, deren ideologisch bestimmtes Denken und gesellschaftliches Verantwortungsniveau einer sich gleichermaßen verstärkenden Negativspirale ausgesetzt war. Diese Eliten mußten sich umso weiter von ihrer Basisstruktur, der eignen Gesellschaft, ihrer Glaubens-, Wissens- und Schicksalsgemeinschaft entfernen, je vehementer und totalitärer ihre ‚Toleranz' die Migration als äußere Form der Gemeinsamkeitssuche mit anderen Kulturen forderte und die dialogische, religiös-kulturelle Entgrenzung als ihr inneres, gesellschaftliches Systemprogramm vorantrieb" (425).

So gesehen müssen der Islam und seine Entwicklung als die perfekte Gegenkraft erscheinen, die aus dieser Situation Nutzen zieht. Hans-Peter Raddatz glaubt, im Verlauf seiner Darstellung überzeugend aufgewiesen zu haben, wie der Islam als System aus der Begegnung mit „Kolonisierungskränkungen durch die westliche Zivilisation" nur gestärkt hervorging, und zwar in Form des „traditionalistischen Intensiv-Islam", auch islamischer Fundamentalismus genannt. Dieser entsteht als Abwehr und Schutz gegen die Aushöhlungsgefahren durch die liberale Säkularisierung im allgemeinen und den zivilisatorischen Konsumzwang im besonderen. „Mit traumwandlerischer Sicherheit" zielt diese „Ideologie des traditionalistischen Intensiv-Islam" ... auf die materialistische Moral des Westens, dessen „galoppierender Glaubensverlust und Hedonismus" einerseits erkannt und kritisiert, andererseits jedoch als einmalige historische Chance ergriffen werden, um den entstandenen ideologischen Hohlraum islamisch zu füllen.

Derselbe Prozeß, vom Autor auch als „als Verzicht der westlichen Gesellschaften auf christliche Identität und politische Interessenwahrnehmung" beschrieben, führt in seiner Sicht ferner zu einer Reaktivierung der „latent angelegten Machtpsyche des Islam" und verhilft diesem so „zu einer historischen Rennaissance". Die angesprochene Machtpsyche des Islam ruht „auf dem tausendjährigen Herrschaftsanspruch einer elitären Ich-Identität, deren Anspruch sich in der kollektiven Unterwerfung bzw. Islamisierung von Kulturen und Denkalternativen ausdrückte". An diesem Punkt begegnet uns wieder einmal eine der typischen, auf rein subjektiver „Intuition" und „Einsicht" basierenden, „schlußfolgernden" Behauptungen des Autors: Die aus dem genannten Herrschaftsanspruch „sedimentierte, universale Identitätsversteinerung beginnt nun eine starke Attraktivität auf die moralpsychologische Identitätsauflösung der westlichen Postmoderne auszuüben" (426). Die Formulierung ist beeindruckend, wird sie auch einsichtig gemacht?

Es wird dem Leser kaum schwer fallen, zu erraten, wie Raddatz schließlich eine der Kernfragen Samuel Huntingtons beantworten wird – wer in der modernen Begegnung mit dem Westen wen beherrschen und welche Wahrheit dieser Herrschaft zugrundeliegen würde:

„Die Antwort liegt in der Komplementarität zweier Systeme, deren Bildungsprinzipien in der Grenzziehung (Islam) bzw. Entgrenzung (Westen) bestehen ... Es ist evident, daß – gleiche Verhältnisse vorausgesetzt – diese ‚Begegnung' eine graduelle Auflösung des westlichen Systems begünstigt, wenn seine rationalen Elemente ... nicht zur Geltung kommen" (491 f.).

Worauf aber zielt Raddatz mit den rettenden „rationalen Elementen"? In der Antwort auf diese Frage wird deutlich, wie sehr seine Sicht- und Denkweise von seiner primären fachlichen Ausrichtung beherrscht wird: der betriebswirtschaftlichen Systemanalyse im internationalen Kontext. Die Einwanderung der Muslime, für den Autor gleichbedeutend mit der „Expansion des Islam im Westen", wird zu einer „Grenzkostenüberschreitung" führen, die ihrerseits zu einer „gesellschaftlichen *Interessenkrise*" führt, aus der notgedrungen eine „Prüfung *rationaler Verantwortung*" abgeleitet werden wird. Der Westen braucht, mit anderen Worten, „eine Art *Islam-Monitor*". Eine solche Einrichtung „hätte kompetente Informationen darüber zu sichten und auszuwerten, inwieweit sich der jeweilige Stand der Islamexpansion mit dem Wunschbild des Dialogs und dem Realbild des gesellschaftlichen Gesamtinteresses in Einklang befindet" (497).

Raddatz erwartet einen *Kulturkonflikt* im Stil eines *Umweltkonflikts* (vgl. 499). Es geht ihm darum, „das rationale Spektrum des gesellschaftlichen *Kulturinteresses*" ins Spiel zu bringen:

„So wie im Umweltkonflikt die Negativfolgen mit der gleichen Kompetenz repariert werden, die sie verursacht hat, wird die Verbindung zum rationalen Kulturinteresse und zur Vermeidung des möglichen Kulturkonflikts ebenfalls über die Kompetenz der gesellschaftlich-pluralen Einzelgebiete hergestellt werden müssen, aus denen sich nicht zuletzt auch Wirtschaft und verbundene Sektoren rekrutieren" (499).

Hier wird es darauf ankommen, sich auf die „regionalen Potentiale" des westlichen Aktionsbereichs zu besinnen:

„Nur ein Westen, der diesen machtvollen Trend zur Rückbesinnung auf die eigenen Stärken erkennt, die nicht im isolierten Punktdenken des Dialogs, sondern in der logischen Tiefe des Abendlandes, im korrelativen, übergreifenden Denken liegen, wird als kompetenter und verantwortungsnaher Wettbewerber agieren. Globale Konkurrenz sichert langfristig nur demjenigen ökonomischen Erfolg, der zwischen den eigenen und fremden Kulturinteressen rational unterscheiden kann, indem er erkennt, daß die Rahmenbedingungen auch der Ökonomie langfristig durch die weltweite Renaissance des Kulturbewußtseins und nicht durch die Vision der Einheitskultur bestimmt werden" (500).

Spätestens hier wird deutlich, daß es dem Autor bei seinem aus „der regionalen Rationalität" (vgl. 500) gespeisten Angriff auf „Interreligion" und „Multikultur" nicht nur um die Minimierung und Verhinderung dessen geht, was er als kul-

turelle Auflösung oder auch Verähnlichung mit den anderen Kulturen qualifiziert, sondern auch um die Bewahrung bzw. Stärkung „der globalen Wettbewerbsfähigkeit des Westens" (500). Ein Wettbewerb der Kulturen könnte sich allerdings nach Raddatz nur fruchtbar erweisen, „solange das kompetente Potential des regionalen Kulturinteresses in der gleichen Weise integriert wird, wie dies für die zukünftigen, globalen Kulturakteure – Indien, China, Islam – längst selbstverständlich ist" (501). Solange der Westen, d. h. die westliche Fremdorientierung, auf die Wahrung ihres eigenen, rationalen Kulturinteresses verzichtet und in der irrationalen Vertretung des Fremdinteresses sich als „Global Player" weg-„rationalisiert", bleibt auf lange Sicht nur die Alternative der progressiven Islamisierung des Abendlandes.

Kritische Bemerkungen

1. Wenn man das vorliegende Buch vom Ende her betrachtet, wird besonders deutlich, wie sehr den Autor die Sorge um den Identitätsverlust des Abendlandes beherrscht. Immigration – d. h. für ihn vorab: Islamexpansion im Westen – führt zu Multikulturalismus, den der Islam schließlich für sein System vereinnahmen wird. Dabei wird das Christentum, wobei der Autor die nichtkatholische christliche Welt kaum wahrzunehmen scheint, primär als eine – jedenfalls bis in die jüngere Vergangenheit hinein – konstitutive Komponente des Okzidents gesehen.

Nun hat sich aber der christliche Glaube von seinen frühesten Anfängen her als in die gesamte bekannte Welt gesandt verstanden und sich folglich in verschiedenen Kulturen verwirklicht. Das Zweite Vatikanische Konzil als Konzil der Epoche rapider Globalisierung war nicht zuletzt von dem Bewußtsein geprägt, die Kirche benötige eine Erneuerung aus dem Geist des Anfangs, um neue Wege zu erschließen mit dem Ziel, in dieser global vernetzten Welt wirksam „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" zu sein (LG 1 u. ö.) und somit beizutragen zum Aufbau einer neuen, religiös und kulturell notwendigerweise plural geprägten „Zivilisation der Liebe", wie Papst Johannes Paul II. immer wieder formuliert. Es ist bezeichnend, daß Raddatz im Gebetstreffen von Assisi im Jahre 1986 und späteren Treffen andernorts im gleichen Geist, die sich alle der angedeuteten Vision theologisch und pastoral verdanken, nicht mehr sehen kann, als einen Beweis „der Orientierungslosigkeit des neukatholischen Religionsglaubens" (315)[2].

2. Obwohl in verschiedenen Teilen des Werks die intellektuelle Vorgeschichte des Konzils, seine grundlegenden Weichenstellungen und zentralen Themen sowie auch das theologische Denken Papst Johannes Pauls II. zur Sprache kommen, geschieht dies alles ohne die im gegebenen Kontext relevanten Texte des Lehramts auf seinen verschiedenen Stufen (Konzil, Papst, vatikanische Dikaste-

rien, Bischofssynoden und regionale Bischofskonferenzen) sorgfältig zu analysieren. Ja, diese werden, von minimalen Ausnahmen abgesehen, nicht einmal erwähnt, weder im Text noch in den Anmerkungen oder in der Bibliographie. Auch werden die theologischen Diskussionen der vergangenen Jahre über so zentrale Fragen wie zum Beispiel „Evangelisierung und Mission", „christlicher Wahrheitsanspruch und interreligiöser Dialog", „Christologie und Ekklesiolgie als Themen der Theologie der Religionen" in keiner Weise berücksichtigt. Die Qualität des Diskurses über diese Themen zeugen von einer erschütternden, mit arroganter Selbstsicherheit gepaarten Inkompetenz.

3. Hans-Peter Raddatz' Sicht der sozialen und intellektuellen Geschichte der muslimischen Völker ist einseitig systemorientiert und essentialistisch. Wenn es einerseits durchaus sinnvoll und berechtigt erscheint, gerade auch bei der Analyse und Bewertung muslimischer Realitäten, die normativen und systemischen Aspekte gebührend zu berücksichtigen, d. h. sie auf der ihnen entsprechenden Ebene und an ihrer Stelle ernst zu nehmen, so wichtig ist es, gleichzeitig immer wieder die Vielfalt und die unvorhersehbaren Möglichkeiten im Auge zu behalten, die den gelebten Islam der Muslime kennzeichnen. Das „Medina-Modell", initiiert von Muhammad, das „staatsrechtliche" System eines Rechtsgelehrten wie al-Mawardi, die ideologischen Ausformulierungen des Islam bei neueren, dem Islamismus zuzurechnenden Führungsfiguren und Denkern wie etwa Hasan al-Banna (1906-1949) und Abul A'la Maududi (1903-1979) sind in ihrer intellektuellen und politischen Bedeutung zu würdigen und zu berücksichtigen, aber können nicht als unfehlbare, für sich allein gültige Indikatoren jeglicher islamischer Zukunft hingestellt werden. Es geht nicht an, die Vielfalt muslimischer Verwirklichungen und Umsetzungen, die sich aus ein und demselben Corpus formativ-normativer Grundquellen speisen, einfach der „Oberfläche" zuzuschreiben, während man den „Kern" des Islam – als sozusagen eine abstrahiert islamische Essenz – zum unveränderlichen und jeglichem Dialog entzogenem Wesen dieser Religion und Kultur erklärt. Im übrigen sind vielfältige Schwierigkeiten, einschließlich Formen gewalttätiger Unterdrückung seitens politischer und religiöser Machtgruppen, denen fast über die gesamte muslimische Welt verstreut, rapid sich entwickelndes kreatives religiöses Denken im Islam heute in den mehrheitlich muslimischen Staaten zweifellos massiv entgegensteht, kein Beweis dafür, daß es auf die Dauer ohne Wirkung und praktische Konsequenzen bleiben wird. Man denke an vergleichbare Prozesse in der Geistesgeschichte des Abendlandes.

Es gibt seit geraumer Zeit nicht nur vereinzelte muslimische Autoren, sondern auch ideologisch und politisch einflußreiche, internationale Organisationen, die eine Solidarität über die Grenzen der *umma* hinaus befürworten. Dazu gehören zum Beispiel wiederholte öffentliche Stellungnahmen des Kongresses der Islamischen Welt. Schon 1975 erklärte dieser:

„Eine echte Partnerschaft zwischen Christentum und Islam, den beiden größten Weltreligionen, ist natürlich und gottgewollt. Daher ist eine enge Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen im Interesse des Weltfriedens und einer gesicherten Zukunft der Menschheit dringend geboten."[3]

Ferner haben muslimische Denker wie Mohamed Talbi und Abdelmajid Charfi schon vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, daß das Erstarken des politisch instrumentalisierten Islam in den Formen des Fundamentalismus einhergeht mit dem Prozeß einer progressiven Aushöhlung des islamischen Glaubens als Grundhaltung und tägliche rituelle Praxis, vergleichbar dem Prozeß der Entchristianisierung, wie ihn gewisse Teile Europas schon in den 20er und 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts erlebten. Es sind also Muslime selbst, die angesichts der Auswirkungen des Agnostizismus, Liberalismus und praktischen Materialismus innerhalb der *umma* die Notwendigkeit erkennen, den Islam von den Quellen her nicht nur zu erneuern, sondern auch radikal zu reinterpetieren. Die Stimme des einflußreichen Schweizer muslimischen Denkers und Reformers Tariq Ramadan (geb. 1962) liefert dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Denker wie Ramadan sind eben gerade nicht der Meinung, daß das von Raddatz beschworene Modell von Medina, oder gar das staatsrechtliche System al-Mawardis, unantastbare Parameter jeglicher künftiger islamischer Realisierung sein müssen. Ihr Hauptanliegen ist die kreative Weiterentwicklung der *usul al-fiqh* (Jurisprudenz) im Kontext von kulturellem Pluralismus und von demokratischen Strukturen.

4. Schließlich unterscheidet das vorliegende Werk nicht genügend klar, wenn überhaupt, zwischen der Aufgabe des primär politischen und der des primär religiös-theologischen Dialogs und den jeweils verschiedenen oder verschiedenartig vertretenen Partnern dieser Dialoge. Im ersteren geht es darum, auf nationalen, regionalen Ebenen sowie global einen von allen Partnern in der Gesellschaft politisch gemeinsam ausgemachten, rechtlich abgesicherten Bereich zu definieren, sozusagen als Bedingung der Möglichkeit, plural in Gerechtigkeit und Harmonie zusammenzuleben. Es geht, mit anderen Worten, um den auf der Basis der Menschenrechte definierten Konsens, der allen Komponenten der pluralen Gesellschaft ein gerechtes und harmonisches Zusammenleben ermöglicht. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, daß dieser „neutrale Bereich" von jedem der Partner nicht nur als pragmatisch notgedrungen zu akzeptierende und damit vorläufige, sondern als von den formativen Quellen der jeweils eigenen Religion her in sich positiv zu bewertende, im Glauben zu bejahende Lösung anerkannt werden kann.

Daneben gibt es dann die Ebene des primär religiös-theologisch ausgerichteten Dialogs, in dem es um die Suche nach der je größeren Wahrheit geht. Dabei werden sich *die* religiösen Ausdrucksformen und Lehren als überzeugend und wahr durchsetzen, die der Sinnsuche der Individuen sowie der Kollektive am tiefsten entsprechen. Wie sich dieser Dialog im Rahmen liberaler und demokratischer Gesellschaften angesichts wachsender Skepsis – oder gar Apathie – gegenüber

ausgeprägten institutionellen Religionsformen entwickeln wird, bleibt eine Frage der Zukunft. Jedenfalls aber wird hier politische Macht kaum zählen, dafür aber die Fähigkeit, wirksam zu motivieren zu Glaube, Zuversicht und Dienst am Ganzen.

ANMERKUNGEN

[1] H.-P. Raddatz, Von Gott zu Allah? Christentum u. Islam in der liberalen Gesellschaft (München 2001); Seitenangaben in Klammern im Text.

[2] Auch hier findet sich kein Hinweis auf das in diesem Zusammenhang grundlegende Dokument, die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Kardinäle und die Kurie am 22.12.1986 : La situation du monde et l´ésprit d´Assise, in: DC 1933 (1987) 133-136.

[3] Zit. nach A. Th. Khoury, Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens, gezeigt am Beispiel des Islams, in: Religion u. prosoziales Verhalten, hg. v. W. Kerber (München 1995) 41.

Otfried Höffe

Öffentliche Daseinsvorsorge

Überlegungen aus rechtsphilosophischer Sicht

Die Situation mag befremden: daß die Daseinsvorsorge zu den wichtigsten Aufgaben zeitgenössischer Gemeinwesen gehört und doch kein philosophischer Begriff ist, nicht einmal ein Sonderbegriff der Rechtsphilosophie oder philosophischen Sozialethik, ohnehin kein philosophischer Grundbegriff. Der Philosoph muß sich daher an das Thema herantasten. Als Rechtsphilosoph und Sozialethiker fragt er nach der möglichen Rechtfertigung und schlägt drei normative Prinzipien vor: die soziale Gerechtigkeit, die Solidarität und die Subsidiarität. Dazu könnten noch als viertes Prinzip der soziale Friede, als fünftes Prinzip die christliche Nächstenliebe oder, säkular formuliert, die Menschenliebe (Philanthropie) bzw. das Wohlwollen kommen, und sechstens die Steigerung von Effizienz und Kreativität durch Konkurrenz, also das Prinzip des freien Marktes. Im folgenden sollen aber die ersten drei Prinzipien genügen. Bevor ich sie darlege, muß ich mit einem Goethe-Wort „warnen": „Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungen seiner Zeit nicht einig."

Soziale Gerechtigkeit

Ein zweiter Befund ist erstaunlich: Während viele in der sozialen Gerechtigkeit die der Demokratie eigentümliche normative Richtschnur politischen Handelns sehen, taucht sie in der Philosophie, obwohl sie seit Aristoteles „mehrere Gerechtigkeiten" kennt, sehr spät auf, überdies so beiläufig, daß das erste Auftreten kaum dingfest zu machen ist. Nach einigen Vorläufern erscheint der Begriff in einer päpstlichen Sozialenzyklika („Quadragesimo anno" von Pius XI., 1931) und beim reformatorischen Theologen Emil Brunner (1943) in positiver Bedeutung auf. Das erste größere philosophische Werk verwendet den Ausdruck dagegen negativ. „Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit" (The Mirage of Social Justice, 1976) von Friedrich August von Hayek setzt sich scharf gegen die ausufernde Sozialstaatlichkeit und für einen Minimal- oder Nachtwächterstaat ein.

In ihrem spezifischen Verständnis befaßt sich die soziale Gerechtigkeit mit jenen Schwierigkeiten, die als „soziale Frage" im 18. und 19. Jahrhundert entweder neu auftauchen oder sich verschärfen oder auch zum ersten Mal deutlich bewußt wer-

den. Wer auf diese Schwierigkeiten, die von mangelnder Bildung oder Ausbildung über Arbeitslosigkeit, Schutzlosigkeit bei Krankheit und Alter bis zu Hunger und Verelendung reichen, nicht nur um des sozialen Friedens willen oder aus christlicher Nächstenliebe, sondern im Namen der Gerechtigkeit antworten will, hat Verbindlichkeiten auszuweisen, die man den Betreffenden schuldet, vor allem der Arbeiterschaft in den größer werdenden Städten, aber auch einem erheblichen Teil der Landbevölkerung.

1. *Tauschgerechtigkeit.* Häufig denkt man bei der Gerechtigkeit nur an Verteilungsfragen und erwartet von der „sozialen" Gerechtigkeit entweder eine Gleichverteilung oder eine Verteilung gemäß den Bedürfnissen. Die zu verteilenden Mittel müssen aber erst erarbeitet und im Fall einer Arbeitsteilung wechselseitig getauscht werden. Wegen dieser Binsenwahrheit empfiehlt sich ein Paradigmenwechsel: Man beginne nicht bei der Verteilung, sondern bei der Wechselseitigkeit oder dem Tausch – vorausgesetzt, daß man keinen zu engen, nur ökonomischen Tauschbegriff verwendet.

Zugunsten des Paradigmenwechsels spricht der Umstand, daß das zu Verteilende nicht wie das Manna vom Himmel fällt. Bevor man einen Kuchen verteilen kann, muß man ihn backen; um ihn backen zu können, braucht es sowohl Zutaten als auch Energie, die man ihrerseits sich erarbeiten muß. Wer diesen Prozeß bis zu seinem veritablen Anfang verfolgt, bis zum Material, aus dem die Zutaten und die Energie gewonnen werden, stößt zwar auf die erste Grundlage aller Verarbeitung, auf ein den Menschen vorgegebenes Material. Die soziale Frage betrifft aber nicht diesen allerersten Anfang, sondern spätere Entwicklungen. Und für sie sind die Tauschphänomene wichtiger.

Gegen die Verteilung als primäres Muster spricht auch, daß die Instanz, die man für die soziale Gerechtigkeit verantwortlich macht, der Staat, im wesentlichen nur zu sekundären und subsidiären Leistungen fähig ist. Ob er mittels Strafgesetzen elementare Rechtsgüter schützt, mittels Formvorschriften das Sozial- und Geschäftsleben ordnet oder mittels Steuern Bildungseinrichtungen, Sozialfonds oder nicht allein lebensfähige Wirtschaftszweige (mit-)finanziert oder seit einiger Zeit sich um die Daseinsvorsorge kümmert – all diese Leistungen setzen Leistungen der Bürger voraus. Nun sind vor allem in der Demokratie die Bürger zunächst einander neben-, nicht untergeordnet. Während jeder Verteilung wegen ihrer Asymmetrie ein maternalistischer oder paternalistischer Charakter mit Fürsorgementalität anhaftet, besteht das Grundmuster der Kooperation unter Gleichen in der Wechselseitigkeit, also dem Tausch.

Daß sich der Tausch durchaus zur Rechtfertigung der sozialen Gerechtigkeit oder der ihr entsprechenden Sozialstaatlichkeit bzw. der Daseinsvorsorge eignet, läßt sich an der Verantwortung für die ältere Generation zeigen. Hier kommen drei Grundformen von Tausch in Frage. Bei der relativ synchronen Form tauschen die älteren und die jüngeren Menschen ihre altersspezifischen Fähigkeiten, Erfah-

rungen, auch Beziehungen aus. Der zweite, diachrone und negative Tausch erstreckt sich auf phasenverschobene Gewaltverzichte: Um heranwachsen zu können, haben die Kinder, um in Ehren alt zu werden, die gebrechlich gewordenen Eltern ein Interesse, daß man ihre Schwäche nicht ausnützt. Da der Mensch nicht bloß machtlos, sondern auch extrem hilflos geboren wird und nach einer Zeit relativer Selbständigkeit die Welt wieder hilflos verläßt, gibt es drittens den positiven diachronen Tausch: Die Hilfeleistungen, die man zu Beginn des Lebens erfährt, werden später durch eine Hilfe gegen die Älteren „wiedergutgemacht". Entwicklungsgeschichtlich gesehen findet der entsprechende Tausch zunächst innerhalb der Familie und der Großfamilie, der Sippe, statt. Er entspricht einer Art von Eltern-Kinder-Vertrag, abgeschlossen über eine phasenverschobene und doch wechselseitige Hilfe.

2. *Ausgleichende Gerechtigkeit.* Weitere Gründe zugunsten sozialer Gerechtigkeit ergeben sich aus der zur Tauschgerechtigkeit notwendigen Ergänzung, der ausgleichenden (korrektiven) Gerechtigkeit. Ein erstes Argument erinnert an die Hilfsbedürftigkeit der Neugeborenen, die, ohne ihren Willen in die Welt gesetzt, sich in einer fremdverschuldeten Notlage vorfinden, aus der die Verantwortlichen, die Eltern, heraushelfen müssen.

Teils weil die Sozialverhältnisse komplizierter geworden sind, teils weil die den phasenverschobenen Tausch sichernde Familienmoral an Kraft eingebüßt hat, ist der „Familien-Vertrag" längst zu jenem überfamiliären „Generationen-Vertrag" erweitert worden, in dem die Daseinsvorsorge ihren systematischen Ort hat. Zugunsten dieser Erweiterung spricht erneut die ausgleichende Gerechtigkeit. Denn als eine Institution zweiter Ordnung haben die Gemeinwesen die Primärinstitution, die (Groß-)Familie bzw. Sippe (Klan), auch sekundäre Solidargemeinschaften wie Zünfte und Kommunen, sowohl in ihrem Eigenrecht und Eigengewicht als auch ihrer Finanzausstattung, entmachtet. Infolgedessen schuldet das Gemeinwesen ihnen eine Entschädigung, die es etwa in Form einer Ausfallbürgschaft leistet, indem es in jene Aufgaben eintritt, die die entmachteten Institutionen entweder gar nicht mehr oder nur noch unzureichend erfüllen können. Geboten ist allerdings weniger eine – oft bevormundende – Fürsorge, als eine „Hilfe zur Selbsthilfe"; schon hier hat das dritte Prinzip, die Subsidiarität, ihren Ort.

Der Hilfe zur Selbsthilfe stehen übrigens zwei Wege offen: Der indirekte Weg erfolgt in Form von Sozialversicherungen, der direkte dagegen teils als eine Wirtschafts- und Sozialpolitik, die für Arbeitsplätze und mit ihrer Hilfe für allgemeinen Wohlstand sorgt, teils als eine Bildungspolitik, die nicht allen dieselben, aber jedem eine seiner Begabung angemessene Bildungs- und Ausbildungschance bietet. Der letzte Grundsatz gilt generell: Die soziale Gerechtigkeit gebietet schon deshalb keine gleichen Ergebnisse („Ergebnisgerechtigkeit", besser: Ergebnisgleichheit), weil man sie aus eigener Verantwortung verspielen kann. Auch muß sie weder Unterschiede der Begabung noch des „Arbeitseinsatzes" leugnen.

Andere Entschädigungsaufgaben ergeben sich aus dem Unrecht der Vergangenheit: aus Sklaverei, Leibeigenschaft und Erbuntertänigkeit, aus Kolonialisierung, Imperialismus und einer jahrhundertelangen Ungleichbehandlung der Frau.

Zugunsten der staatlichen Daseinsvorsorge sprechen eher andere Entwicklungen: beispielsweise die Industrialisierung, Verstädterung und Spezialisierung der Arbeit, neuerdings auch die wirtschaftliche Globalisierung. Sie alle bringen einen Komplex von Chancen und Risiken hervor, die zwar per Saldo als kollektiv vorteilhaft gelten, einige Gruppen aber schlechter stellen. Von der Gerechtigkeit her gesehen verdienen sie dafür eine Entschädigung. Deren Höhe hängt vom Maß der Besserstellung der anderen ab, in Annäherung: von der öffentlichen Haushaltslage. Knappheitsbedingte Kürzungen sind daher nicht in sich selbst ungerecht. Ohnehin tut Augenmaß Not; über den derzeitigen Schwierigkeiten sollte man nicht vergessen, daß die des 19. Jahrhunderts weit drückender ausfielen.

Nach diesem Argumentationsmuster erweist sich ein großer Teil jener Sozialstaatsaufgaben, die Ernst Forsthoff schon im Jahr 1938 im Begriff „Daseinsvorsorgestaat" zusammenfaßt, als eine Kompensationspflicht und Auffangverantwortung. Mag die staatliche Daseinsvorsorge an ihrer Oberfläche sich aus dem Gedanken einer Solidargemeinschaft oder einer Gemeinschaft der Verteilungsgerechtigkeit her rechtfertigen – in ihrem Kern legitimiert sie sich auf der normativen Seite von der Tauschgerechtigkeit und der ausgleichenden Gerechtigkeit her und auf der deskriptiven Seite aus veränderten Gesellschaftsverhältnissen.

Eine Randbemerkung zu unserem Land: Nach der Verfassung ist Deutschland ein „sozialer" Staat (GG Art. 20, 1 und 28, 1). Diese lapidare Erklärung wird gern durch vier Aufgaben ausbuchstabiert: (1) die Garantie eines Existenzminimums, (2) die Herstellung von mehr Gleichheit (in der Regel ist die finanzielle Seite gemeint), (3) die Gewährleistung von mehr Sicherheit und (4) die Hebung des Wohlstandes und die Ausbreitung der Teilhabe daran. Während die Aufgaben (1) und (3) sich relativ leicht aus der skizzierten Argumentation ergeben, sieht es mit den Aufgaben (2) und (4) schwieriger aus. Vielleicht ist das einer der Gründe, warum man die genauere Rechtfertigung scheut.

3. *Gerechtigkeit zwischen den Generationen.* Gegenüber der klassischen sozialen Frage drängt sich seit einiger Zeit eine „neue soziale Frage" in den Vordergrund, die durchaus zur Daseinsvorsorge gehört: der Schutz der natürlichen Umwelt. Auch bei dieser Frage versagt das Tauschdenken nicht. Die naturale Natur ist zwar eine Vorgabe, die nicht zu tauschen, sondern zu verteilen ist. Der überwiegende Teil der Sozial- und Zivilisationsprozesse besteht aber aus Veränderungen der Natur, bei denen es auf Tauschgerechtigkeit und ausgleichende Gerechtigkeit ankommt. Weil beispielsweise die Art, wie die natürliche Umwelt der nächsten Generation hinterlassen wird, deren Lebenschancen und Lebensrisiken mitbestimmt, ist ein Generationenvertrag nur dann gerecht, wenn er der nächsten Generation keine Hypotheken vererbt, für die keine entsprechend hohen Bürgschaften mitvererbt werden.

Weil die naturale Natur eine prinzipielle Vorgabe darstellt, erscheint es als intuitiv plausibel, sie als Gemeineigentum der Menschheit zu betrachten, das jeder Generation gleichermaßen gehört. Sie verhält sich wie ein Kapital, von dessen Zinsen jede Generation leben darf, ohne das Kapital selbst anzutasten. Ob Individuum, Gruppe oder Generation – wer sich etwas vom Gemeineigentum nimmt, ist verpflichtet, etwas Gleichwertiges zurückzugeben. Und wie Eltern ihren Kindern lieber ein größeres Erbe hinterlassen, so hinterläßt eine großzügige Generation der nächsten eine per Saldo reichere Erde.

Die gesamte Pflicht erstreckt sich nicht bloß auf die natürliche, sondern auch auf die kulturelle, soziale und technische Umwelt. Gegen die beliebte Verengung des Begriffs plädiere ich mit Nachdruck dafür, auch diese Elemente zur Daseinsvorsorge zu rechnen. Bekanntlich lebt der Mensch nicht vom Brot allein, auch nicht vom Bier, das er dazu trinkt, und von den Fernsehprogrammen, die er sich dabei anschaut.

Eine umfassendere Daseinsvorsorge richtet sich ebenso auf Errungenschaften der Kultur, einschließlich Sprache, Literatur, Kunst, Musik und Architektur, ferner auf die zivilisatorische Infrastruktur wie Verkehrswege, Kanalisation, das Bildungs- und das Gesundheitswesen, weiterhin auf die architektonische Qualität der Städte und den Erholungswert der Landschaft, außerdem auf wissenschaftliches, medizinisches und technisches Wissen, auf rechtliche und soziale Institutionen, nicht zuletzt auf die Kapitalakkumulation und die Bevölkerungsentwicklung.

In all diesen Bereichen, also keinesfalls bloß der Wirtschaft, schuldet jede Generation ihren Nachkommen ein dreidimensionales Sparen, ein „konservierendes Aufsparen": ein Bewahren von Institutionen und Ressourcen, ein „investives Ansparen" (von Kapital, Infrastruktur, Zukunftstechniken usw.) und ein „präventives Ersparen": ein Verhindern von Kriegen, ökologischen Katastrophen, wirtschaftlichen oder sozialen Zusammenbrüchen.

Daß in Wahrheit das Gegenteil stattfindet, daß innerhalb des Bruttoinlandsproduktes die Gegenwartsausgaben wie die Soziallasten, die Kosten für das Gesundheitswesen, für die Altersvorsorge und die Tilgung der Staatsschulden gestiegen, die Zukunftsausgaben wie die Investitionen in das Bildungswesen und andere Bereiche sozialer, kultureller und materieller Infrastruktur dagegen gesunken sind – diese Verschiebung vom investiven zu dem im weiten Sinn konsumptiven Anteil, bedeutet eine Ungerechtigkeit gegen die künftigen Generationen. Die vor allem in Deutschland sich mehr und mehr öffnende Schere zwischen steigenden Einkommen und Vermögen der Älteren und sinkender Investition in die Bildung gefährdet nicht bloß die Zukunft; sie verstößt auch gegen die intergenerationelle Gerechtigkeit. Damit die Gegenwart nicht länger auf Kosten der Zukunft lebt, muß sich der Sozialversicherungsstaat zum Sozialinvestitionsstaat teils fortbilden, teils umwandeln. Die staatliche Daseinsvorsorge rechtfertigt sich jedenfalls nicht, wenn sie den investiven Anteil am Bruttoinlandsprodukt zugunsten des im weiteren Sinn konsumptiven schmälert.

Zur Gerechtigkeit zwischen den Generationen gehören auch Vorkehrungen für junge Eltern. Sie, meist noch die Frauen, brauchen flexiblere Arbeitszeitregeln, Teilzeitbeschäftigung und weit bessere Familienhilfen, einschließlich Kindergärten und Kinderhorte. Schließlich müssen die jungen Menschen rechtzeitig in wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Verantwortung hereingenommen werden, statt eine wachsende Gerontokratie im Sinn einer Häufung von Ämtern und Positionen bei immer Älteren zu fördern.

Solidarität

Häufig wird die soziale Gerechtigkeit in einem Atemzug mit der Solidarität genannt. In Wahrheit nimmt letztere eine normative Zwischenstellung zwischen der geschuldeten Gerechtigkeit und der nicht mehr geschuldeten, freiwilligen Menschenliebe ein.

Ursprünglich, im Römischen Recht, bedeutet die Solidarität eine gemeinschaftliche Haftung. Gemäß der Formel „Einer für alle und alle für einen" hilft der einzelne der Gemeinschaft, meist einer Familie, so wie umgekehrt diese dem einzelnen hilft. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wird der strenge Schuldbegriff auf nichtrechtliche Beziehungen erweitert, der begriffliche Kern aber beibehalten. Solidarität bezeichnet seitdem (1) eine gegenseitige Haftung, die wechselseitige Verpflichtung, (2) in Gefahr und bei Notlagen (3) innerhalb von Gruppen, die teils unfreiwillig, beispielsweise Geschwister, teils durch freie Wahl, etwa als Mitglieder einer Expedition, oder durch ein zufälliges Schicksal wie eine Naturkatastrophe eng miteinander verbunden sind. Solidargemeinschaften sind Not- und Gefahrengemeinschaften, deren Mitglieder „im selben Boot sitzen" und dabei (4) emotionale Bindungen zueinander entwickeln, die um so stärker ausfallen, je emphatischer das miteinander geteilte Schicksal ist.

Nicht in jeder Notlage ist aber die Solidarität gefragt. Einerseits hat, wer eine fremde Not mitverschuldet, aus Gerechtigkeitsgründen zu helfen; andererseits ist bei einer rein selbstverschuldeten Not die Hilfe ein Gebot der Menschenliebe. Solidarität ist dagegen dort angesagt, wo die Alternative Fremd- oder Selbstverschulden nicht zutrifft und mehr oder weniger ein Schicksal vorliegt. Nach dessen Art lassen sich drei Arten von Solidarität unterscheiden: die „kooperative Solidarität" vom Muster der Sozialversicherung sucht individuelle Risiken dort gemeinsam zu bewältigen, wo nur die Art des Risikos, etwa Krankheit, Unfall und Arbeitslosigkeit, vorhersehbar ist, aber nicht, wen es wann und wie stark trifft; die „antagonistische Solidarität" verfolgt kollektive Interessen gegen konkurrierende Kollektive: beispielsweise wehrt sie Feinde ab; die „kontingente Solidarität" dient der Bewältigung unvorhergesehener, aber kollektiver Schicksalsschläge wie Naturkatastrophen.

Als Hilfe auf Gegenseitigkeit bedeutet die Solidarität eine Geschwisterlichkeit, die aber nicht der Asymmetrie folgt, daß die größeren Geschwister stets den kleineren helfen. Ihr Grundgedanke wird deshalb dort in Richtung auf Menschenliebe überdehnt, wo die Stärkeren für die Schwächeren eintreten sollen, obwohl sie, weil deutlich und auf Dauer überlegen, in den Genuß einer Gegenleistung kaum je geraten. Auch wenn es Interpretations- und Ermessensspielräume gibt, darf die Kernbedeutung nicht aufgegeben werden: Die Solidarität besteht in jener Hilfe auf Gegenseitigkeit innerhalb einer Schicksalsgemeinschaft, von der man gegebenenfalls selber profitiert.

Subsidiarität

Wie die soziale Gerechtigkeit so ist auch die Subsidiarität zunächst aus der christlichen Sozialethik bekannt. Sie betrifft dort Notlagen und verlangt, daß als erstes der einzelne sich selber hilft. Falls aber Fremdhilfe geboten ist, sollen die „kleineren", die näherstehenden und nichtstaatlichen Gemeinschaften, Vorrang vor der „größeren", namentlich der staatlichen Gemeinschaft haben. Dieser Gedanke erscheint als plausibel und weckt doch bei einer Staatstheorie eine Reihe von Bedenken.

Die Einwände beginnen bei der Herkunft aus der christlichen Sozialethik, die, so wird befürchtet, eine universalistische Staatstheorie gefährde. Der Subsidiaritätsgedanke speist sich aber nicht aus genuin christlichen Elementen, sondern aus einer philosophischen Sozialtheorie.

Ein zweiter Einwand geht von der Etymologie aus. Das lateinische Wort „subsidium" stammt aus der Militärsprache und bedeutet hier nicht irgendeine Hilfe, sondern eine Reservemannschaft, ökonomisch gesprochen: einen Notvorrat, dessen man unter günstigen Bedingungen gar nicht bedarf. Die Subsidiarität meint also eine nachrangige Hilfe, die erst dann ansteht, wenn die vorrangige Hilfe – die Selbsthilfe und die Hilfe nahestehender Gruppen – nicht reicht. In diesem Sinn, als ein (kooperativer) Notvorrat, wäre eine staatliche Daseinsvorsorge nicht grundsätzlich, sondern nur in Notzeiten erforderlich.

Der sozialphilosophische Grundgedanke der Subsidiarität läßt sich bis zu Platons These zurückverfolgen, daß der einzelne sich nicht selbst genug ist, sondern vieler Mitmenschen bedarf (Politeia II 369b). Nach Aristoteles' argumentativ reicheren Überlegungen kommen Mann und Frau um der Fortpflanzung, Herr und Knecht (neutraler: ökonomisch unterschiedlich Begabte) um des persönlichen Überlebens willen zusammen. Aus beiden Beziehungen, ergänzt um eine dritte, die von Eltern und Kindern, entsteht die Grundform des Sozialen, die Hausgemeinschaft. Und weil die erwachsenen Kinder ihrerseits eine Hausgemeinschaft gründen, entwickelt sich jene größere Einheit, der Dorfverband oder die Sippe,

deren Wir-Gefühl aus dem Wissen um gemeinsame Vorfahren lebt (vgl. Politik I 2, 1252b18).

Nach dieser „typisch subsidiären" Legitimation gibt es nicht zuerst Gemeinschaften, von denen man später Hilfe verlangt, vielmehr geht die Hilfe in die Genese ein: Die Gemeinschaften bilden sich genau wegen der Hilfsbedürftigkeit der Individuen. Ebenso entstehen dort größere und umfassendere, „höhere" Gemeinschaften, wo die Leistungskraft der bisherigen Formen nicht mehr ausreicht. Auch wenn die Gesellschaft für den Menschen nur einen Notvorrat darstellt, ist sie doch grundsätzlich erforderlich. Und das Erforderliche stellt sich als eine hierarchisch gestufte Ordnung von kleineren, dem Individuum näherstehenden und größeren, ihm ferner stehenden Gemeinschaften dar.

In normativer Hinsicht schlägt sich das Subsidiaritätsprinzip in zwei Kriterien, der positiven und der negativen Subsidiarität, nieder. Die „positive Subsidiarität" besteht in einem Hilfsgebot, die „negative Subsidiarität" in der Steigerung eines Wegnahmeverbots, dem Destruktionsverbot; man darf niemals gewisse Sozialeinheiten zerschlagen oder aufsaugen. Beide Kriterien sind jeweils zweigeteilt. Das Hilfsgebot stellt zunächst die Sphäre des Sozialen in den Dienst an den Einzelmenschen. Erst im zweiten Teil besagt es, was man von Subsidiaritätsprinzip meist erwartet: daß im Rahmen einer Hierarchie von Gemeinschaften zunächst die kleineren und untergeordneten gefragt sind. Nimmt man jedoch das systematisch erste Moment, den Vorrang des einzelnen, ernst, dann gebührt den unteren Sozialeinheiten keine absolute Priorität. Hier ist das übliche Verständnis zu korrigieren: Bei Kompetenzkonflikten ist nicht grundsätzlich die kleinere und lebensweltlich vertrautere Gemeinschaft, sondern diejenige zu stärken, die jeweils am meisten dem Individuum dient. Nennen wir es das „Gebot der individuengerechten Ebene".

Für die erforderlichen Kompetenzen stellt die andere, negative Seite den Grundsatz auf, keine Zuständigkeit höher als nötig anzusetzen. Nach diesem „Kompetenzbegrenzungsgebot" darf die Gemeinschaft nicht übernehmen, was bereits das Individuum vermag, und darf die größere Gemeinschaft nicht beanspruchen, worauf sich schon die kleinere Einheit versteht – vorausgesetzt, sie dient damit am besten dem Individuum. In diesem Sinn schreibt schon der Staatsrechtslehrer Georg Jellinek: „Nur soweit die freie individuelle oder genossenschaftliche Tat unvermögend ist, den vorausgesetzten Zweck zu erreichen, kann und muß ihn der Staat übernehmen" ([3]1914, 258).

Das Motto der Subsidiarität heißt: „In dubio pro individuo vel minore." (Im Zweifel für den einzelnen oder die untere Einheit.) Die Tendenz des neuzeitlichen Staates, sich im Namen seiner Souveränität immer mehr Kompetenzen anzueignen, kritisiert der Subsidiaritätsgedanke in zwei Richtungen: Weil die politische Ordnung von unten aus erfolgt, plädiert er gegen einen wachsenden Zentralismus und für Kommunalismus, Regionalismus und Föderalismus.

Da soziale Aufgaben möglichst von unten wahrgenommen werden sollen, ist das

Subsidiaritätsprinzip auch für die Daseinsvorsorge zuständig. Bekanntlich hat sie vor allem in Kontinentaleuropa Aufgaben übernommen, die über den ursprünglichen Verantwortungsbereich der Sozialversicherungen, Sozialhilfe und öffentlichen Gesundheit weit hinausreichen. Mittlerweile umfassen sie weite Teile des Gesundheitswesens, ferner der Bildungs-, Wissenschafts- und Kulturpolitik, der Arbeitsmarkt- und der Wirtschaftspolitik sowie der Technikförderung.

Zwei Argumente für eine derartige Ausweitung seien nur erwähnt: die Freiheits- und die Demokratiefunktionalität gewisser Sozialrechte. Dazu kommen die schon genannten sozialgeschichtlichen Entwicklungen, die sich auf eine Entmachtung der primären Solidargemeinschaften, der Familien, Großfamilien (Sippen), Berufsgenossenschaften (Zünfte, Gilden) und Kommunen belaufen. Insofern ein politisches Gemeinwesen diese Gemeinschaften nicht bloß koordiniert, sondern in ihrem Eigenrecht und Eigengewicht auch beschneidet, überdies in Form von Steuern finanziell „schröpft", verlangt die korrektive Gerechtigkeit eine Entschädigung: keine vollständige Übernahme der Verantwortung, aber eine nach Maßgabe der Entmachtung.

Nach diesen Argumenten liegt der legitimatorische Kern der staatlichen Daseinsvorsorge nicht in einer originären Solidargemeinschaft und allenfalls begrenzt in einer Gemeinschaft der Verteilungsgerechtigkeit. Wichtiger ist die Verbindung des Gedankens freiheitsfunktionaler und demokratiefunktionaler Sozialrechte mit korrektiver Gerechtigkeit. Ein Staat, der im Zug einer Kompensationspflicht und Auffangverantwortung in die entsprechenden Solidaraufgaben eintritt, wird zwar selber zu einer Solidargemeinschaft, legitimationstheoretisch gesehen aber nur in einem sekundären Sinn. Originäre Solidaraufgaben können allerdings dazukommen. Wo die Politik eines Staates die Lebensbedingungen seiner Bürger unmittelbar verändert, am entscheidensten durch einen Krieg, trägt er für die Folgen Verantwortung.

Für die zwei Seiten des Sozialstaates, für die Reichweite seiner Verantwortung und für die Art, sie wahrzunehmen, ist nun das Prinzip der Subsidiarität einschlägig. Nach ihm hat die Selbsthilfe Vorrang vor der Fremdhilfe und bei der Fremdhilfe die Hilfe der vorstaatlichen vor der staatlichen Einheit; ein staatliches Monopol der Daseinsvorsorge ist nicht zu rechtfertigen. Darüber hinaus bleibt zu prüfen, ob die im Laufe der Zeit vorgenommene Depotenzierung der primären Solidargemeinschaften für die Individuen so uneingeschränkt vorteilhaft ist, daß sich eine teilweise Repotenzierung verbietet. Ohnehin ist der direkten Hilfe die indirekte, die Hilfe zur Selbsthilfe, vorzuziehen. Statt die Menschen staatlich zu alimentieren, ist es besser, ihnen Arbeitsmöglichkeiten zu eröffnen, nicht zuletzt durch wirtschaftliche und rechtliche Rahmenbedingungen, die schließlich zu neuen Arbeitsplätzen führen. Und wegen der Ressourcenabhängigkeit des Sozialstaates steht er ständig unter einem Vorbehalt, der in Zeiten wirtschaftlichen Wachstums gern in Vergessenheit gerät, dem Vorbehalt staatlicher Leistungsfähigkeit: Die „un-

bedingte" Erhaltung des einmal erreichten Lebensstandards kann seine Aufgabe nicht sein.

Nur in Klammern noch eine Bemerkung zu einer in Demokratien beliebten Diskussionsstrategie: Bei gewöhnlichen Interessen gilt die Grundregel der Demokratie: Jede Person zählt gleich viel. Die Grundregel läßt sich dadurch außer Kraft setzen, daß man gewisse Interessen als einen moralischen Auftrag deklariert und ihnen dadurch ein Übergewicht verleiht. Aus diesem Grund pflegt man Besitzstände nicht als solche, sondern im Namen der sozialen Gerechtigkeit zu verteidigen, obwohl man genau anderen, namentlich den künftigen Generationen, die soziale Gerechtigkeit vorenthält. Mit der wachsenden Schuldenlast lebt nämlich die Gegenwart auf Kosten der Zukunft. Das Subsidiaritätsprinzip erhebt jedenfalls Bedenken gegen den Ausbau der staatlichen Daseinsvorsorge in einen umfassenden Fürsorgestaat und verlangt, sich wieder auf die Kernaufgaben zu beschränken. Und mit diesem Gesichtspunkt schließe ich mein Herantasten an ein der Philosophie bislang wenig vertrautes Thema: Im Fall der Daseinsvorsorge sind staatliche Kompetenzen nur dort und nur insoweit legitim, wie Individuen und vorstaatliche Sozialeinheiten einerseits der Hilfe bedürfen und andererseits die Hilfe geschuldet ist. Für eine rein selbstverschuldete Notlage bieten sich dagegen andere Prinzipien an, namentlich die beiden einleitend mitgenannten: die Menschenliebe und das Wohlwollen.

Literatur: Aristoteles, Politik, hg. v. W. Kullmann (Reinbek 1994); E. Brunner, Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung (Zürich 1943); E. Forsthoff, Die Verwaltung als Leistungsträger (Stuttgart 1938); F. A. v. Hayek, The Mirage of Social Justice (London 1976), Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit (München 1981); O. Höffe, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung (München 2001); ders. Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (München ^{2}2002); G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre (Berlin ^{3}1914); Pius XI., Quadragesimo anno, in: Texte zur katholischen Soziallehre (Kevelaer ^{4}1977) 91-152; Platon, Politeia/Der Staat, in: Werke, griech./dt., hg. v. G. Eigler, Bd. IV (Darmstadt ^{7}1990).

Ulrich Herkenrath

Die ausgezählte Welt?

Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten und ihre Bedeutung im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter

Zahlen haben zu allen Zeiten Denker beeindruckt und inspiriert. Pythagoras verherrlicht die Zahl in seinem berühmten Ausspruch: „Die Zahl ist das Wesen aller Dinge." Ein Mathematiker des 19. Jahrhunderts, Leopold Kronecker, hat immerhin noch gesagt: „Die *natürlichen* Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk." Kronecker hat also die natürlichen Zahlen als elementarste Zahlen und Elemente der Mathematik voller Ehrfurcht als direkt von Gott geschaffen angesehen, sozusagen als Schlüssel, den Gott uns in die Hand gibt, um Natur und Welt zu entschlüsseln. Denken wir heute über Zahlen nach, so können sie in etwa folgende Assoziationen wecken: Exaktheit, Präzision, Genauigkeit, Eindeutigkeit, an die man sich halten kann, auf die man sich verlassen kann; das wird im allgemeinen positiv bewertet, erscheint aber auch oft als Unerbittlichkeit, kalte Objektivität. Aber läßt sich anderseits mit Zahlen nicht alles beweisen, dienen sie nicht oft als Werkzeuge zur Manipulation? Zahlen verbinden sich mit Vorstellungen von Struktur, Ästhetik, ja Schönheit wegen meßbarer oder empfundener Symmetrie, Harmonie, Stimmigkeit; doch erscheinen sie nicht oft auch als wüster Zahlensalat, verbinden wir sie nicht selten mit lebensfremder Starrheit?

Ambivalenz der Zahlen

Bewerten wir diese Assoziationen mit „positiv und negativ", so kann man wohl sagen, daß unsere Sichtweise und unser Verhältnis zu Zahlen ambivalent sind. Zahlen ordnen wir natürlich sofort der Mathematik zu, sie erscheinen uns sozusagen als Vokabeln der Mathematik. Die Mathematik wiederum kann man als die universale Sprache zur Erforschung und Entschlüsselung der Natur, der natürlichen Wirklichkeit, auffassen. Sie ist die Sprache der „exakten Wissenschaften", in der quantitative Aussagen im Gegensatz zu qualitativen formuliert werden.

Damit kommen die *Formeln* ins Spiel, die zur Darstellung, eben Formulierung von quantitativen Aussagen über konkrete Situationen oder von Gesetzmäßigkeiten oder gar von Naturgesetzen dienen. Beschreiben die Formeln Gesetzmäßigkeiten oder Naturgesetze, so sind sie mit Variablen, Verknüpfungsoperationen,

Extrazeichen formuliert, wobei im allgemeinen auch Zahlen eingearbeitet sind, aber rein äußerlich gesehen fallen Buchstaben und Extrazeichen ins Auge. Wird eine Formel für eine konkrete Gegebenheit ausgewertet, so räumen die Variablen ihren Platz für konkrete Zahlen, die in die Formel eingesetzt werden und damit zu einem konkreten Ergebnis führen. Bei der Ermittlung der einzusetzenden Zahlen kommt dann das Messen und Abzählen ins Spiel. Daher erleben wir die Anwendung und Auswertung von Gesetzmäßigkeiten und Naturgesetzen, auch zum Beispiel in Form von Prognosen, über den Einsatz von Zahlen.

Die beschriebenen Assoziationen zu den Zahlen übertragen sich wegen des gerade aufgezeigten Zusammenhangs mit den nötigen Abänderungen auf die Mathematik, von dort weiter auf Formeln, Gesetzmäßigkeiten und Naturgesetze, ja auf die Naturwissenschaften und ihre Anwendungsgebiete, wie etwa Ingenieurwissenschaften, insgesamt, weiter noch auf alle Wissenschaften, in denen bzw. soweit quantitative Aussagen getroffen werden, wie etwa in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.

Somit stellen sich im Zusammenhang mit Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten etwa folgende Assoziationen ein: *Sicherheit und Nutzen.* Zahlen helfen uns, die Natur und ihre Kräfte zu beherrschen, sie dem Menschen dienlich zu machen; wir können damit unser Leben verlängern und es komfortabler gestalten. Aber sie wirken auch manchmal mit unerbittlicher Präzision, mit unbarmherziger Unabänderlichkeit gegen uns: *Objektivität* im Gegensatz zu Subjektivität oder gar Willkür. Aber wie so oft: Erwies sich nicht Objektives als gar nicht objektiv, Überprüftes als nicht endgültig, Bewiesenes als unvollständig oder falsch? Zahlen verbinden sich mit Zugewinn an Erkenntnis, Struktur und Transparenz der Erkenntnis. Aber ist diese Erkenntnis auch immer zutreffend, nicht unzulässig verkürzt oder reduziert, ist sie an der „ganzen Wirklichkeit" orientiert oder geht sie präzise, haarscharf „an der Wirklichkeit vorbei", ist sie nicht oft lebensfremd, wirkt sie eventuell nach dem „Prinzip der Mausefalle", d. h. mit Eintritt in das System schnappt die Falle zu und man ist Gefangener, kann der Eigengesetzlichkeit des Systems nicht mehr entrinnen? Wissen ist Macht im Gegensatz zu Klugheit und Weisheit, aber Macht für wen und über wen oder was? Unterliegen wir dieser Macht, sind wir ohnmächtig, Marionetten, die von Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten gesteuert werden, die nach ihren Regeln zappeln, sind wir diesen anonymen Gegebenheiten ausgeliefert?

Wenn die zuletzt genannten Assoziationen berechtigt wären, so wäre das schlimm. Dann könnten wir ja nur so lange glücklich und zufrieden leben, wie wir „dumm" blieben. In dem Maß, wie wir den genannten Zusammenhang durchschauten, würden wir unglücklich und frustriert, weil wir uns als unfrei, ausgeliefert, als ein Rädchen in einer riesigen Maschinerie auffassen müßten. Doch wie verträgt sich das mit dem Glauben, Gott habe die Welt erschaffen und den Menschen als sein Ebenbild? Gott sagt dem Schöpfungsbericht der Bibel nach sogar den Menschen: „Macht euch die Erde untertan" (vgl. Gen 1, 28), wie auch immer das ausge-

legt und verstanden wird. Sagt uns die Bibel nicht auch, wir hätten einen freien Willen? Wie kämen sonst Sünde und Schuld zustande? Eine regelrechte Ermunterung zum Einsatz unseres Erkenntnisvermögens, um darüber sogar auf Gott schließen zu können, gibt uns Paulus im Römerbrief: „Denn Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch das Licht der Vernunft zu erkennen" (Röm 1, 20). Vermögen wir es heute noch oder wieder, wissenschaftliche Erkenntnisse unter diesem Aspekt zu sehen?

Die oben dargestellten Assoziationen zum Zusammenhang Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten können uns Anlaß und Einstieg bieten, die „Macht der Zahl" zu reflektieren. Dies führt zu einem generellen Überdenken von Wirkungs- und Geltungsbereich der Wissenschaften, ihren Möglichkeiten und Grenzen, ihrer Einordnung in die gesamten Erkenntnismöglichkeiten und Lebenserfahrungen der Menschen einschließlich Metaphysik und Glauben. Eine passende Zu- und Einordnung der Erkenntnisse und der Erkennungsmöglichkeiten wird uns auch in der aktuellen Debatte über die Gen- und Hirnforschung mit der zugehörigen Gentechnik hilfreich sein. Als nächstes seien einige Beispiele für die „Macht der Zahl" vorgestellt, die zu diesem Überdenken und Zuordnen führen.

Die Macht der Zahl

Die Mathematik ist von Denkern immer wieder als Schlüssel zur naturwissenschaftlichen Erschließung der Welt angesehen worden, weil sie die Welt als damit und danach strukturiert auffassen. So sagt Leibniz: „Dum Deus calculat, fit mundus" – „Indem Gott rechnet, entsteht die Welt." Von Galilei stammt der Ausspruch: „Wer die Geometrie begreift, vermag in dieser Welt alles zu verstehen."

Zum besseren Verständnis der „Natur" des Zusammenhangs Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten sollen einige Beispiele helfen.

Erstens eine mathematische Formel oder ein Gesetz bzw. ein Satz, wie es in der Mathematik heißt: „Der Flächeninhalt F eines Kreises mit Radius r beträgt $F = \pi r^2$." Dieser Satz gilt für *alle* Kreise. Dabei tritt die „Naturkonstante" π auf, eine sogenannte transzendente irrationale Zahl, die in vielen weiteren mathematischen und physikalischen Zusammenhängen eine Rolle spielt. Bemerkenswert an dieser Zahl π ist zum Beispiel, daß solch eine Naturkonstante als Dezimalzahl so „krumm" oder „irregulär" ist. Das mag zeigen, daß man mit der Hoffnung auf „Glattheit, Eleganz" bei der Formulierung wichtiger Gesetze vorsichtig sein muß.

Zweitens ein Naturgesetz aus der Physik, genauer gesagt aus der Newtonschen Mechanik: das Gravitationsgesetz. Zwischen zwei im einfachsten Fall kugelförmigen Körpern mit den Massen m_1 und m_2, deren Schwerpunkte den Abstand r haben, wirkt eine anziehende Kraft F_g, die sogenannte Gravitationskraft. F_g ist bestimmt durch die Gleichung

$$F_g = G \frac{m_1 m_2}{r^2},$$

wobei die sogenannte Gravitationskonstante G auftritt. Sie ist eine Naturkonstante und hat den Wert $G = 6{,}67259\ 10^{-11}$ Newton m^2/kg^2, so daß F_g die Einheit „Newton" besitzt.

Dieses Naturgesetz gilt für *alle Körper in einem weiten Bereich* der natürlichen Wirklichkeit, im Geltungsbereich der Newtonschen Mechanik, aber nicht mehr dort, wo die relativistische Physik herangezogen werden muß. Insofern gilt es letztlich immer nur „näherungsweise", was auch schon das Auftreten der Gravitationskonstanten G zeigt mit der damit verbundenen Meßproblematik, d. h. der Frage, wie genau man diese überhaupt bestimmen kann. Im übrigen wirken natürlich auch immer nichtberücksichtigte Umgebungseffekte, die die Messung von F_g beeinflussen im Sinn einer Störung.

Drittens eine Gesetzmäßigkeit, kein Naturgesetz: Es geht um sogenannte *Absterbeordnungen*, im 19. Jahrhundert auch *Sterbegesetze* genannt. Wenn man eine Lebensversicherung wirtschaftlich organisieren will, benötigt man zur Berechnung der von den Versicherten einzuzahlenden Prämien eine „Vorhersage", eine „zutreffende Schätzung" darüber, „wie lange die Versicherten leben". Davon hängt ab, wie lange sie Prämie zahlen und wann die Auszahlung des Ablebenskapitals fällig wird. Erweitert man diese Überlegung auf ein sogenanntes „Kollektiv" von Versicherten – denn ohne ein hinreichend großes Kollektiv kann keine Versicherung ihr Geschäft durchführen –, so muß man zum Beispiel wissen, wie viele von 100 000 Versicherten etwa im 40. Lebensjahr „im Mittel" sterben; ob aber „Meyer, Müller und Schmitz" oder „Klein, Groß und Schmidt" sterben, ist vom versicherungsmathematischen Standpunkt aus egal.

Hier geht es um eine *statistische* oder *stochastische* Gesetzmäßigkeit. Die Stochastik ist dasjenige Teilgebiet der Mathematik, das sich dem Studium von Zufallsphänomenen widmet. Die Lebenszeiten der einzelnen versicherten Individuen sind zufallsabhängig, ein großes Kollektiv von „unabhängigen" Individuen wird Regelmäßigkeiten hinsichtlich der Lebenszeiten aufzeigen. Den einzelnen Versicherten ist es natürlich nicht egal, wann sie sterben, aber das ist deren individuelle Sichtweise im Kontrast zur kollektiven oder statistischen. Dieses Charakteristikum statistischer oder stochastischer Gesetzmäßigkeiten, nämlich daß sie für ein Kollektiv, eine große Gesamtheit von Personen oder Objekten, wirksam und gültig, für ein Individuum solch einer Gesamtheit – sei es eine Person oder ein Objekt – aber nur bedingt gültig sind, so daß sie aus der individuellen Sichtweise nicht als gültig erkennbar sind, macht die Vermittlung solcher Gesetzmäßigkeiten schwierig.

Wie hat man nun im Lauf der Zeiten die mathematische Aufgabe, eine Absterbeordnung oder Sterbetafel für die Versicherten zu finden, gelöst? Aus einer

Vielzahl von Ansätzen der Vergangenheit sei das im 19. Jahrhundert formulierte „Sterbegesetz" der englischen Versicherungsmathematiker Gompertz und Makeham vorgestellt[1]: Für ganzzahlige x seien l_x die Anzahlen der Lebenden des Alters x aus einer repräsentativen Personengesamtheit von $l_0 = 100\,000$ Neugeborenen. Dann genügen für x = 25, 26, 27, ... 80 die l_x der Gleichung

$$l_x = k \cdot s^x \cdot g^{(c^x)},$$

wobei die Parameter, k, s, g, c in dieser Formel so zu bestimmen sind, daß sich die empirisch festgestellten Daten für die l_{25}, l_{26}, ..., l_{80} der Formel „am besten anpassen".

Wichtig an der Vorgehensweise von Gompertz und Makeham war, daß man ernsthaft ein konkretes Sterbegesetz im Sinn eines Naturgesetzes suchte. Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert des Materialismus und Determinismus. Ein Konzept „Zufall" mit daraus resultierenden Zufallsschwankungen in den Überlebendenzahlen war verpönt oder schien unakzeptabel. Einzug in die Physik erhielt der Zufall erst am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts mit der Elementarteilchenphysik, Quantentheorie und ähnlichem.

Heute sieht man die Aufgabe, eine Sterbetafel für die Kalkulation einer Lebensversicherung zu erstellen, aufgeklärter an. Akzeptiert man ein Phänomen „Zufall" mit daraus resultierenden Zufallsschwankungen, so faßt man, ganz allgemein gesagt, die Aufgabe ganz pragmatisch auf und ermittelt mit Methoden der Ausgleichsrechnung eine Sterbetafel, die für einen überschaubaren Zeitraum und eine bestimmte Region eine brauchbare Rechengrundlage bietet. Zum Beispiel zehn Jahre später rechnet man dann mit den neu vorliegenden Zahlen nochmals durch und kommt eventuell zu einem etwas anderen Ergebnis.

Wichtig bei der heutigen Sichtweise ist, daß man nicht mehr den Anspruch vertritt, eine Sterbeformel im Sinn eines Naturgesetzes zu finden, welches dann ja auch noch eigentlich zeit- und ortsinvariant sein müßte, was sowieso nie gestimmt hat.

Viertens: In der Stochastik kann man auf der Basis einer mathematischen Modellbildung sogar Gesetze auffinden, die den Zufall bzw. Zufallsphänomene betreffen, die als Naturgesetze angesehen werden können. Hier seien nur zwei solche genannt, das „Gesetz der großen Zahlen" und der „Zentrale Grenzwertsatz". In dem Zusammenhang sei auch die sogenannte Normalverteilung erwähnt, der zahlreiche zufallsabhängige Größen gehorchen[2].

Stochastische Gesetzmäßigkeiten und Gesetze werden in vielen Bereichen und Zusammenhängen genutzt und angewandt. Dafür seien als Beispiele genannt: Betrieb von Spielkasinos und Lotterien, Versicherungen, Technik (Qualitätskontrolle, Entwurf und Steuerung von Telefonanlagen, Betrieb technischer Anlagen hinsichtlich Funktionsfähigkeit, Flugsimulatoren), Medizin (Zusammenhänge zwi-

schen verschiedenen Meßwerten im Blut und Gesundheitsgefährdungen, zwischen Rauchen und Lungenkrebs, moderatem Weingenuß und Gesundheit), Physik (radioaktiver Zerfall, Physik der Gase, Moleküle, Atome), Biologie (Vererbung, Gene), Wirtschaft (Zusammenhänge wirtschaftlicher Größen, Finanzmarktmodelle).

Ohne die Stochastik, ohne das Auswerten und Ausnutzen stochastischer Gesetzmäßigkeiten, wäre unsere moderne, technisierte Welt nicht so, wie sie heute ist. Insbesondere bei der Suche nach stochastischen Gesetzmäßigkeiten erkennt man: Es gibt die „ideale Welt" der mathematischen Modelle, Strukturen, Gesetze auf der einen Seite, und die „reale Welt" der Phänomene auf der anderen Seite.

Beschäftigt man sich mit Mathematik, um ein anderswo gegebenes Problem zu bearbeiten, so muß man für das „reale Problem" eine mathematische Modellbildung vornehmen, ein dafür angemessenes Modell entwerfen, um eine Grundlage für den Einsatz der Mathematik zu haben. Jede Modellbildung dieser Art wird die „reale Situation" nur mehr oder weniger stark vereinfacht bzw. vergröbert abbilden. Vom Standpunkt der Mathematik aus hat man das reale Problem „idealisiert", in die Idealwelt der Mathematik transformiert.

Dies verursacht zwangsläufig einen Verlust an Information über das reale Problem, die Wirklichkeit wird nicht „eins zu eins" abgebildet. In dem idealisierten mathematischen Modell gewinnt man nun mittels der Methoden und Sätze der Mathematik Ergebnisse, zunächst für die Gegebenheiten im Modell. Diese Ergebnisse wird man dann auf das „reale Problem" zurücktransformieren und sie in dem Zusammenhang auswerten und interpretieren. Man möchte ja schlußendlich für das „reale Problem" Ergebnisse haben. Die im „idealen Modell" gewonnenen Ergebnisse übertragen sich auch nicht eins zu eins zurück auf das reale Problem, sondern nur „näherungsweise", da sie bedingt sind durch die vorhergehende idealisierte mathematische Modellbildung.

Diese Vorgehensweise ist exemplarisch und charakteristisch für die Arbeitsweise der (Natur)Wissenschaften generell. Wenn man das so auffaßt oder versteht, dann ergeben sich daraus weitreichende und tiefsinnige Konsequenzen für den Wirkungs- und Geltungsbereich, für die Arbeitsweise, für Möglichkeiten und Grenzen der Naturwissenschaften, für die „Macht der Zahl".

Möglichkeiten und Grenzen der Naturwissenschaften

Die eben vorgestellte Skizze für die Vorgehensweise bei der Anwendung von der Mathematik auf reale Probleme kann man auf die Naturwissenschaften generell ausdehnen. Ich verstehe die Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften, ihren Gegenstand, ihre Arbeitsweise und demzufolge die Natur ihrer Erkenntnisse folgendermaßen.

Erstens: Es gibt eine absolute Wirklichkeit „für sich" oder „an sich", unabhängig von jedem Beobachter, die wir im allgemeinen nur unvollständig, eingeschränkt und verzerrt erkennen können, da die menschliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit in vielfacher Weise eingeschränkt ist.

Zweitens: Auf der Grundlage unserer Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit zeigen sich uns Phänomene, d. h. Erscheinungen oder Bilder, Aspekte der absoluten Wirklichkeit, die wir mit unserem begrenzten Verstand und mit Hilfe von Begriffen zu strukturieren, zu ordnen und zu klären versuchen. All unsere wissenschaftliche Erkenntnis ist also relativ, d. h. bezogen auf das menschliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen sowie den menschlichen Verstand. Die Begriffe, die wir uns bilden, sind nicht von der Natur gegeben, sondern entstehen in einem komplexen Zusammenspiel von Verstand, Wahrnehmung und Sprache.

Drittens: Wir schaffen uns mit unserem Verstand für die erfaßbaren Phänomene der absoluten Wirklichkeit Modelle, d. h. Vorstellungen im Sinn von Arbeitshypothesen. Auf der Grundlage von Axiomen, d. h. zunächst nicht hinterfragten Voraussetzungen, unter Verwendung der Begriffe, leiten wir mit unserem Verstand Schlüsse her. Insbesondere suchen wir nach Zusammenhängen und Strukturen, nach Kausalitäten, die wir gegebenenfalls zu Theorien zusammenfügen. Diese theoretischen Modelle sollen unserem allgemeinen Verständnis nach widerspruchsfrei sein und möglichst umfassend bzw. angemessen die erfaßbare Wirklichkeit erklären.

Viertens: Solange ein Begriff, ein Modell, eine Theorie oder eine Arbeitshypothese diesen Zielen in gewissem Umfang angemessen genügt, behalten wir es bei, bewerten es als sinnvoll. Zeigen sich aber Widersprüche oder Unvollkommenheiten des Modells in sich oder mit der erfaßbaren Wirklichkeit, so muß das Modell korrigiert oder erweitert, möglicherweise sogar verworfen und durch ein neues, besseres bzw. umfassenderes Modell ersetzt werden. Dies gilt in etwa auch für die Begriffe, Theorien und Arbeitshypothesen.

Diese Vorgehensweise der Erfassung, Beschreibung und Erklärung der Wirklichkeit nenne ich rational, d. h. gemäß der Vernunft. Ich behaupte wohlgemerkt nicht, daß es nur eine rationale Sichtweise der Wirklichkeit gibt. So gibt es beispielsweise eine gefühlsmäßige, künstlerische, poetische, religiöse. Eine mit gültigen Beweisen aufgebaute mathematische Theorie ist in sich gültig, ihr Sinn, ihre Bedeutung oder ihre Anwendungsmöglichkeiten müssen aus weiteren Zusammenhängen bewertet werden.

Naturwissenschaftliche Theorien bedürfen letztlich zu ihrer Akzeptanz durch die wissenschaftliche Gemeinschaft einer experimentellen bzw. empirischen Überprüfung. Je nach dem, wie diese ausfällt, wird damit eine Theorie bestätigt, erhärtet oder erschüttert. Gleiches gilt in etwa für die Begriffe und Modelle. Die Frage nach der Richtigkeit oder Wahrheit naturwissenschaftlicher Theorien ist in gewis-

ser Weise eine nach der Angemessenheit zur Erklärung und Verständnis der Wirklichkeit. Man kann letztlich nicht im positiven Sinn beweisen, daß eine Theorie die einzig wahre, richtige und hinsichtlich des Erkenntnisgewinns optimale ist, die Bewertung erfolgt sinngemäß nach dem Bibelvers: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen."

Dies gilt genauso für meine hier vorgestellte Systematik der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung, in die natürlich Gedanken von Platon bis Karl Popper einfließen. Ihre Gültigkeit kann ich auch nicht im positiven Sinn beweisen, ihre Berechtigung und ihren Wert nur gemäß des genannten Bewertungsverfahrens reklamieren.

Konsequenzen

Was sind Folgerungen aus dieser Auffassung, aus diesem Verständnis der Naturwissenschaften und ihrer Erkenntnisgewinnung?

Erstens: Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode sind die Phänomene, Erscheinendes der absoluten Wirklichkeit, nicht die absolute Wirklichkeit selbst, ihr Kern, zu der auch Gott gehört. Diese absolute Wirklichkeit entzieht sich ihrem Zugriff, bleibt ihr verborgen.

Zweitens: Begriffe wie „Existenz" und „Beweisen", auch die Ursachenforschung, also Antworten auf Fragen nach Zusammenhängen und Kausalitäten, nach dem „Warum", sind eingeschränkt auf die Welt der Phänomene und die beschriebene Methodik der Erkenntnisgewinnung. Das gilt auch für die Formulierung von Gesetzmäßigkeiten und Naturgesetzen, die im allgemeinen mittels Formeln geschieht. Die Erkenntnisgewinnung basiert auf den akzeptierten Modellen, den *heute* akzeptierten Modellen, unter Zugrundelegung der zugehörigen Axiome, ist also keineswegs voraussetzungslos. Beweisen im naturwissenschaftlichen Sinn läßt sich nur auf dem genannten Niveau der Wirklichkeit und ist bedingt durch eine Modell- bzw. Theoriebildung, somit sogar zeitbedingt. Eine unumstößliche Gültigkeit in alle Zukunft generell für alle heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse besteht nicht. Wann eine Theorie wirklich hinreichend gut empirisch überprüft ist, ist oft gar nicht so eindeutig festzustellen, was sich auch in einem entsprechenden Dissens der Wissenschaftler zeigen kann. An manchen Stellen sind die Übergänge der Argumentation von „Beweisen" zu „plausibel" oder „spekulativ" fließend.

Drittens: Die Modelle und Theorien der Naturwissenschaft bilden in ihrer Gesamtheit eine Art von Flickenteppich, mit dem die Welt der Phänomene überzogen ist. Es bleiben unüberdeckte Stellen, also weiße Flecken auf dieser Karte, Unerklärtes, an anderen Stellen überlappen sich die Bestandteile des Teppichs unpassend, die verschiedenen Bestandteile passen nicht immer zusammen, es bleiben Ärgernisse. Das klassische Beispiel hierzu ist der Welle-Teilchen-Dualismus

des Lichts. Niemand hat bis heute eine „Theorie für Alles". Die vielfach reklamierte Suche nach einer Weltformel, nach einer „Formel für Alles", halte ich für eine Effekthascherei ohne seriösen Hintergrund, somit für eine Illusion.

Nichts in der Geschichte der Wissenschaften spricht für eine Erfolgsaussicht in dieser Suche. Wenn man zum Beispiel ein Blatt Papier hernimmt und es nach und nach mit dem Auge, mit einer Lupe, mit einem Mikroskop, mit einem immer stärkeren Mikroskop betrachtet, so sieht man immer mehr, damit aber auch immer wieder etwas anderes und neues. Jede neue wissenschaftliche Theorie hat gleichzeitig neue Fragen aufgeworfen. Ein anderes Beispiel: Man kann sich die Frage stellen „Wie lang ist die Küste Englands?" Je nach dem, wie genau man die Küstenlinie beschreibt, kommt man zu anderen Ergebnissen. Bei Andreas Benk heißt es:

„Der Astrophysiker John D. Barrow ... hält daran fest, daß es Dinge gebe, ‚die sich nicht in die Zwangsjacke der mathematisch faßbaren Welt der Naturwissenschaft fesseln lassen'. Auch eine ‚Theorie für Alles' könne keine vollständige Erkenntnis sein: ‚Es gibt keine Weltformeln, die alle Wahrheit, alle Harmonie, alle Einfachheit enthalten.'" [3]

Stephen Hawking dagegen beansprucht: „Unser Ziel ist ein vollständiges Verständnis der Ereignisse, die uns umgeben, und unserer Existenz." Er will Antwort auf die Frage, „warum es uns und das Universum gibt", und er sieht darin den „endgültigen Triumph der menschlichen Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen." [4] Wer dies mit den Naturwissenschaften klären will, verkennt völlig ihre Möglichkeiten und Grenzen, geht von völlig unpassenden Erwartungen aus. Dazu paßt auch die Erkenntnis Albert Einsteins: „Soweit sich die Gesetze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher; und soweit sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit." Der Wissenschaftshistoriker Ernst Peter Fischer schreibt zu den entsprechenden Ansprüchen von Hawking: „Wer mit Formeln hantiert, und sei es noch so gut und geschickt, sagt eben noch lange nichts über Gott und die Welt. Dazu muß er einen Schritt weiterdenken!" [5] A. Benk schreibt zu Reserven gegenüber einer „Theorie für Alles": „Diese Zurückhaltung wird von der großen Mehrheit der Physiker im Hinblick auf die methodischen Grenzen der Physik geteilt." [6] Zum Verhältnis von Physik und Metaphysik meint er:

„Im Hinblick auf *metaphysische* Fragen ist die Physik aufgefordert, Auskunft über ihre methodischen Grenzen zu geben und deutlich zu kennzeichnen, wo die Reichweite redlicher physikalischer Erkenntnis endet und phantasievolle Spekulation beginnt. Dies gilt insbesondere angesichts der Ansätze zu einer ‚Theorie für Alles' und des durch die moderne Astrophysik erweiterten Einblicks in die Geschichte unseres Universums." [7]

Viertens: Bei Licht betrachtet geben naturwissenschaftliche Erkenntnisse nur Antworten auf Fragen nach einem „Wie", und nicht nach dem „Warum", höchstens auf vordergründige, bedingte „Warum". Ich meine damit Fragen nach einem „Warum", die bei gleichem Sinngehalt formuliert werden können als Fragen der

Art: „Wie funktioniert das?". Aber die wesentlichen Fragen nach dem „Warum" sind: Warum existiert das Universum, eine Menschheit, ich als Person? Diese existentiellen Sinnfragen des Menschen sind auf die absolute Wirklichkeit bezogen, können somit gemäß meiner Systematik mittels der Naturwissenschaften nicht wirklich beantwortet werden.

Fünftens: Positiv hervorzuheben ist die Fruchtbarkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung mit all ihren Verbesserungen für das Leben der Menschen. Auf diese Weise läßt sich gut und ertragreich arbeiten: Man kann Physik treiben und Erkenntnisse gewinnen mit genauso wichtigen Anwendungsmöglichkeiten, ohne vorher letztendlich, d. h., mit dem Anspruch auf absolute Wirklichkeit, geklärt zu haben, was Raum, Zeit, Materie und Energie eigentlich sind. Man kann Mathematik treiben, mit ebenso wichtigen Ergebnissen und Anwendungen, ohne vorher letztendlich „philosophisch" geklärt zu haben, was ein Punkt oder eine Gerade an sich ist. Spektakulärer noch ist die mathematische Behandlung des Zufalls, besser gesagt, von Zufallsphänomenen.

Es würde hier zu weit führen, diese Thematik abzuhandeln[8]. Deshalb teile ich auf Basis der oben vorgestellten Systematik nur mein Ergebnis mit: Es spricht alles dafür, es ist rational, auf dem Niveau der Phänomene den Zufall als existent anzunehmen, ihn wissenschaftlich zu untersuchen. Man kann ihn, soweit Zufallsphänomene experimentell bzw. empirisch erfaßbar sind, mathematisch modellieren und mittels des Begriffs der Wahrscheinlichkeit einen Kalkül aufbauen. In diesem Rahmen wird er in gewissen Grenzen beherrschbar, kalkulierbar. Das führt zu fruchtbaren Ergebnissen, ohne die die heutige technisierte Welt nicht so wäre, wie sie ist. Festzuhalten bleibt, daß für eine ertragreiche mathematisch-naturwissenschaftliche Behandlung und Erkenntnisgewinnung der oben skizzierte Zugang und Ansatz reicht, ja Mathematik und Naturwissenschaften haben gar keine andere Möglichkeit.

Sechstens: Wissenschaftlicher Fortschritt wird den bildlich beschriebenen Flickenteppich der wissenschaftlichen Erkenntnisse verbessern, d. h. heute noch weiße Stellen werden überdeckt, die Anpassung der Flicken dort, wo sie noch nicht zusammenpassen, verbessert. Aber es bleibt eine prinzipielle Grenze zwischen der Welt der Phänomene und der absoluten Wirklichkeit an sich, die man etwa an Hand der genannten Sinnfragen immer wieder feststellen kann.

Resümee

Akzeptiert man die oben genannte Systematik von Grundlage und Methodik der Naturwissenschaften, so sieht man – auch der Naturwissenschaftler – die Unvollständigkeit bzw. Begrenztheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung. Hinzu kommt, daß die Wissenschaft sich nicht selbst genügt; es bedarf einer Ethik,

um zu sagen, wie man mit wissenschaftlichen Erkenntnissen umgeht, wie man sie verwertet.

Was die Welt der Phänomene übersteigt in die absolute Wirklichkeit, entzieht sich den Naturwissenschaften, ihrem Wirkungs- und Geltungsbereich, ist das Gebiet der *Meta*physik (im buchstäblichen Sinn des Wortes), die auch für die Theologie eine Basis gibt. Um dort Erkenntnisse gewinnen zu können, bedarf es – sozusagen als Eintrittspreis – einer personalen Glaubensentscheidung: Die existentiellen Fragen nach dem „Warum" können als metaphysische Fragen nur auf der Grundlage einer personalen Glaubensentscheidung beantwortet werden. Denken allein reicht nicht mehr aus, der Mensch muß mehr von sich geben.

Da es viele Möglichkeiten für solche Entscheidungen gibt, gibt es entsprechend viele Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen. Da dem Menschen diese Fragen aber von Natur aus innewohnen, ist es vernünftig, Metaphysik und Theologie zu treiben. Es wäre irrational bzw. eine schmerzliche, ja unmenschliche Reduktion des Menschen, sich der Metaphysik und der Theologie nicht auch wissenschaftlich zuzuwenden.

In diesem Sinn ist also die Welt nicht ausgezählt, sind wir als Menschen nicht ausgezählt, nicht unfrei und erledigt, nicht entmündigt, die großen Sinnfragen zu stellen. Auch der religiöse Glaube ist nicht nur berechtigt, sondern die oben vorgestellte Systematik kann einen Weg dahin zeigen.

Auf der Grundlage der hier vorgestellten Systematik kann man in Freiheit Wissenschaft betreiben, ohne sich ihr als Mensch auszuliefern. Unfrei und frustriert durch die Beschäftigung mit Zahlen, Formeln, Gesetzmäßigkeiten kann man werden durch: neurotische Fixierung auf Zahlen und Formeln, begründet etwa auf esoterische Annahmen oder eine fatalistische Einstellung (Stichworte wären Horoskope, Aberglauben); Vorurteile, die man notfalls dogmatisch als unumstößlich erklärt, wobei die Gewinnung neuer Erkenntnisse zum Autoritätsproblem wird (wer darf was, wer darf etwas wissen?); falsche bzw. unangemessene Einordnung der wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisse, daraus erwachsend falsche Erwartungen und unzulässige Grenzüberschreitungen, Absolutheitsanspruch der naturwissenschaftlichen Methode bzw. Erkenntnis, die zu einer schmerzhaften Reduktion des Menschen führt.

Unfreiheit und Frustration werden somit durch unangemessene Einstellungen des Menschen erzeugt, nicht von der Wirklichkeit „objektiv" und zwangsläufig. Der Mensch zählt sich höchstens selbst aus, er wird nicht von der Natur oder der Wissenschaft als Urheber ausgezählt! Wenn wir die Welt als Schöpfung Gottes begreifen: Was befürchten wir dann durch Wissenschaft zu entdecken, worüber sollen wir frustriert sein? Dann müßten wir uns bei Gott selbst beschweren über seine Schöpfung und Besserung reklamieren. Im zweiten Korintherbrief heißt es: „Der Herr aber ist der Geist. Wo also der Geist des Herrn ist, da herrscht Freiheit" (2 Kor 3, 17). Unserem Glauben entsprechend haben wir also Freiheit, läßt uns

Gott Freiheit und macht uns nicht zum Rädchen in einer Maschinerie. Wir haben die Freiheit, Erkenntnisse zu gewinnen, uns daran zu freuen. Sind wir an den Grenzen unserer Erkenntnis angelangt, können wir, begabt mit der Fähigkeit nach dem Sinn zu fragen, auf der Grundlage einer freien personalen Glaubensentscheidung weiter nach Verständnis suchen und so hoffentlich existentiellen Halt und Geborgenheit als Menschen finden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu K. Wolfsdorf, Versicherungsmathematik (Stuttgart 1997).

[2] Vgl. Lexikon der Stochastik, hg. v. P. H. Müller (Berlin 1991).

[3] A. Benk, Physik unterwegs zur Metaphysik? Theologische u. philosophische Argumente der modernen Physik, in dieser Zs. 213 (1995) 663-676, 673.

[4] S. W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit (Hamburg 1995), 212, 217 f.

[5] Vgl. E. P. Fischer, Unsterblich blamiert, in: Längst fällig!, hg. v. H. v. Berenberg u. A. P. Kunstmann (Stuttgart 1998).

[6] Benk (A. 3) ebd.

[7] Ebd. 674.

[8] Vgl. dazu ausführlich U. Herkenrath, Gott würfelt nicht – oder doch?, in: Renovatio 54 (1998) 17-29.

UMSCHAU

Heiligkeit ohne Transzendenz?

Anne Tylers „Back When We Were Grownups"

Nach vielen erfolgreichen Romanen, die sich mit den Problemen des amerikanischen Mittelstandes befassen, hat Anne Tyler versucht, in ihrem Roman „Saint Maybe" ein bewußt heiliges Leben in der Tradition des Christentums als einen Weg aus den Verwirrungen und Katastrophen der Postmoderne aufzuweisen[1]. Nach zehn Jahren und zwei weiteren Büchern, die sich fast ausschließlich auf weltliche Belange beschränken, nähert sie sich wieder dem Thema von Saint Maybe. In „Back When We Were Grownups"[2] prüft sie die Möglichkeiten und Grenzen eines heiligen Lebens in einer Welt ohne Transzendenz.

Ihre Heldin Rebecca muß sich nach Abbruch ihres Studiums mit dem *Lebensstil der Postmoderne* auseinandersetzen. Sie hat Joe Davitch, einen älteren geschiedenen Mann, geheiratet. Tina, seine lebenshungrige Frau, hat ihn mit drei kleinen Mädchen sitzen lassen, die Rebecca schlecht und recht aufgezogen hat. Patch, Biddy, NoNo und Rebeccas eigene Tochter Min Foo sind nun erwachsen und bieten Musterbeispiele des neuen Lebensstils. Min Foo hat zwei Kinder und erwartet ein drittes. Alle haben verschiedene Väter, von denen sie sich unmittelbar nach der Geburt des Kindes scheiden ließ. Warum dieser dauernde Wechsel? Vielleicht versucht sie auf diese Weise so viele andere Lebensweisen wie nur möglich „anzuprobieren" und auszuprobieren. Rebecca fürchtet, daß ihre Tochter auch ihren dritten Mann verlassen wird. Aber sie vermeidet alle kritischen Bemerkungen und nimmt alles mit gütigem Humor hin.

Ihre drei Stieftöchter leben ebenfalls in prekären Umständen. Patch hat einen Sportlehrer geheiratet, mit dem sie sich oft zankt. Biddy war mit einem Mann verheiratet, der Selbstmord beging. Sie lebt nun mit dessen homosexuellen Bruder, der sich der Erziehung ihres Kindes widmet, in einem undurchschaubaren Verhältnis.

Doch Tina verkörpert wohl den äußersten Fall postmodernen Denkens und Handelns. Sie erscheint bei der Hochzeit NoNos, und ihre drei Töchter wetteifern um ihre Gunst, obwohl sie ihnen erklärt, daß „Liebe nichts als Verschwendung ist. Sie ist kostspielig, sie ist unbequem, sie ist zeitraubend, sie ist schludrig."

Ohne sich dessen zunächst bewußt zu sein, lösen Tinas Behauptungen bei Rebecca eine schwere Krise aus. Sie hat den größten Teil ihres Lebens damit verbracht, ihr eigentlich fremde Menschen zu versorgen. Schon nach sechs Jahren kam ihr Mann bei einem Autounfall ums Leben. Seine Angehörigen sind eine eigenartige Familie: „ein trübseliger Haufen", in der Geisteskrankheit und Selbstmord häufig sind. Aber sie erwerben ihren Lebensunterhalt damit, in ihrem altmodischen Haus in Baltimore fröhliche Gesellschaften zu geben. Rebecca hat viele Jahrzehnte dieses Geschäft geführt und als Gastgeberin mit „nie nachlassender Fröhlichkeit" ihre zahlreichen zahlenden Gäste bei guter Stimmung zu erhalten. Ohne übernatürliche Beweggründe wirkt sie wie eine Heilige unter ihren bedrückten und bedrückenden Mitbürgern.

Ihre Heiligkeit scheint sich vor allem durch *eine* Tugend auszuzeichnen. Die vom Standpunkt „politischer Korrektheit" entwickelte postmoderne Ethik verlangt, daß man sich in Denken, Reden und Handeln nie ein Urteil über seine Mitbürger bilden darf. Die Forderung der Bergpredigt, unsere Mitmenschen nicht zu „richten", erscheint nun als das Gebot, nie „judgmental" zu sein. Immer taucht dieses im Amerikanischen neu gebildete Adjektiv warnend auf, wenn wertgebundene Unterscheidungen getroffen werden, die eine qualitative Identität der schier endlosen Verschiedenheiten der Rassen, des Volkstums, der Religion und des sexuellen Verhaltens in Frage zu stellen

drohen, weil ein wesentlicher Unterschied zwischen gut und schlecht, schön und unschön, natürlich und unnatürlich festgehalten werden soll. Rebecca ist nie „urteilsfreudig" und erscheint so als vorbildliche Heilige postmoderner Toleranz. Aber nach den sarkastischen Bemerkungen Tinas steht sie am Scheideweg. Denn eigentlich hält sie sich nicht dafür bestimmt, anderen Menschen zu dienen, sondern dafür, sich als ein geistig orientiertes Individuum mit Studieren und Musizieren auf ihre „Selbsterfüllung" zu konzentrieren.

Sie glaubt, sie hätte dieses Ziel mit Will, einem Kommilitonen ihrer Studienzeit, erreichen können. Aber vielleicht ist es noch nicht zu spät, „die falsche Wirklichkeit" ihrer Existenz hinter sich zu lassen und mit ihrem Freund zu „dem wahren und wirklichen" Zustand ihrer selbst, als sie beide „schon erwachsen waren, zurückzukehren".

Sie nimmt die Verbindung mit Will, der Professor an einer Universität nicht weit von Baltimore ist, wieder auf, um auf diese Weise ein anderes Gebot der Postmoderne zu erfüllen. Einerseits wird erwartet, daß man alle und alles kritiklos und sich selbst entäußernd „akzeptiert", anderseits darf und soll jedes Individuum sich nach besten Kräften seiner Veranlagung und seinen Neigungen nach „ausleben". Man sieht nicht, daß sich diese Kreise überschneiden, bis eines der Gebote überschritten wird. Denn wie weit kann sich jede Einzelperson ausleben, ohne den anderen „kritisch" ins Gehege zu geraten? Rebecca erfährt diese Wahrheit schmerzhaft in ihrem Verhältnis zu Will, der sie durch seine lieblose Kritik mehrfach verletzt. Auch fehlt ihm die Einbildungskraft, um ein guter Gefährte auf dem Weg zur Selbsterfüllung zu sein.

Von den getäuschten Hoffnungen und der endgültigen Desillusion überwältigt, fällt sie in einen Zustand tiefer Trauer, über den ihr selbst die tägliche Arbeit und die Begegnung mit anderen Menschen nicht hinweghelfen kann. Durch maßloses Essen vesucht sie vergeblich ihren Kummer zu überwinden. Sie gerät an den Rand der Verzweiflung, als eine Kundin sie um eine Gesellschaft für eine ihr erstes Kind erwartende junge Frau bittet. Alles soll die Freude und Schönheit des Lebens ausdrücken. Denn, so erklärt die Dame, der kleine Junge, der schon vor der Geburt an einer unheilbaren Krankheit leidet, soll ein vollkommenes Leben haben, „da er es nur so kurze Zeit genießen kann". Rebecca ist zutiefst erschüttert und erkennt, „daß die Geschichte dieses Babys eigentlich die verkürzte Form jeder Lebensgeschichte ist. Werde geboren, stirb. Nichts weiter als das."

Sie erinnert sich an den fraglichen Trost, den ihr Schwager Zeb ihr nach dem Tod ihres Mannes zu geben versuchte: „Gott lädt dir nie mehr auf als du verkraften kannst." Wütend hat sie ihn gefragt, wer so etwas zu sagen wage. Über Zebs unsichere Antwort: „Gott vielleicht", konnte sie nur lachen, „selbst als ihr die Tränen übers Gesicht strömten". Der Glaube an einen Gott der unendlichen Liebe, der in „Saint Maybe" als eine Möglichkeit, das Elend unserer Welt zu überwinden, erscheint, ist in Rebeccas Leben in unerreichbare Ferne gerückt. Es fällt auf, daß Christen, unter ihnen auch Katholiken, nur noch am Rand erwähnt werden. Sie haben keinen Einfluß auf das Geschehen. Selbst die ihren weißen Herrschaften selbstlos dienenden Schwarzen, die seit Mark Twain und William Faulkner in der amerikanischen Literatur so oft wahre Zeugen der Botschaft Christi sind, haben nun keine Bedeutung mehr.

Alice Farmer spielt diese Rolle in Rebeccas Haus. Als Poppy, der fast 100jährige Onkel Zebs und Joes, den Rebecca nach dem frühen Tod seiner Frau schon viele Jahre lang versorgt hat, ins Krankenhaus eingeliefert wird, weist er Alices Gebet ab, und Rebecca will nichts von der ihr zur Erleichterung ihres Elends von Alice angebotenen „Gabe des Heilens" wissen. Die kühle Reflexion der geistigen Arbeit scheint ihr einen anderen Weg zur Wahrheit und zum Heil zu bieten. Aber ihr Geschichtsstudium in der Bibliothek führt nur zu der Einsicht, daß es in der Geschichte der Menschheit keine großen Ideale gibt. Alles wird mehr oder weniger vom „trivialen Zufall" bestimmt.

Keine theoretische oder gar theologische Erkenntnis kann Rebecca auf den Weg des Heils leiten. Sie findet den *Sinn des Lebens* durch ein alltägliches Erlebnis, in dem der Leser das Wirken Gottes sehen mag, das jedoch Rebecca bis zum Ende des Buches verborgen bleibt und

sie selbst dann nur indirekt berührt. Als ihre Stieftochter NoNo sich beklagt, daß ihr Mann Barry sie nur deshalb geheiratet hat, weil sie ihn von den lästigen Arbeiten des täglichen Lebens befreit und so für ihn sehr „nützlich" ist, erklärt ihr Rebecca: „Wir alle lieben unsere Mitmenschen wenigstens teilweise deshalb, weil wir sie für nützlich halten." Diese Überlegung führt sie zurück in den Kreis der hilfsbedürftigen Menschen in ihrem Haus. War es nicht ein Dienst der Liebe, in dem sie so viele Jahre lang aufging, ohne zu klagen und ohne zu verzweifeln?

In diesem Sinn bereitet sie die Feier des 100. Geburtstags Poppys vor. Der alte Mann wollte ein „vollkommenes" Fest und ist nicht enttäuscht. Er bedankt sich in einer Rede, in der er jede Kleinigkeit seines langen Lebens preist. Rebecca erscheint sie wie „ein Bericht an den Himmel am Ende unserer Zeit auf Erden", wenn wir Gott unsere „persönlichen Erlebnisse" mitteilen werden, als eine Art Dankgebet zu seiner größeren Ehre.

Wenn am Anfang des Romans Rebeccas Heiligkeit als die Erfüllung eines Gebotes des postmodernen Lebensstils erscheint, nähert sie sich am Ende der Erfüllung des größten Gebotes des Evangeliums, des Gebotes der Nächstenliebe. Rebecca ist wieder froh und zufrieden. Denn sie erkennt, daß ihr Leben in der rechten Bahn verlaufen ist, trotz ihrer unerfüllten Wünsche und Erwartungen. Vielleicht ahnt sie nun sogar dunkel, daß das ästhetische Leben, das sie mit Will plante, eine über ihre Kraft hinausgehende Bürde gewesen wäre, vor der sie Gott, der niemanden über seine Kräfte versucht, bewahrt hat.

Dieser Schluß mag von Poppys Gedicht, das er zur Erinnerung an seine geliebte Frau verfaßt hat, bestätigt werden. Bisher hat Rebecca ihn immer unterbrochen, wenn er es vortragen wollte und erst am Ende des Buches bei der Feier seines 100. Geburtstags kann er es ganz rezitieren: „You're given a special welcome / When you get to heaven late. / The journey may be lonely, / But the end is worth the wait. / The sight of your beloved, / smiling at the gate."

Es sei erlaubt, es auf Rebeccas Fall bezogen wie folgt wiederzugeben: „Ein eigener Gruß erwartet dich, / Wenn zum Himmel du kommst spät. / Einsam mag die Reise sein, / Doch lohnt sich dein Gebet. / Wenn lächelnd dein geliebter Mann / am Tor des Himmels steht."

Obwohl die religiöse Bedeutung der Zeilen durch die geistigen Voraussetzungen des Romans immer noch in unbestimmte Ferne gerückt ist, mögen sie seine letzte Aussage sein.

Rainulf A. Stelzmann

[1] R. A, Stelzmann, Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit. Die Romane Anne Tylers u. Ann Patches, in dieser Zs. 211 (1993) 489-500.

[2] New York: Knopf 2001.274 S. Ln. US$ 25,–. Der Roman erschien viele Wochen auf der Bestsellerliste der New York Times und hält immer noch den 14. Platz auf der Rangliste des amerikanischen Buchhandels, die etwa 500 000 Bücher nach ihrem Verkaufserfolg aufführt.

BESPRECHUNGEN

Islam

KHOURY, Adel Theodor – HEINE, Peter – OEBBECKE, Janbernd: *Handbuch Recht und Kultur des Islam in der deutschen Gesellschaft.* Probleme im Alltag – Hintergründe – Antworten. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 333 S. Gb. 78,–.

ROHE, Mathias: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen.* Rechtliche Lösungen. Freiburg: Herder 2001. 221 S. (Herder spektrum. 4942.) Br. 19,90.

Das islamische Recht, die Scharia, nimmt auch heute noch eine zentrale Stellung im Ganzen des Islam ein. Es ist „das Instrument, die Botschaft des Korans und die vom Propheten Muhammad erlassenen Rechtbestimmungen in die Tat umzusetzen". Ohne eine gewisse Vertrautheit mit dem Selbstverständnis und den Hauptlehren der Scharia sowie mit den Methoden der islamischen Rechtswissenschaft („fiqh") wird man den Islam als Norm für das Leben der Muslime sowie die immer wieder auftretenden Konflikte zwischen dieser Norm und dem Leben in einer nicht vom Islam geprägten Gesellschaft kaum verstehen und ermessen können. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, wenn die grundlegenden Vorstellungen der koranischen und klassischen islamischen Lehre sowie rechtlich relevante kulturelle und ethnologische Basisinformation über das Leben der Muslime des Nahen und Mittleren Ostens in einem Band und allgemeinverständlich dargestellt werden.

Das vorliegende „Handbuch" versteht sich darüber hinaus „als Handreichung für die Muslime selbst, vor allem aber für alle, die mit unseren muslimischen Mitbürgern (in Deutschland) zu tun haben": in den Verwaltungen, in den Notars- und Anwaltskanzleien, in den Gerichten in den politischen Parteien, und auch in den Kirchenverwaltungen und sonstigen Bereichen des öffentlichen Lebens (Vorwort). Deshalb ist den sechs Teilen, die sich in angedeuteter Weise mit den rechtlichen Aspekten des Islam allgemein befassen, ein relativ kurzer siebter Teil angefügt (die Habilitationschrift an der Universität Erlangen, des Juristen J. Oebbecke aus dem Jahre 1997). Nur dieser letzte Teil des Handbuchs konzentriert sich auf die speziell im deutschen Umfeld auftretenden Rechtsfragen (in Auswahl auf knappen 40 Seiten) mit beeindruckender fachlicher Präzision.

Leser, die mit dem umfassenden, durchwegs sorgfältig und allgemeinverständlich verfaßten Veröffentlichungen A. Th. Khourys zu fast allen grundlegenden Aspekten des Islam in Vergangenheit und Gegenwart vertraut sind, werden in dem von ihm verfaßten Kapiteln viel Bekanntes wiederfinden, auch wenn er seine Texte auf das spezifische Ziel des Handbuchs hin ausgewählt und zum Teil modifiziert hat. Heines Kapitel ergänzen die Ausführungen Khourys trefflich, was die zeitgenössichen rechtlich relevanten Lebensformen und Bräuche muslimischen Lebens im arabischen Raum angeht. Allerdings überläßt Heine die europa- und deutschlandspezifischen Aspekte fast ganz dem genannten abschließenden juristischen Kapitel. Bei einem Handbuch dieser Art irritiert das Fehlen eines eingehenden Namen- und Sachregisters und einer Liste weiterführender Literatur.

Eine solche findet sich in dem äußerst geschickt verfaßten, auf Schritt und Tritt dokumentierten Taschenbuch des Erlanger Richters und Islamkundlers Mathias Rohe. Man merkt dem Buch an, daß der Autor seit Jahren im lebendigen Gespräch mit Muslimen und muslimischen Gruppen verschiedenster Provenienz steht und die Alltagskonflikte, die sich im europäischen und vor allem im deutschen Raum ergeben, aufs genaueste verfolgt und studiert hat. Die beiden ersten Kapitel bieten einen prägnanten Überblick über die Rolle und Entwicklung der Scharia sowie über die Muslime in Deutschland. Es folgen Analysen zu den Grundlagen und Formen rechtlicher Koexistenz, der Reichweite der Religionsfreiheit und zur Frage, wie Islam und Grundgesetz zueinan-

der stehen, anders gesagt: ob ein gläubiger Muslim sich in die freiheitliche demokratische Verfassungsordnung Deutschlands einfügen kann.

Unter der Sparte „Konkrete Rechtsfragen" werden dann praktisch alle relevanten Probleme behandelt, die sich im Hinblick auf die Schnittstellen zwischen Scharia und dem in Deutschland geltenden bürgerlichen und öffentlichen Recht stellen. Schließlich zeigt der Autor die Perspektiven auf, die sich für den deutschen und europäischen Islam eröffnen. Komplizierte Fragenbereiche, etwa aus dem Familien- und Erbrecht (auch die gemischtnationale Ehen und Familien betreffend) oder die Darstellung der derzeitigen Diskussionen um den islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen werden kenntnisreich und klar dargestellt. Zahlreiche leicht hingeworfene „Nebenmerkungen" offenbaren die Kompetenz und das religionswissenschaftliche Urteilsvermögen des Verfassers. Es gibt in Deutschland im Augenblick kein Werk zu den Fragen, die die neue Präsenz der Muslime in fast allen Sparten des nationalen Lebens aufwirft, das man Rohes Buch an die Seite stellen könnte. Das Handbuch „Recht und Kultur des Islam in der deutschen Gesellschaft" ist dagegen all denen zu empfehlen, die sich in die koranischen und klassischen Grundlagen des islamischen Rechts und die von diesem Recht bis heute beeinflußten Lebensbereiche der muslimischen Mehrheitsgesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens allgemein verständlich und recht umfassend einführen lassen wollen.

Christian W. Troll SJ

Pastoraltheologie

HUNDERTMARK, Peter: *Gemeindeanalyse*. Instrumente und Methoden. Frankfurt: Peter Lang 2000. 391 S. Br. 98,–.

Diese Untersuchung des Leiters der Abteilung Spirituelle Bildung und Glaubensvertiefung im Bischöflichen Ordinariat in Speyer weckt das Interesse sowohl des Theologen als auch des in der Pastoral Tätigen vor allem deswegen, weil sie aus einem pastoralpraktischen Blickwinkel wichtige ekklesiologische Themen im Umfeld von Gemeinde und Pfarrei anspricht. Sie sucht eine Methode zur Verfügung zu stellen, mit der die komplexe Wirklichkeit existierender Pfarrgemeinden viel präziser als gewöhnlich analysiert werden kann. Dabei setzt die Arbeit ausschließlich sozial- und organisationswissenschaftlich bei der „äußeren" Sozialgestalt von Pfarrgemeinden an.

Im ersten Hauptteil bemüht sich der Autor, aus der Diskussion methodologischer Überlegungen in der Pastoraltheologie und den Organisationswissenschaften für seine Fragestellung relevante Rahmenbedingungen zu entwickeln. Er plädiert dabei für einen interdisziplinären Ansatz, der versucht, Instrumente der Organisationswissenschaften in eine Methode praktischer Theologie zu integrieren. Hundertmark verbindet qualitativ orientierte „pragmatische Sozialforschung" mit einem Ansatz (kritischer) Handlungstheorie zu einer pastoraltheologischen „Action Research". Er gewinnt auf diese Weise einen Katalog pastoraltheologisch und sozialwissenschaftlich verantworteter Kriterien für die Auswahl konkreter Analyseinstrumente.

Der zweite Hauptteil stellt sodann eine breite, hochinteressante Auswahl analytischer Instrumente zur Verfügung. Sie wurden gezielt für das Forschungsfeld „Pfarrgemeinde" ausgewählt. Viele der organisations- und sozialwissenschaftlichen Fragebögen, Typologien, Diagramme sind bereits für den pastoraltheologischen und praktischen Gebrauch übersetzt.

Besonders spannend sind die Thesen, die den zweiten Hauptteil abschließen. Hundertmark entwickelt hier ein unkonventionelles Bild von Pfarrgemeinden, wobei er sehr klar Grenzen und Chancen dieser „Organisationsform" benennt. Gemeinden werden präsentiert als hyperkomplexe und zugleich zur „Amorphie" tendierende Strukturen mit extrem „flacher Hierarchie" und einer faktisch „multifokalen Machtverteilung". Informelle Rollenübernahmen und sogenannte „weiche" Faktoren, wie „Gemeinde-

kultur", Corporate Identity und Milieubindung bestimmen wesentlich Selbst- und Fremdwahrnehmung der Gemeinde vor Ort.

Mit methodenintegrativen Überlegungen versucht der Autor im dritten Hauptteil, die einzelnen Instrumente zu einem umgreifenden pastoraltheologischen Forschungskonzept zu verbinden und eine postoralanalytische Methode zu entwickeln. Hierzu greift er zentral auf den fundamentaltheologischen Ansatz von Clodovis Boff (Theologie und Praxis) zurück.

So kompliziert sich auch manche Passagen für einen Nichtsoziologen ausnehmen, so ist hier doch ein pastoral sehr nützliches und theologisch kompetentes Werk entstanden, was sich spätestens beim „Fallbeispiel" im dritten Hauptteil zeigt. Es wäre zu wünschen, daß Gemeinden bei den allfälligen Gemeindeerneuerungsbemühungen so gründlich und konsistent auf ihren Ist-Zustand untersucht würden. Ein anregendes und zugleich praktisches Buch.

Medard Kehl SJ

ZU DIESEM HEFT

Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, fragt nach ökumenischen Perspektiven für die Zukunft. Ausgehend von den bedeutenden Fortschritten der vergangenen Jahrzehnte blickt er mit Hoffnung auf die noch verbleibenden ökumenischen Herausforderungen.

Der Sport wurde als Weltreligion des 20. Jahrhunderts charakterisiert. Alois Koch, Priesterseelsorger in der Diözese Hildesheim, untersucht eine Reihe von Phänomenen und Merkmalen, die eine Deutung der modernen Sportbewegung als säkulare Religion nahelegen.

Christian W. Troll, Professor am Pontificio Istituto Orientale für Islam und islamisch-christliche Beziehungen, setzt sich mit dem Buch von Hans-Peter Raddatz „Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Gesellschaft" auseinander. Insbesonders kritisiert er das Zerrbild, das der Autor von der katholischen Kirche des Zweiten Vatikanums zeichnet.

Otfried Höffe, Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie an der Universität Tübingen, beschäftigt sich aus rechtsphilosophischer Sicht mit dem Thema der Daseinsvorsorge. Dabei schlägt er als normative Prinzipien die soziale Gerechtigkeit, die Solidarität und die Subsidiarität vor.

Ulrich Herkenrath, Professor für Mathematik an der Universität Duisburg, beschäftigt sich mit der Bedeutung von Zahlen, Formeln und Gesetzmäßigkeiten im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter. Dabei unterstreicht er die Unvollständigkeit und die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung.

Entwicklungsfinanzierung

Laut Weltentwicklungsbericht 2000/2001 der Weltbank leben gegenwärtig 1,2 Milliarden Menschen in extremer Armut. Sie verfügen pro Tag über weniger als einen US-Dollar; 2,8 Milliarden müssen mit weniger als zwei US-Dollar auskommen. Besonders betroffen sind Afrika südlich der Sahara und der südasiatische Subkontinent. Um diese weltweite Armut wirksam zu bekämpfen, braucht es zweifellos vielfältige Maßnahmen, die ihrerseits ausreichende Mittel erfordern. Woher aber sollen die dafür nötigen Gelder kommen? Mit genau dieser Frage wird sich die Konferenz der Vereinten Nationen zur Entwicklungsfinanzierung vom 18. bis 22. März 2002 in Monterrey in Mexiko beschäftigen. Hauptthemen werden sein: Mobilisierung heimischer und internationaler Ressourcen, Handel und Entwicklung, staatliche Entwicklungszusammenarbeit, Verschuldung und internationales Finanzsystem.

Grundlage jeder Entwicklungsfinanzierung muß es sein, in den jeweiligen Ländern selbst möglichst viele Mittel zu mobilisieren. Dies verlangt zuallererst den Aufbau leistungsfähiger und zuverlässiger Finanzinstitutionen sowie eines gerechten Steuersystems. Die Hauptverantwortung dafür liegt bei der Politik, den Zentralbanken und Finanzakteuren wie Banken und Versicherungen, die gemeinsam für Geldwertstabilität sowie Transparenz und Kontrolle im Finanzsektor sorgen müssen. Zu welch verheerenden Folgen schwere Fehler, Mißwirtschaft und Korruption in diesem Feld führen, haben die Asiatische Krise 1997 oder die gegenwärtige Krise in Argentinien gezeigt.

Ein ebenso wichtiger, häufig aber vernachlässigter Aspekt ist die Notwendigkeit, möglichst allen Bevölkerungskreisen, besonders den Frauen, Zugang zu Finanzinstitutionen zu ermöglichen. Denn selbst die Armen, ausgenommen die Allerärmsten, können in einem gewissen Umfang sparen, brauchen kleine Kredite für ihre Kleinstunternehmen und wünschen sichere Rücklagen für Notfälle. Aus diesem Grund sind schon seit längerem in den meisten Entwicklungsländern sogenannte Mikrofinanzinstitute entstanden, die Sparvereine bis hin zu bankenähnlichen Einrichtungen umfassen. Sie sind auf diese Bedürfnisse ausgerichtet und bieten ihre Dienste kundennah an.

Eine wichtige, jedoch nur ergänzende Rolle werden freilich auch in Zukunft internationale Finanzmittel spielen. Für viele Entwicklungs- und Transformationsländer, besonders die Schwellenländer, sind schon seit Jahren private ausländische Direktinvestitionen, aber auch kommerzielle Kredite die wichtigste Quelle. Ärmere Länder bleiben dagegen weiterhin auf staatliche Entwicklungshilfe durch die Industrieländer angewiesen, da sie für privates Kapital selten attraktiv genug sind. Diese Hilfe sollte an die allerärmsten Länder nur noch in Form nicht rückzahlba-

rer Zuschüsse vergeben werden, um untragbare Schuldenlasten von vornherein zu vermeiden. Denkbar sind auch internationale Ausgleichszahlungen, um einen starken Preisverfall von Exportgütern dieser Länder auf dem Weltmarkt abzufedern. Aber auch viele Länder mittleren Einkommens werden weiter Entwicklungshilfe brauchen, die zu möglichst großzügigen Bedingungen und armenorientiert geleistet werden sollte. Sonstiger Kreditbedarf kann weithin der Privatwirtschaft überlassen werden.

Ein weit schwierigeres Thema ist das internationale Finanzsystem mit seinen grenzüberschreitenden Aktivitäten, das schon lange im Kreuzfeuer der Kritik der Globalisierungsgegner steht. Ein Großteil dieser Transfers entzieht sich jeder Kontrolle und damit auch der Besteuerung. Am meisten Sorgen bereitet aber der lawinenartig angewachsene Handel mit Währungen und Portfolios (Aktien, Anleihen usw.). Man schätzt, daß allein auf den Devisenmärkten gegenwärtig rund 3000 Milliarden US-Dollar täglich gehandelt werden. Diese Transfers werden oft als Spekulationen scharf verurteilt, was aber so pauschal nicht berechtigt ist, da sie auch ökonomisch sinnvoll sein können, etwa um den Handel gegen starke Währungsschwankungen abzusichern. Ein weiteres Problem stellt die Kurzfristigkeit und die damit verbundene Instabilität bzw. Volatilität dieses Handels mit Finanztiteln dar. So kann etwa der massive Verkauf der Währung eines Krisenlandes in kürzester Zeit nicht nur dieses Land selbst in eine tiefe Rezession stürzen, sondern auch gewaltige Turbulenzen in Nachbarländern und im internationalen Finanzsystem auslösen.

Aus diesem Grund bemüht man sich seit einiger Zeit um eine „internationale Finanzarchitektur", die mehr Transparenz, Kontrolle und Zuverlässigkeit in diesen Bereich bringen soll. In der Öffentlichkeit wird in diesem Zusammenhang meist nur die sogenannte Tobin-Steuer diskutiert, ein weltweiter Steuersatz von 0,05 bis 0,5 Prozent auf jeden Handel mit Finanztiteln. Sie hat eine Umlenkung von kurzfristigen zu längerfristigen Transaktionen zum Ziel und soll zugleich Mittel für globale Aufgaben erbringen. Man wird über den Nutzen und die Machbarkeit dieses Vorschlags weiter nachdenken müssen, aber es handelt sich dabei keineswegs um das einzige oder wichtigste Instrument. Sehr viel schnellere Wirkung hätte wohl ein großzügiger Schuldennachlaß, ohne den nicht nur die allerärmsten, sondern auch viele andere hochverschuldete Länder kaum imstande sein dürften, sozial und ökologisch verträgliche Reformen einzuleiten. Jeder Nachlaß solcher Art muß allerdings strikt daran gebunden sein, daß er tatsächlich den Armen zugute kommt.

Schon dieser kurze Aufriß zeigt, wie komplex die Fragen sind, die in Mexiko behandelt werden sollen. Einige wichtige Anstöße zu diesem Themenkreis gibt eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik", die Ende Januar 2002 im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Titel „Globale Finanzen und menschliche Entwicklung" veröffentlicht worden ist. *Johannes Müller SJ*

Michael Fleck

Steuerung globaler Prozesse

Global Compact als Kooperation transnationaler Unternehmen mit den Vereinten Nationen

Die Globalisierung ist eines der herausfordernsten Phänomene der heutigen Zeit. Auch wenn die Reichweite dieses Phänomens unterschiedlich eingeschätzt wird, so ist man sich heute weitgehend einig, daß globale Zusammenhänge stark zugenommen haben. Besonders die Aktivitäten transnationaler Unternehmen (TNU) rücken dabei in den letzten Jahren immer wieder in das Zentrum der Diskussion. So wurde erst vor kurzem bei den Beratungen der EKD-Synode über die Folgen der Globalisierung in Amberg im November 2001 die Forderung aufgestellt, daß auch die Kirchen zur Verwirklichung ihrer Ziele im globalen Kontext mit transnationalen Konzernen kooperieren sollten[1]. Derartige Vorschläge zur aktiven Gestaltung politischer und ökonomischer Strukturen wurden in den vergangenen Jahren vielfach in die gesellschaftliche Debatte eingebracht.

Angestoßen durch den ehemaligen Bundeskanzler Willy Brandt und sein Engagement in der Kommission für internationale Entwicklungsfragen (auch Nord-Süd-Kommission genannt)[2] wurde beispielsweise 1992 nach dem Ende des Kalten Krieges eine internationale „Kommission für Global Governance Fragen" gegründet. Die Teilnehmenden sind Vertreter aus Politik, Gesellschaft und Wissenschaft und beschäftigen sich intensiv mit Fragen der globalen Steuerung. Der Begriff „Global Governance" steht sowohl für die beschreibende Analyse globaler politischer Strukturen und Steuerungsversuche als auch für die Suche nach angemessenen Lösungen der Probleme, die sich aus diesen Strukturen ergeben. Ein erstes zentrales Ergebnis der Kommission war der Bericht „Nachbarn in einer Welt"[3]. Im Zusammenhang mit der Arbeit der Kommission legten auch mehrere Wissenschaftler eigene Theorieentwürfe zum Thema Global Governance vor.

Ausgangspunkt dieser Global Governance-Theorien ist die Feststellung, daß politische Strukturen komplexer werden und traditionelle Zuschreibungen von politischen Lagern sich aufgelöst haben. In die Global Governance-Theorie werden deshalb neben den politischen Einrichtungen der Staatsregierungen oder EU-Institutionen vor allem Nichtregierungsorganisationen (NRO) aber auch einzelne wichtige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und transnationale Unternehmen integriert. Weil diese globalen Akteure nicht mehr eindeutig charakterisiert werden können, werden sie durch neue Umschreibungen gekennzeichnet. James

N. Rosenau, ein US-amerikanischer Politologe, der die Debatte um Global Governance entscheidend mitbestimmt, nennt beispielsweise die Akteure „Autoritätssphären“ [4]. Damit wird ausgedrückt, daß globale Akteure als solche zu erkennen sind, wenn sie eine Autorität in globalen Fragen beanspruchen und diese von der Öffentlichkeit wahrgenommen und akzeptiert wird. Autorität ist nicht notwendig verbunden mit Legitimität, sondern mit den Einflußmöglichkeiten, die dem jeweiligen Akteur zur Verfügung stehen. Damit ist klar, daß transnationale Unternehmen, die durch ihre Aktivitäten einen großen Einfluß in unterschiedlichen Ländern ausüben, als neue globale Akteure ernstgenommen werden müssen.

Ein weiteres Kennzeichen der Global Governance-Theorie ist der Hinweis auf die neuen Formen der Vernetzung. Diese sind immer häufiger informell, variabel und nur selten institutionalisiert; es entstehen neue Netzwerke, Dialogforen und Adhoc-Initiativen auf globaler Ebene. Diese Tatsache wird in der systemtheoretischen Variante der Global Governance-Theorie damit erklärt, daß komplexe gesellschaftliche Systeme, wie die Weltgesellschaft, nur schwer in eine bestimmte Richtung gesteuert werden können. Deshalb ist es für eine erfolgreiche politische Steuerung wichtig, die Eigendynamik der Teilsysteme in die Steuerung der Weltgesellschaft zu integrieren. Werden die Teilsysteme miteinander vernetzt und wird ihnen damit ein Einblick in die Logiken der anderen Teilsysteme ermöglicht, dann erkennen sie schneller ihre eigene Verantwortung für das Gesamtsystem. Selbstverpflichtung und Selbstkontrolle sind optimalerweise Folgen dieser Vernetzungen. Besonders die Eigendynamik des Weltsystems der Aktivitäten transnationaler Unternehmen soll auf diese Weise in globale Prozesse eingebunden werden [5].

Die Global Governance-Theorie wird teilweise kontrovers diskutiert. An einem konkreten Beispiel kann man jedoch zeigen, daß dieser Ansatz sehr wohl plausibel ist. Zwischen Politik und Ökonomie haben sich in den letzten Jahren nämlich verschiedene Kooperationsformen entwickelt, die sich in das Theoriegebäude der Global Governance einpassen. Eine solche Initiative wird im folgenden dargestellt und reflektiert, und zwar der „Global Compact“, ein weltweiter Pakt zwischen Ökonomie und Politik, genauer gesagt eine Kooperation zwischen den transnationalen Unternehmen und den Vereinten Nationen.

Global Compact-Initiative der Vereinten Nationen

Weltpolitik und transnationale Unternehmen hatten in den vergangen Jahrzehnten immer wieder verschiedenste Berührungspunkte. Nicht zuletzt durch die massiven zivilgesellschaftlichen Proteste bei der Konferenz der Welthandelsorganisation (WTO) 1999 in Seattle ist diese zu einem Kristallisationspunkt der Globalisierungsdebatte geworden. Auch wenn die Welthandelsorganisation nur indirekt an die Vereinten Nationen angeschlossen ist, so haben doch die in ihrem Rahmen aus-

gehandelten Regelungen eine direkte Auswirkung auf die Handelsaktivitäten der transnationalen Unternehmen. Auf der einen Seite sind die Unternehmen dabei die passiv Betroffenen, insofern sie ihre Handelsbeziehungen nach den entsprechenden Regelungen ausrichten müssen. Auf der anderen Seite spielen die Unternehmen aber auch eine aktive Rolle, indem sie sich an entsprechenden Stellen über Vertragsbrüche von Staaten beschweren können. Darüber hinaus versuchen die Unternehmen, Einfluß auf die Gestaltung derartiger Verträge auszuüben. In nationalen und internationalen Verbänden entwickeln sie eigene Konzepte, die sie in die Verhandlungsprozesse einzubringen versuchen.

Bei all diesen Berührungspunkten war das Verhältnis zwischen den Vereinten Nationen und den transnationalen Unternehmen in den letzten Jahren nicht immer durch eine konstruktive Atmosphäre geprägt. Als Reaktion auf den Versuch der Vereinten Nationen, weltweit verbindliche Verhaltenskodizes aufzustellen, entwickelten insbesondere in den 80er Jahren einige Industrievereinigungen entsprechende Gegenkampagnen. Besonders in den USA war das Verhältnis angespannt, was durch die skeptische Haltung der US-Regierung gegenüber den Vereinten Nationen noch einmal verstärkt wurde.

Als Kofi Annan 1997 Generalsekretär der Vereinten Nationen wurde, änderte sich dies. Von Anfang an signalisierte er den transnationalen Unternehmen Gesprächsbereitschaft und äußerte schon bald den Wunsch, eine globale Kooperation mit den Unternehmen einzugehen, um die grundlegenden Werte der Vereinten Nationen gemeinsam zu fördern. Derartige Initiativen wurden bislang nur regional realisiert, wie beispielsweise in den sogenannten „Sullivan Prinzipien" (ein allgemein formulierter Verhaltenskodex), die sich in den USA unter den Unternehmen großer Beliebtheit erfreuen. Annan wollte über diese regionalen Kooperationen hinausgehen und eine globale Initiative ins Leben rufen:

„Ich lade sie (die transnationalen Unternehmen) ein, mit mir einen globalen Pakt über gemeinsame Werte und Grundsätze abzuschließen, die dem Weltmarkt ein menschliches Profil geben können. ... Ich schlage dafür einen richtigen Pakt vor, weil keine Seite ohne die andere erfolgreich sein kann. Ohne aktives Engagement und Unterstützung der Privatwirtschaft besteht die Gefahr, daß die allgemeingültigen Werte nur hehre Worte bleiben – Dokumente, deren Jubiläen wir feiern und über die wir Reden halten, aber die nur einen beschränkten Einfluß auf das Leben der einfachen Menschen haben." [6]

Diese Initiative ist unter dem Namen Global Compact mittlerweile verwirklicht worden.

Inhalte und Verfahren von Global Compact

Ausgangspunkt dieser Initiative war Kofi Annans Rede auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos 1999. Gut ein Jahr später war die Kooperation zwischen Managern globaler Unternehmen, internationalen Gewerkschaftsführern und Vertretern der

Zivilgesellschaft unter seinem Vorsitz auf den Weg gebracht. Die Initiative besteht aus einer gemeinsamen Erklärung, in der in neun Prinzipien grundlegende Vereinbarungen zu Menschen-, Arbeits-, Sozialrechten und Umweltschutz getroffen werden. Diese Grundsätze fußen auf der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948), den von der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) in Genf verabschiedeten Prinzipien zur Arbeit sowie auf den Grundsätzen der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung in Rio (1992). Offizielle Teilnehmer neben den Vereinten Nationen waren am Anfang ungefähr 50 transnationale Unternehmen aus unterschiedlichen Geschäftsbereichen. Die meisten von diesen Unternehmen waren europäische, darunter auch sieben aus Deutschland[7]. Mittlerweile zählt die Initiative weltweit rund 200 transnationale und 1000 kleinere, regional agierende Unternehmen. Neben den transnationalen Unternehmen wurden auch andere ökonomisch relevante und zivilgesellschaftliche Gruppierungen in den Dialog integriert[8]. Die neun Prinzipien sind folgendermaßen formuliert:

Menschenrechte

1. Die Wirtschaft soll den Schutz der international verkündeten Menschenrechte unterstützen und achten und
2. sicherstellen, daß sie sich nicht an Menschenrechtsverletzungen beteiligt.

Arbeitsbeziehungen

3. Die Wirtschaft soll die Vereinigungsfreiheit und die wirksame Anerkennung des Rechts auf Tarifverhandlungen wahren sowie ferner für
4. die Beseitigung aller Formen der Zwangs- und Pflichtarbeit,
5. die tatsächliche Abschaffung der Kinderarbeit und
6. die Beseitigung von Diskriminierung in Beschäftigung und Beruf eintreten.

Umwelt

7. Die Wirtschaft soll umsichtig mit ökologischen Herausforderungen umgehen,
8. Initiativen zur Förderung eines verantwortlichen Umgangs mit der Umwelt durchführen und
9. sich für die Entwicklung und Verbreitung umweltfreundlicher Technologien einsetzen[9].

Die Beteiligung an der Initiative beinhaltet verschiedene Elemente. Die Basis ist die Anerkennung der neun Prinzipien durch die Unternehmen. Damit verpflichten sie sich nicht nur zur Umsetzung dieser Prinzipien in ihren Unternehmensaktivitäten, sondern auch zur gezielten Förderung in einzelnen Projekten. Dabei sind unterschiedliche Verfahren zur Beteiligung an der Initiative denkbar. Ein Dialog über die Situation der neun Prinzipien im Unternehmen ist genauso ein mögliches Verfahren, wie die Erschließung von Ressourcen zur Realisierung der Grundsätze in Managementpraktiken. Das Hauptpublikationsorgan der Initiative ist eine Homepage, auf der die Unternehmen mindestens einmal im Jahr ihre Projektaktivitäten darstellen[10]. Darüber hinaus verpflichten sich die Unternehmen zu einer Kooperation mit den Vereinten Nationen und deren Unterorganisationen.

Ziel der Initiative ist es, durch das Instrument der Selbstverpflichtung und des Dialogs grundlegende Rechte zu stärken. Das zentrale Element des Global Compact ist der konstruktive Wettbewerb zwischen den transnationalen Unternehmen

um „best practices", d. h. um die beste Umsetzung von Menschenrechten und Umweltschutz in den Unternehmen. Denn nur über die Unternehmen, die Projekte realisieren, die in umfassender und nachhaltiger Weise die neun Prinzipien fördern, wird auf der Homepage von Global Compact ausführlich berichtet.

Durch die Vernetzung von verschiedenen globalen Akteuren wird darüber hinaus ein konstruktiver Dialog in Gang gesetzt. Die Initiative ermöglicht den Austausch über gemeinsame Probleme, die Reflexion globaler Entwicklungen und des eigenen Einflusses auf diese Prozesse sowie die Erarbeitung konstruktiver Lösungsansätze. In der Integration unterschiedlichen Wissens besteht eine große Chance für eine weitreichende Reflexion und neue Kooperationen.

Die Partner verpflichten sich zur Einhaltung der neun Prinzipien, diese werden aber nicht als rechtliche Regelungen, Mindeststandards oder Verhaltenskodizes verstanden:

„Global Compact ist kein Verhaltenskodex. Stattdessen ist er als ein Rahmen konzipiert, der einen Dialog anstoßen soll, um die Unternehmen zu einer möglichst guten Praxis zu ermutigen und dabei Übereinstimmungen zu erzielen, die sich auf universelle gemeinsame Werte stützen." [11]

Deshalb gibt es weder eine Überwachung der Mitglieder durch die Vereinten Nationen noch Sanktionsmaßnahmen bei Verstößen gegen die Prinzipien: „Der Global Compact (ist) kein regulatives Steuerungsinstrument", sondern er setzt „auf das wachsende Selbststeuerungspotential des Marktes und die Bereitschaft der wirtschaftlichen Akteure zur Selbststeuerung."[12] Die Steuerungskompetenz der transnationalen Unternehmen wird durch den Global Compact anerkannt und für menschenrechtliche Anliegen eingesetzt. Dadurch wird gleichzeitig deutlich, daß der Global Compact weder nationale noch internationale politische und rechtliche Erneuerungen ersetzen will, sondern er sich als ein flankierendes Element versteht, das versucht, die Teilnehmenden jenseits der Logik von Recht und Sanktion zur Förderung grundlegender Rechte zu gewinnen. Dazu wird die Erfahrungskompetenz und Infrastruktur der Vereinten Nationen genutzt und ihre Mittlerrolle auf diesem Gebiet ausgebaut.

Über die Aktivitäten der beteiligten Unternehmen hinausgehend haben sich mehrere regionale Kooperationen zur Förderung der Prinzipien zusammengefunden. Die deutschen Unternehmen stehen miteinander in einem informellen Kontakt, auch wenn es hier keinen eigenen offiziellen Zusammenschluß gibt, wie das beispielsweise in Skandinavien der Fall ist. Die deutschen Unternehmen wollen damit die globale Dimension der Initiative betonen und nicht das Wettbewerbsmoment durch zu starke Kooperationen verkürzen. Darum haben sie sich gegen einen institutionalisierten Zusammenschluß entschieden. Die informellen Treffen werden momentan von der Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) moderiert, die ihrerseits weitere Organisationen und Institute aus dem Bereich Wirtschaftsethik und Entwicklungspolitik zum gemeinsamen Austausch eingela-

den hat. Diese Organisationen könnten in Zukunft den Unternehmen ihr Fachwissen über die jeweils betroffenen Länder bzw. zum Thema Entwicklungspolitik bereitstellen, um so den Horizont der Initiative zu erweitern. Von organisatorischer Seite aus haben außerdem sowohl das Ministerium für wirtschaftliche Entwicklung und Zusammenarbeit als auch das Auswärtige Amt Interesse am Global Compact bekundet. Es ist aber noch unklar, welche Rolle die Regierungsseite in der Zukunft in diesem Dialog spielen wird.

Argumente der transnationalen Unternehmen für eine Beteiligung am Global Compact

Ein Engagement zur Förderung der neun Prinzipien wird – insbesondere von deutschen transnationalen Unternehmen – im Sinn gesellschaftlicher Verantwortung gedeutet. Die Initiative wird in dieser Argumentationslinie als ein wichtiger Baustein zur Förderung von Nachhaltigkeit interpretiert. Der Vorstandsvorsitzende der BASF, Jürgen Strube, betonte beispielsweise in der Beitrittserklärung die Tradition der sozialen Verantwortung seines Unternehmens:

„Seit ihrer Gründung vor 135 Jahren hat der Gedanke der sozialen Verantwortung und einer gesellschaftspolitischen Integration eine wesentliche Rolle für die BASF gespielt. Wir begrüßen daher die Partnerschaft zwischen den Vereinten Nationen und den Unternehmen und sind bereit, uns für die Umsetzung der Global Compact Initiative und ihrer Prinzipien von Beginn an einzusetzen." [13]

Aber nicht nur solche gesellschaftlichen und normativ geprägten Argumente finden sich in den Begründungen für den Beitritt zur Initiative. Sowohl von den Vereinten Nationen als auch von den transnationalen Unternehmen werden vielmehr die genuin betriebswirtschaftlichen Argumente betont. Denn ein Engagement für die neun Prinzipien bietet auch vielfache ökonomische Vorteile für die transnationalen Unternehmen. So ermöglicht die Auseinandersetzung mit den Menschenrechten den Unternehmen mehr Einblick in den sozialen Kontext, wodurch Unternehmensstrategien besser auf die gesellschaftliche Situation abgestimmt werden können. Des weiteren erschließt eine menschenrechtlich gefestigte Gesellschaft den Unternehmen sowohl ein größeres Sozialkapital als auch in der Regel bessere Absatzmöglichkeiten. Darüber hinaus fördert eine Integration der Arbeitnehmer in die Unternehmenspolitik und eine freie Interessenvertretung das Betriebsklima und kann sich so gewinnsteigernd auswirken. Auch für den Einsatz im Umweltschutz finden sich viele ökonomische Argumente: Saubere Produktionen führen zu einer höheren Ressourcennutzung, Kunden bevorzugen saubere Produkte, und auch Banken haben klare Präferenzen für saubere und damit sichere und risikoarme Produktionen.

Außerdem soll der ökonomisch begründete Wettbewerbsgedanke der Initiative

dazu führen, daß die Unternehmen versuchen, sich als das „nachhaltigste" Unternehmen zu positionieren. Wird über ein solches Unternehmen an exponierter Stelle berichtet, wird dies in Zeiten von nachhaltigen Aktienfonds und dem Dow Jones Sustainability Group Index nicht unerhebliche positive ökonomische Folgen für das Unternehmen haben – so die Logik der Initiatoren. Dies kann in Zukunft möglicherweise dazu führen, daß Unternehmen Aufnahmekriterien oder Überwachungsinstrumente fordern, damit die positiven Effekte, die die Unternehmen im Menschenrechts-Wettbewerb durch die Initiative erzielen, nicht wieder durch „schwarze Schafe" zunichte gemacht werden.

Darüber hinaus haben die Unternehmen sicherlich auch ein politisches Interesse. Eine Beteiligung am Global Compact ermöglicht ihnen, die Neuetablierung globaler politischer Strukturen aktiv mitzugestalten. Sicherlich spielt dabei auch eine Rolle, daß Unternehmen sich erhoffen, das UN-System so zu beeinflussen, daß „Regulierungen, Besteuerung, Handelsbarrieren, Arbeitskodizes und andere Initiativen, die ihre globalen Geschäftspläne beeinträchtigen könnten"[14], minimiert werden. Aufgrund der Loslösung der Initiative von rechtlichen Überlegungen spielen momentan derartige Absichten jedoch nur eine untergeordnete Rolle.

Reaktionen von Nichtregierungsorganisationen und Politikern

Die Reaktionen auf die Global Compact Initiative fallen sehr unterschiedlich aus. Besonders in den USA sind die Nichtregierungsorganisationen meist sehr kritisch eingestellt. Viele Globalisierungsgegner befürchten eine Unterwanderung der Vereinten Nationen und der Nichtregierungsorganisationen. Weil die Konzerne das Logo der Vereinten Nationen als Zeichen kollektiver Verantwortlichkeit verwenden dürfen, befürchten einige Gruppierungen, daß die Vereinten Nationen ihre Rolle als neutrale Hüterin der Menschenrechte aufgeben und sich „verkaufen". Global Compact – so der Vorwurf – beschert den Konzernen „eine großartige Public-Relations-Bühne ..., wo im Gegensatz zur Realität ein sauberes Image verbreitet werden kann, da die Übereinstimmung mit dem Vertrag der Selbstbeurteilung überlassen ist und für Verletzungen der Prinzipien keinerlei Sanktionen vorgesehen sind"[15]. Weil es keine einheitlichen Überwachungs- und Sanktionsmechanismen gibt, kann nicht gewährleistet werden, daß nur Unternehmen in die Initiative aufgenommen werden, die Menschen- und Arbeitsrechte nicht verletzen.

Die Verantwortlichen der Vereinten Nationen nehmen diese Bedenken sehr ernst und versuchen, die Nichtregierungsorganisationen von der Wirkung des Global Compact zu überzeugen, um damit die Reichweite und Dialogmöglichkeiten zu vergrößern. Einer der beiden Hauptverantwortlichen der Vereinten Nationen versuchte auf einem Kongreß die Nichtregierungsorganisationen von dieser Idee zu überzeugen:

„Eine große Gruppe von Nichtregierungsorganisationen und anderen aktiven Gruppen ist ernsthaft besorgt über die entstehenden Risiken für das Image und die Reputation der Vereinten Nationen. Wir nehmen diese Kritik ernst. Wir sind uns ebenfalls der potentiellen Gefahren bewußt ... und wir werden unser Bestes geben, um diese Gefahren zu vermeiden." [16]

Die Vereinten Nationen wehren sich also gegen einen „Ausverkauf" ihres Images und überlassen mit einer derartigen Initiative den Unternehmen nicht die Gestaltung der neu zu etablierenden globalen Strukturen. Als neue wichtige globale Akteure sollen die transnationalen Unternehmen aber angemessen in diesen Prozeß integriert werden.

Auch wenn die Vereinten Nationen das Verhalten der Unternehmen nicht kontrollieren bzw. nicht gegen Verstöße einschreiten können und wollen, scheint es doch innerhalb der Initiative bereits indirekte Regelungsverfahren zu geben. Es fällt auf, daß beispielsweise weder Waffen- noch Zigarettenhersteller Teilnehmer der Initiative sind, obwohl einige dieser Unternehmen sicherlich zu den großen transnationalen Konzernen gehören. Darüber hinaus veröffentlichen die Global Compact-Organisatoren der Vereinten Nationen durchaus kritische Beispiele aus den beteiligten Unternehmen. Eine Umweltschutzgruppe hat etwa dem Pharmakonzern Aventis vorgeworfen, gegen das siebte Prinzip verstoßen zu haben, indem er genverändertes Saatgut produzierte, das möglicherweise allergische Reaktionen auslösen kann. Der Konzern reagierte mit dem Rückruf des Saatguts. Obwohl keine eindeutige Verursachung nachgewiesen werden konnte, wird der Vorwurf ernst genommen, weil er auf der Homepage des Global Compact veröffentlicht wird. Dieses Beispiel zeigt, daß die Prinzipien sehr allgemein formuliert und trotzdem zur Beurteilung konkreter unternehmerischer Handlungen geeignet sind. Die daraus resultierende Kritik an einzelnen Unternehmen wird von den Vereinten Nationen nicht überhört, sondern – zumindest teilweise – in den Dialog integriert.

Sowohl von staatlicher Seite als auch von den Nichtregierungsorganisationen wird in Europa der Global Compact meist positiv aufgenommen. Wolfgang Ischinger, bis vor kurzem Staatssekretär im Auswärtigen Amt, betont, daß transnationale Unternehmen „zur Krisenprävention, zur Stabilisierung der bilateralen und internationalen Wirtschafts- und Finanzbeziehungen wie auch zur wirtschaftlichen Entwicklung einzelner Staaten und Regionen wichtige eigene Beiträge leisten" können:

„Durch Beachtung von Menschenrechtsnormen und sozialen Mindeststandards können Unternehmen dort Vorbildfunktionen ausüben, wo Menschenrechte und arbeits- und sozialrechtliche Bestimmungen noch nicht unsere Standards erreichen. Dies gilt auch hinsichtlich der Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen." [17]

Um die Initiative zu stärken, fordert er die deutschen Unternehmen auf, ihr Engagement ernst zu nehmen, andere Firmen für eine Beteiligung zu gewinnen und die Themen zu zentralen Anliegen ihrer Unternehmenspolitik zu machen.

Auch viele europäische Nichtregierungsorganisationen sehen in einer Kooperation der Vereinten Nationen, transnationaler Unternehmen und der Zivilgesellschaft zumeist Vorteile. Der World Wide Fund of Natur (WWF) betont zum Beispiel, „daß Kooperation, nicht Konfrontation der einzig mögliche Weg ist, die Schätze der Natur für die Nachwelt zu erhalten, und damit die Grundlagen für das Leben späterer Generationen sichergestellt werden kann. ... WWF glaubt, daß der Global Compact nicht nur ein Aufruf zur Selbstverpflichtung, sondern auch ein Aufruf zum Handeln ist ..., um die weltweite Umwelt und Menschenrechte zu schützen und die Arbeitsbedingungen weltweit zu verbessern." [18] Diese Äußerung steht stellvertretend für die Nichtregierungsorganisationen, die dem Global Compact positiv gegenüberstehen.

Nicht zuletzt aufgrund der heterogenen Beurteilungen des Global Compact ist die Zukunft der Initiative noch völlig offen. Zum einen ist sie direkt abhängig von den Personen, die sich für sie engagieren, sowohl in den beteiligten Unternehmen als auch bei den Vereinten Nationen. Zum anderen bleibt abzuwarten, wie viele Unternehmen sich der Initiative anschließen und welches Engagement sie entwickeln. Bis heute ist kein eindeutiger Trend abzusehen. Zwar schließen sich immer mehr Firmen, auch aus Ländern des Südens wie beispielsweise Brasilien und Indien, der Initiative an. Doch in den USA und teilweise auch in Europa sind viele Firmen nach wie vor skeptisch. Auch ist unklar, ob die Firmen nur das soziale und gesellschaftliche Engagement, das sie aus ökonomischen oder Marketinggründen ohnehin entfalten, nun innerhalb der Global Compact-Initiative verankern, oder ob sie auch sonst ein verstärktes Engagement entwickeln. Der Wettbewerbsgedanke im Sinn der „best practices" ist bislang zumindest nur teilweise realisiert.

Das zögerliche Verhalten vieler Unternehmen hängt auch damit zusammen, daß ökonomisches Interesse an Gewinnmaximierung und Engagement für Menschenrechte sich sicherlich nicht ausschließen, aber auch nicht immer einfach kompatibel sind. Das wird auch von Mitarbeitern der Vereinten Nationen herausgestrichen:

„Es ist gefährlich anzunehmen, die Ziele des privaten Sektors seien in irgendeiner Weise identisch mit denen der Vereinten Nationen. Meistens sind sie das ausdrücklich nicht." [19]

Trotzdem hält Annan auch ein Jahr nach ihrem Beginn an der Initiative fest und versucht, neue Teilnehmer zu gewinnen, um das politische Steuerungspotential des Projekts zu vergrößern:

„Ich halte den Globalen Pakt für ein faszinierendes Projekt. Er kann dazu beitragen, die Welt zu verändern – wenn auch nur in kleinen Schritten. ... Sie alle ... – als Führungskräfte der Privatwirtschaft wie der Organisationen der Zivilgesellschaft – müssen zu der Erkenntnis gelangen, daß sie die Vorreiter der globalen Gesellschaft von morgen sind, in der es offene Märkte geben muß – aber offene Märkte, die voll auf gemeinsamen Werten und globaler Solidarität beruhen. Sie sind die ersten wirklichen Weltbürger und nur sie können diesem Begriff eine echte Bedeutung geben, wenn sie durch ihr Handeln und ihre Fürsprache dafür sorgen, daß jeder Mensch, ob reich oder arm, die Chance hat, die Vorteile der Globalisierung zu nutzen." [20]

Global Compact als ein Element von Global Governance

Bei Theorien über Globalisierung und die Steuerung globaler Prozesse müssen zwei Ebenen unterschieden werden. Auf der ersten Ebene wird eine Beschreibung der sich in den letzten Jahren stark veränderten politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen im globalen Maßstab geliefert und diese in einer theoretischen Reflexion verarbeitet. Damit können Modelle über die globalen Vernetzungen entwickelt werden. Auf der zweiten Ebene geht es um die Frage, wie die aufgezeigten Strukturen zu bewerten sind und ob die daraus abgeleiteten Steuerungsversuche aus ethischer Sicht berechtigt sind.

Auf der ersten Ebene zeigt sich die Komplexität der heutigen globalen Vernetzungen. Die Analyse von Global Compact zeigt, daß Sozialwissenschaftler bei ihren Theorien gut beraten sind, diese Komplexität und die Vielzahl der neuen Akteure auf der globalen Ebene wahrzunehmen und in die Theorien zu integrieren. Der Global Compact ist ein Paradebeispiel für derartige globale Vernetzungen. Die Global Governance-Theorie analysiert solche neue Zusammenhänge und deren Hintergründe. Deshalb kann mit dieser Theorie der Global Compact angemessen analysiert und reflektiert werden. Damit werden transnationale Unternehmen als wichtige Akteure globaler Prozesse ernstgenommen, ihr Engagement und ihre Einflußmöglichkeiten transparent gemacht und reflektiert.

Die zweite Ebene betrifft die Bewertung der neu entstandenen Strukturen und deren Steuerungsmöglichkeiten. Sicherlich kann eine solche Initiative nicht die globalen Probleme lösen. Sie wird auch nicht der Wirtschaft ohne weiteres ein menschliches Gesicht geben können. Ökonomisches Handeln und Einsatz für Menschenrechte und Umweltschutz fallen nicht automatisch zusammen, aber sie können mehr und mehr in Einklang gebracht werden. Ökonomische Handlungsmotive dürfen deshalb nicht in sich negativ bewertet werden, vielmehr sind die daraus resultierenden Folgen zentrales Kriterium für die Bewertung. Wird mit der Initiative die faktische Realisierung allgemein anerkannter ethischer Prinzipien gefördert, ist dies aus ethischer Perspektive unabhängig von den Motiven positiv zu bewerten.

Je mehr das Bewußtsein für globale Zusammenhänge zunimmt und politische Strukturen zusammenwachsen, desto mehr werden sicherlich auch rechtliche Bestimmungen über das Verhalten von transnationalen Akteuren etabliert werden. Dies ist eine Hauptaufgabe der Vereinten Nationen, die sie auch in Zukunft nicht aus dem Blick verlieren sollte. Die Global Compact-Initiative kann beispielsweise in dieser Perspektive als eine Vorstufe einer weltweiten, rechtlich verankerten Betriebsverfassung interpretiert werden. Doch da sowohl die Nationalstaaten als auch die Weltpolitik noch nicht so weit sind, erscheint es sinnvoll, mit Instrumenten des Dialogs und der Selbstverpflichtung Menschenrechte und Umweltschutz zu stärken. Nicht zuletzt deshalb, weil dadurch die Akteure von innen her

verändert und nicht nur von außen durch Zwang zu bestimmtem Verhalten verpflichtet werden.

Um die Autorität der Initiative für die Zukunft zu stärken, wäre darüber hinaus allerdings ein stärker institutionalisierendes Moment hilfreich. Hierfür sind zwei Optionen denkbar, die beide in der Konzeption der Initiative angelegt sind.

Auf der einen Seite könnte man sich die Initiative als einen Rahmen vorstellen, innerhalb dessen, ähnlich einem Gericht, unternehmerische Aktivitäten be- bzw. verurteilt werden. Die Unternehmen, die den Prinzipien nicht entsprechen, werden von den Nichtregierungsorganisationen angeklagt, die die Rolle des Staatsanwalts stellvertretend für die Weltöffentlichkeit übernehmen. Die Vereinten Nationen stellen den neutralen Richter dar. Die Bestrafung der Schuldigen geschieht durch das Publikmachen des Verhaltens, wodurch dem Unternehmen ökonomischer Schaden entsteht. Natürlich ist dies nur ein analoges Modell, denn zum einen fehlt den Beteiligten eine Legitimation, wie dies im Fall des Gerichts gegeben ist, und zum anderen ist die Objektivität des Urteils und die Verhältnismäßigkeit der Bestrafung nur ansatzweise gewährleistet. Trotzdem könnte in dieser Perspektive die Initiative zumindest übergangsweise als ein Steuerungsmodul genutzt werden.

Auf der anderen Seite wäre ein Verständnis des Global Compact denkbar, das den Netzwerkgedanken stärker hervorhebt. Die Vereinten Nationen könnten mehrere „Kammern" institutionalisieren, innerhalb derer Nichtregierungsorganisationen, Unternehmen oder Gewerkschaften einen gemeinsamen Dialog führen, ihre Positionen abstimmen und Entscheidungen treffen. Damit würde die Bedeutung dieser Akteure neben den nationalstaatlichen Regierungen anerkannt und ihre Expertise und Meinung in die globalen politischen Prozesse integriert werden. Den Vereinten Nationen würde die Aufgabe der Vermittlung der verschiedenen Perspektiven zufallen. Damit könnte die Steuerung globaler Strukturen auf eine breitere Basis gestellt und effektiver gestaltet werden. Allerdings bliebe zu klären, nach welchem Modus die einzelnen Vertreter ausgewählt werden und mit welcher Gewichtung die Vereinten Nationen die unterschiedlichen Interessen miteinander verbinden können.

In seiner momentanen Konzeption zielen sowohl der Global Compact als auch die Diskussion um interne Verhaltenskodizes auf die Integration der transnationalen Unternehmen in den Aufbau globaler Verantwortlichkeiten. Eine solche „Einbeziehung weiterer Akteure in die Diskussion um Menschenrechte (ist) begrüßenswert. Transnationale Unternehmen werden in einigen Industrien und Marktsegmenten zweifellos positiven Einfluß auf die Menschenrechtssituation"[21] haben. Natürlich muß darauf geachtet werden, daß durch derartiges Engagement nicht eine rechtliche und nachhaltige Einforderung der Menschenrechte und des Umweltschutzes unterlaufen oder behindert wird. Wenn die Initiative langfristig eine solche Wirkung hätte, müßte die ethische Bewertung revidiert werden. Doch solange eine solche Initiative neue Akteure öffentlich in den Prozeß der Gestaltung globaler Strukturen einbezieht und die Eigendynamik der einzelnen Beteiligten für

die Stärkung der Menschenrechte genutzt wird, kann ein solches Steuerungsinstrument durchaus sehr positive Wirkungen haben. Darüber hinaus sollten die Vereinten Nationen aber auch Initiativen stärken, die auf eine verbindliche und extern überprüfte Einhaltung derartiger Grundsätze abzielen[22]. In der gegenwärtigen weltpolitischen Situation ist der Global Compact jedoch eine sinnvolle Möglichkeit neben anderen, effektiv und der komplexen Struktur menschlicher Organisation angemessen weltweit Menschenrechte und Umweltschutz zu stärken.

ANMERKUNGEN

[1] M. Drobinski, EKD-Synode berät über Folgen der Globalisierung. „Kirche sollte mit Konzernen kooperieren". Theologe Gerhard Rau fordert, ideologisierten Konflikt mit Unternehmen zu beenden, in: SZ, 6. 11. 2001, 5.

[2] Vgl. Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- u. Entwicklungsländer, hg. v. d. Nord-Süd-Kommission (Köln 1980).

[3] Commission on Global Governance/Stiftung Entwicklung u. Frieden, Nachbarn in einer Welt (Bonn 1995), engl.: Commission on Global Governance, Our global neighbourhood (Oxford u. a. 1995).

[4] Vgl. J. Rosenau, Along the domestic-foreign frontier. Exploring governance in a turbulent world (Cambridge 1997).

[5] Vgl. H. Willke, Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft (Frankfurt 2001).

[6] K. Annan, Der Weltmarkt muß humaner werden, in: SZ, 4. 2. 1999, 3.

[7] Die deutschen Unternehmen, die an dieser Initiative teilnehmen, sind: BASF, Bayer, DaimlerChrysler, Deutsche Bank, Deutsche Telekom, Gerling-Gruppe, SAP.

[8] Darunter sind nicht nur Vereinigungen der Wirtschaft wie International Chamber of Commerce (ICC), sondern auch Arbeitervertretungen wie The International Confederation of Free Trade Unions (ICFTU). Die wichtigsten teilnehmenden zivilgesellschaftlichen Organisationen sind Amnesty International (AI), Human Rights Watch u. World Wide Fund for Nature (WWF).

[9] Vgl. Der Globale Pakt, in: http://www.uno.de. [10] http://www.globalcompact.org.

[11] G. Kell u. J. G. Ruggie, Global markets and social legitimacy. The case of the ‚Global Compact', in: http://www.globalcompact.org.

[12] A. Blüthner, Ein Globalisierungspakt über Werte u. Effizienz (unveröffentlichter Vortrag auf dem International Graduate Symposium on WTO Law, Tübingen 2001) 5.

[13] J. Strube, Global Compact, in: http://www.basf.de/de/corporate.

[14] J. A. Paul, Der Weg zum Global Compact. Zur Annäherung von UN u. multinationalen Unternehmen, in: Die Privatisierung der Weltpolitik. Entstaatlichung u. Kommerzialisierung im Globalisierungsprozeß, hg. v. T. Brühl u. a. (Bonn 2001) 119.

[15] B. Walden, Von Melbourne nach Prag: Der Kampf für eine deglobalisierte Welt, in: http://attac.org.

[16] J. Ruggie, Remarks on the Global Compact to the NGO Community, in: http://www.unglobalcompact.org.

[17] W. Ischinger, Multinationale Unternehmen in der Globalisierung. Bedeutung für die Außenpolitik, in: Internationale Politik 7 (2001), 56.

[18] http://www.un.org/partners. In einer ähnlichen Weise äußert sich Amnesty International (vgl. auch P. Sané, Vorwort ai-Jahresbericht 2001, in: http://www.amnesty.de).

[19] C. Bellamy, Remarks to Harvard International development Conference on ‚Sharing Responsibilities: Public, Private & Civil Society' (Cambridge 1999), in: http://www.worldbank.org.

[20] K. Annan, Rede vor dem Weltwirtschaftsforum in Davos am 28.1.2001, in: http://www.uno.de.

[21] R. Braun, Konzerne als Beschützer der Menschenrechte? Zur Bedeutung von Verhaltenskodizes, in: Die Privatisierung der Weltpolitik (A. 14) 279.

[22] Derartige, teils kommerziell organisierte Initiativen bieten eine externe Prüfung ökologischer und sozialer Standards nach wissenschaftlich erarbeiteten und einheitlichen Kriterien an (vgl. z. B. die Zertifizierung durch Social Accountability International, SAI, mit SA 8000).

Victor Conzemius

Jacques Maritain – Zeitgenossenschaft als Zeugnis

Am 29. April 1973, einen Tag nach dem Tod von Jacques Maritain, sagte Papst Paul VI. zu den Gläubigen auf dem Petersplatz: „Jacques Maritain war ein Meister in der Kunst des Denkens, des Lebens und des Gebetes. ... Seine Stimme, seine Person haben in der Geschichte der Philosophie und der katholischen Spiritualität einen bleibenden Ort. Wir erinnern an seine Anwesenheit auf diesem selben Platz, als er beauftragt worden war, den Menschen aller Kulturen, im Namen Jesu Christi, des alleinigen Herrn, ein Grußwort zu übermitteln." In der Tat hatte Paul VI. den französischen Philosophen beauftragt, am 8. Dezember 1965 zum Abschluß des Konzils auf dem Petersplatz eine Botschaft an die Menschen aller Kulturen vorzutragen[1].

Daß die Wahl des Papstes auf den französischen Intellektuellen gefallen war, verwundert nicht. Giovanni Battista Montini war seit seiner Studentenzeit in besonderer Weise der französischen Kultur verbunden. Er hatte einzelne von Maritains Werken ins Italienische übersetzt und war der gute Geist von Jacques und seiner Frau Raïssa an der römischen Kurie vor und während seiner Tätigkeit als Vatikanbotschafter gewesen[2]. Die Auszeichnung war zudem von hoher symbolischer Bedeutung: Es gab keine Persönlichkeit, die den Typus des Intellektuellen im katholischen Raum so überzeugend verkörperte und zwischen 1930 und 1960 international auch in linken und liberalen Kreisen solches Gehör besaß, wie dieser als Neothomist etikettierte französische Philosoph. Kirchlich gebunden, ohne Hörigkeit gegenüber den „bien pensants" seiner Zeit, schlug er Brücken zu Ufern, zu denen hin die Verbindung abgebrochen war. Er verstand es, sich in kontroverse Fragen öffentlich einzumischen, ohne die Attitüde des Rebellen zu kultivieren.

In Deutschland vergessen

Als er beauftragt wurde, die Botschaft des Papstes auf dem Petersplatz zu verlesen, hatte er den Zenit seines Wirkens bereits überschritten. In Frankreich und Deutschland war er weithin vergessen[3]. Seine große Zeit als Sämann des Geistes hatte er in Frankreich zwischen 1920 und 1950, in Deutschland etwa zwischen 1925 und 1935 gehabt. Am 6. Februar 1929 konnte er seinem Freund Charles Journet in der Schweiz schreiben:

„Es gibt unter den deutschen Katholiken eine große Sehnsucht nach intellektueller Kommunikation mit den französischen Katholiken, die sie unter das Patronat des hl. Thomas v. Aquin stellen möchten."

Konkret erwähnt Maritain den Kanonisten an der Wiener Universität, Konstantin Prinz von Hohenlohe, sowie Prälat Franz Xaver Münch vom Katholischen Akademikerverband und fährt fort:

„Ich persönlich besitze in Deutschland und Österreich Kredit, man liest dort meinen ‚Primat' und ich habe Korrespondenten in verschiedenen deutschen Städten. Kurz, es gibt heute (und das kann rasch umschlagen) ein außergewöhnlich günstiges Terrain für die ‚Kultur des Thomismus' in Deutschland: das ist unter christlichem wie europäischem Gesichtspunkt von sehr großer Bedeutung. Doch leider gibt es niemand hier, der es verstünde, die Chance dieser Stunde auszunützen. Die französischen Katholiken sind erschreckend rückständig und von nationalen Vorurteilen vergiftet." [4]

Maritain entwickelt dann den Plan einer thomistischen Gesellschaft in Deutschland, die mit ihrer älteren französischen Schwester zusammenarbeiten sollte. Was sich in dieser kurzen Zeit an Zusammenarbeit und Austausch eingespielt hatte, beendete 1933 abrupt der Nationalsozialismus.

Nach dem Zweiten Weltkrieg trat der Existentialismus mit Jean-Paul Sartre und Albert Camus seine philosophische Herrschaft an. Die französische Theologie, zu deren gesellschaftlicher und kultureller Akzeptanz Maritain beigetragen hatte, brauchte ihn jetzt nicht mehr. In Deutschland erschien zwar noch eine stattliche Reihe seiner Werke, jedoch ohne auf große Resonanz zu stoßen. Anders als in den 20er Jahren, als eine Aufbruchstimmung deutsche Intellektuelle und Philosophen wie Waldemar Gurian, Hermann Platz, Ernst Robert Curtius, Peter Wust nach Frankreich hin orientiert hatte, kam es hier zu keiner Maritain-Renaissance. Ob das auf den allzu abgezweckten Einsatz von dessen Schriften zur demokratischen Umerziehung der Deutschen zurückzuführen ist oder auf den Pragmatismus der Adenauerzeit [5], wäre zu diskutieren.

An die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ließ sich 1945 nicht ohne weiteres anknüpfen. Deutschland hatte gewaltigere Probleme zu bewältigen als nach 1918. Sicher fällt auch ins Gewicht, daß Maritain kein inneres Verhältnis zu Deutschland entwickelt hatte, sondern trotz seines Aufenthalts in Heidelberg 1907/08 in Distanz und Abgrenzung gegenüber deutscher Geistestradition verblieben und durch das Aufkommen des Nationalsozialismus darin bestärkt worden war. Für dessen historische Voraussetzungen machte er die spezifisch deutsche Geisteskultur verantwortlich. Unter katholischen deutschen Theologen stempelte ihn das Etikett des Thomisten oder Neothomisten, das ihm anhaftete, als Scholastiker von gestern ab.

Was aber einer auch nur partiellen Maritain-Renaissance definitiv jegliche Aussicht verbaute, war sein 1966 erschienenes Werk „Der Bauer von der Garonne" (dt. 1969), in dem er am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der nachkonziliaren Entwicklung Kritik übte. Damit war er bei den Theologen ausrangiert und in eine

rechte Ecke geschoben, in der nur noch Erzbischof Marcel Lefebvre ihm den Rang streitig machte. 1992 konnte Peter Nickl schreiben: Jacques Maritain ist in Deutschland ein Unbekannter[6].

Wenn diese Feststellung bereits für das schriftlich faßbare, philosophische und schriftstellerische Werk von Maritain gilt, so trifft sie erst recht auf dessen Zeitzeugenschaft zu. Eine unterschiedliche kulturelle Sensibilität und die geistige Abschnürung Deutschlands in der Zeit der Nazidiktatur trugen dazu bei, daß diese Aspekte der Biographie des Philosophen kaum beachtetet und gern mißverstanden wurden. Doch beruht auf ihnen zu einem guten Teil der Kredit, den Maritain sich außerhalb katholischer Kreise erworben hatte und der ihn als kulturellen Botschafter katholischen Christentums für viele Intellektuelle der Welt glaubwürdig machte. Die nachfolgende Skizze stützt sich hauptsächlich neben der 1995 veröffentlichten Biographie von Jean-Luc Barré auf den Briefwechsel Maritains mit dem Schweizer Theologen Charles Journet, von dem drei Bände für die Jahre 1920 bis 1949 vorliegen[7].

Eine große Freundschaft

Freundschaft und Weggenossenschaft bedeuteten Maritain sehr viel. Als Enkel von Jules Favre, der nach dem Sturz Napoleons III. die Republik ausgerufen und 1871 den Waffenstillstand mit Otto von Bismarck verhandelt hatte, wuchs er in einer liberalen protestantischen Familie auf. Die Ehe seiner Eltern – der Vater war Jurist – wurde geschieden; Geneviève, die Mutter, besaß neben ihrer starken antiklerikal-laizistischen Überzeugung viel Willenskraft, um die Familie durchzubringen. Als Student der Philosophie an der Sorbonne lernte Jacques Raïssa Oumançoff (1883-1960) kennen, die Tochter russisch-jüdischer Immigranten. 1904 heirateten die jungen Leute.

Für ihre geistige Orientierung war die Begegnung mit dem am Collège de France lehrenden Philosophen Henri Bergson und dem einem christlichen Sozialismus zuneigenden Literaten Charles Péguy entscheidend. Léon Bloy, der „Marktschreier Gottes" in einer gottlosen Welt und Künder der jüdischen Wurzeln des Christentums, war Pate bei der Taufe von Jacques, Raïssa und deren Schwester Vera am 11. Juni 1906. 1919 wurde Maritain gegen den Willen von Alfred Baudrillart, dem Rektor des Institut Catholique in Paris, Professor für Philosophie: ein Posten, den er bis 1939 versah. 1933 übernahm er zugleich eine Professur am Toronto Institute for Medieval Studies. Sie erleichterte ihm 1939 die Übersiedlung nach Kanada. Hier und in New York, wo er 1941 die Leitung der von Emigranten gegründeten École libre des hautes études übernahm, unterhielt er zahlreiche Kontakte zur internationalen Emigration. General Charles de Gaulle überredete ihn 1944, sich für den Posten eines Botschafters beim Vatikan zur Verfügung zu stellen. 1947 trat er von

dieser Aufgabe zurück. Da das Collège de France in Paris ihm einen Lehrstuhl verweigerte, der zugleich seinen Lebensunterhalt sichergestellt hätte, nahm er 1950 eine Professur am jüngeren, aber nicht weniger berühmten Institute for Advanced Studies in Princeton an. 1960, nach dem Tod seiner Frau, zog er zu den kleinen Brüdern des Charles de Foucauld nach Toulouse, wo er am 28. April 1973 verstarb.

Beschaulicher verlief die Laufbahn seines um zehn Jahre jüngeren geistlichen Freundes Charles Journet[8]. 1891 in Genf als Sohn eines Kleingewerblers geboren, absolvierte er zuerst eine Banklehre, um dann ins Gymnasium hinüberzuwechseln. 1913 trat er in das Priesterseminar in Fribourg ein und empfing 1917 die Priesterweihe für die Diözese Lausanne, Genf und Fribourg. Nach Vikariaten in Fribourg und Genf wurde er 1927 Professor der Dogmatik am Priesterseminar in Fribourg. 1965 nahm Paul VI. ihn ins Kardinalskollegium auf. Journet starb am 15. April 1975 in Fribourg und fand seine letzte Ruhestätte bei den Kartäusern in der Valsainte. Sein Hauptwerk ist die dreibändige „Eglise du Verbe incarné" (1941-1961).

Es war ein Text – die Einleitung von Maritain zu einer biographischen Skizze des Dominikaners Humbert Clérissac –, welcher den Genfer Vikar bewog, mit dem französischen Philosophen Kontakt aufzunehmen. In diesen wenigen Seiten stecke „mehr wahrer Thomismus als in vielen gelehrten Bänden", schrieb er am 4. November 1920 nach Paris. Das war der Beginn einer Freundschaft und eines Austauschs, die sich über ein halbes Jahrhundert erstrecken sollten.

Beide waren keine Stubengelehrten. Maritain entzog sich den politischen Stellungnahmen nicht, die der französische Katholizismus ihm zumutete. Journet verstand die Quintessenz seines Wirkens als theologischer Lehrer und Schriftsteller als Auftrag zu Seelsorge und Verkündigung. Eine gemeinsame innere Vision verband den Philosophen mit dem Theologen: „Contemplata aliis tradere" – das Geschaute und Meditierte anderen weitergeben. Mit dieser Devise der Dominikanerspiritualität läßt sich ihre Weggenossenschaft am besten beschreiben.

Dabei kam ihnen eine gemeinsame Grundstimmung und Zeitdeutung entgegen. Beide waren ausgezogen, um den liberalen Protestantismus zu bekämpfen. Der Ausgang des Ersten Weltkriegs war für beide das Menetekel des deutschen Ungeistes. 1925 schleuderte Maritain mit den „Trois Réformateurs" seine Anklage gegen die Reformation heraus: Der Spaltpilz Luther habe die europäische Einheit zerbrochen. Die Sprache des schmalen, aber vielgelesenen Pamphlets war so vehement und die Reaktion im deutschen Protestantismus so bitter, daß der 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Bonner Historiker des frühen Christentums, Erik Peterson, ihm noch Jahre später riet, die harten und anstößigen Passagen abzuschwächen[9]. Einer Rezeption von Maritain im deutschen Protestantismus – er war zudem ein Überläufer aus einer liberalen protestantischen Familie – hat dieses Buch keinen Vorschub geleistet. Die Vorbehalte im deutschen Protestantismus gegenüber Maritain blieben auch nach 1945 sehr lebendig.

Journet seinerseits sah in der brüsken Abwendung der Genfer Eliten von Deutschland nach der Niederlage von 1918 eine Chance für den Katholizismus. Zugleich bot sich ihm die Gelegenheit, in seinem Buch „L'esprit du protestantisme en Suisse" (1925) mit dem liberalen Protestantismus seiner Vaterstadt abzurechnen. Nach 1918 fand der Katholizismus im kalvinistischen Genf – bisher die Religion von Zuwanderern und einiger im 19. Jahrhundert zu Genf hinzugekommener Dörfer Savoyens – jetzt das Interesse zahlreicher Künstler und Literaten. Zwar erschütterte dies den protestantischen Charakter der Stadt nicht, gab jedoch dem Katholizismus eine neue gesellschaftlich-kulturelle und modisch-avantgardistische Akzeptanz[10]. In dieser Situation kam Maritain dem Genfer Vikar mit Vorträgen und pfleglichen Kontakten zu den nicht wenigen Konversionswilligen beiderlei Geschlechts zu Hilfe.

Konversionen – Reversionen

Die 20er Jahre waren überhaupt auch in Frankreich die große Zeit der Konversionen und Reversionen zur Kirche. Zahlenmäßig mögen sie nicht besonders ins Gewicht gefallen sein. Aber da sich unter ihnen Schriftsteller und Künstler von hohem Rang befanden, erregte diese Hinwendung zur Kirche großes Aufsehen. Sie bereitete das intellektuelle Klima vor für den „renouveau catholique" der 30er Jahre, in denen Paul Claudel, François Mauriac, Georges Bernanos, Julien Green, Gabriel Marcel und Georges Rouault die Stellung des Katholizismus in der kulturellen Tradition Frankreichs wieder etablierten[11].

Yves Simon, ein Schüler Jacques Maritains, der später mit ihm in die USA emigrierte, hat einmal übertreibend bemerkt, daß dasjenige, was man die thomistische Erneuerung nannte, eigentlich auf einem Sofa in Meudon hätte Platz finden können. Damit war das Haus der Maritains bei Paris gemeint, das sie 1923 erworben hatten. Es war ein Haus der Begegnung, das Suchende oder Aussteiger aus dem Sündenpfuhl der Welt aufnahm oder auch von innerlich Zerrissenen als Lazarett aufgesucht wurde, um den Seelenfrieden wiederzufinden. Einmal im Jahr fanden hier unter der Leitung des strengen Thomisten Réginald Garrigou-Lagrange Exerzitien statt, bei denen benachbarte Ordenshäuser die Teilnehmer – mitunter bis zu 300 – aufnahmen.

Der deutsche Philosoph Peter Wust, der exzentrische Maurice Sachs, ein wahres „enfant terrible" der Literaturszene, und manche andere haben ihre Erinnerungen an das Haus in Meudon und an die Gastgeber festgehalten. Besonders bewegend ist das Zeugnis von Jean Cocteau, der nach dem Tod seines jungen Freundes Raymond Radiguet in Depressionen verfiel und im Haus Maritains 1923 den Glauben seiner Kindheit wiederentdeckte. Cocteau, den es wegen seiner gleichgeschlechtlichen Orientierung nicht lange in der kirchlichen Orthopraxis hielt, blieb dem „cher

Jacques" bis zu seinem Lebensende in herzlicher Freundschaft verbunden. Ein erfrischender Briefwechsel zeugt von der gegenseitigen Wertschätzung und Toleranz zweier so verschiedener Charaktere[12].

Die Belastung, welcher Maritain sich angesichts der vielfältigen Beanspruchung ausgesetzt sah, war groß. Seinem Genfer Vertrauten Journet schrieb er:

„Das Leiden, die Gefahren, die hinter dieser Korrespondenz stehen, haben Sie erraten. Wir müssen viel für unseren lieben Cocteau beten, für all seine Freunde, für viele die noch kommen (und von welchen Abgründen her) und denen wir uns nicht entziehen können. ... Ich komme mir vor wie ein Mann auf abschüssigem Terrain, der sich eine zu schwere Last zugemutet hat. Eine falsche Bewegung genügt und man kommt zu Fall. Aber was wollen Sie der Gnade Gottes entgegensetzen! Man braucht nur die Augen zu schließen und ihn gewähren zu lassen." [13]

Der eher nüchterne Jesuit Joseph de Tonquédec beschreibt die Ausstrahlung des charismatischen Philosophen auf die intellektuelle Jugend der Zeit mit den Worten:

„Maritain ist eine originelle Mischung von Intransigenz und Zärtlichkeit, von brillanter Intellektualität und tiefer Mystik. Das fasziniert. Denjenigen, die ihn um Hilfe angehen, zeigt er noch etwas anderes: eine brüderliche Liebe, die in allem soweit möglich, das Gute sieht, ein positives Vorurteil gegenüber jeglicher menschlicher Not, in natürlicher Weise verbunden mit dem Bestreben, die Kranken in jenes reine Lichtbad zu tauchen, das allein ihnen Heilung bringen kann. ... Wieviele tastend-suchende Geister und orientierungslose Menschen haben den jungen Philosophen aufgesucht, um die Sicherheit eines kompromißlosen Thomismus zu finden und entdecken seine tief religiöse Seele! Maritain erscheint uns heute – inmitten seines Kreises von Schülern und Konvertiten – einige davon sind von sehr weit aufgebrochen von der extremen Linken der Linke – als ein Missionar, der sich im Urwald bewegt. Seine schärfsten Gegner geben das nicht ohne Enttäuschung zu." [14]

Wider die Häresien der Zeit: Totalitarismus und Nationalismus

Nicht nur in privaten Angelegenheiten war Maritains Vermittlung gesucht. Das zeigte sich 1926 bei der Verurteilung der Action Française durch Pius XI.[15]. Diese von den Literaten Charles Maurras und Léon Daudet gegründete Bewegung, die einen militanten Antirepublikanismus mit der Idee einer Rückkehr zur Monarchie verband, hatte starken Anklang unter den französischen Katholiken gefunden: beim Episkopat, im Klerus wie bei Laien. Wie zahlreiche seiner Freunde stand auch Maritain zeitweilig in ihrem Bann. Bereits vor dem Ersten Weltkrieg hatte sie das Mißtrauen Roms erregt. Wegen des Kriegsausbruchs unterblieb eine Verurteilung. Auch in den ersten Nachkriegsjahren, in denen sich eine Annäherung zwischen Frankreich und dem Heiligen Stuhl abzeichnete, erschien eine solche Maßnahme inopportun. Doch die zunehmende Vergötzung des Nationalismus und Maurras' programmatische Proklamation des Primats der Politik vor den religiös-spirituellen Werten bewogen den Papst 1926 zum Einschreiten. Maritain versuchte zu vermitteln und schlug zuerst vor, durch Gründung von theologischen Gesprächs- und Weiterbildungskursen das Defizit theologischer Bildung in Laienkreisen wettzu-

machen. Sein Vorschlag wurde nicht angenommen. Doch wurde er von Rom ersucht, der französischen Öffentlichkeit die Gründe für die Verurteilung darzulegen.

In seinem Pamphlet „Primauté du spirituel" (1927) stellte er dem Slogan vom Primat der Politik die Formel vom Primat des Spirituellen entgegen. Für ihn, der dem Agnostiker Maurras persönlich Sympathien entgegenbrachte, bestand kein Zweifel, daß dem Urteil des Papstes Gehorsam zu leisten sei. An Maurras schrieb er:

„Die Katholiken müssen und werden ihrem Chef gehorchen. Welche Position die ‚Action Française' auch einnehmen wird, eines scheint mir klar zu sein: es würde nichts nützen, die Angelegenheit herunterzuspielen. Vom schlecht informierten Papst an den besser informierten Papst zu appellieren, würde nichts nützen, ebensowenig wie die Verurteilung prodeutscher (boche) Propaganda dem Vatikan zuzuschreiben. Nach meiner Auffassung ist das völlig unzulässig. Sie wissen, was ich über den der Kirche geschuldeten Gehorsam denke. In allen Situationen benützt die gerechte Hand Gottes die menschlichen Dinge und erreicht so ein Ziel, welches der Buchstabe nicht immer verrät, den aber unser geistlicher Sinn entdecken müßte." [16]

Diese grundsätzliche Entscheidung fiel ihm nicht leicht. Er selber war ja im Bannkreis dieser Bewegung gestanden und wußte, daß die meisten Sympathisanten die Gefährlichkeit der weltanschaulichen Prämissen ihrer geistigen Führer nicht durchschauten. Es war das „Non possumus" von Maurras und Daudet, der beiden Chefideologen, die Weigerung, die römische Entscheidung anzuerkennen, die zu einer weiteren Klärung seiner eigenen Position beitrug. Als die beiden sich zu heftigen Ausfällen gegenüber dem Papsttum verstiegen, bezog er nochmals Stellung. Im September 1926 reiste er nach Rom und hatte zwei auffallend lange Unterredungen mit Pius XI. Vom Papst, der auf klare Unterscheidung zwischen legitimer patriotischer Gesinnung und ultranationalistischer Häresie drängte, ließ er sich gewinnen, die Berechtigung der römischen Verurteilung, die auch von vielen Bischöfen nicht verstanden wurde, zu begründen und die philosophisch-literarische Kampagne gegen die Action Française zu führen. Weggefährten wie der Schriftsteller Georges Bernanos brachen mit ihm; erst im Disput über den Spanischen Bürgerkrieg fanden sie wieder zueinander.

Es gibt wenige Entscheidungen eines Papstes der Neuzeit über die Köpfe wichtiger Ratgeber oder eines Episkopats hinweg, die in der Rückschau so positiv beurteilt werden wie die Verurteilung der Action Française. Sie wird als Befreiungsschlag empfunden, der den größeren Teil der französischen Katholiken davor bewahrte, sich nach 1940 der nationalen „Erneuerungsbewegung" unter Marschall Philippe Pétain anzuschließen und sich so indirekt zum Komplizen nationalsozialistischer Erfüllungspolitik zu machen. Die Vorwürfe, die nach der Befreiung Frankreichs gegen einen Teil des Episkopats erhoben wurden, stehen in Zusammenhang mit dieser Affäre, die trotz der römischen Verurteilung im französischen Katholizismus weiterschwelte [17].

Die klare Grenzziehung und Absage an die Vergötzung der Nation barg aber auch die umgekehrte Gefahr einer Emigration aus der Gesellschaft. Sollte damit etwa gemeint sein, daß die papstfolgsamen Katholiken sich quasi auf das binnenkirchliche Terrain, die Sakristei, zurückzuziehen hätten?

„Man befindet" schrieb er 1929 an Journet, „daß das unter kulturellem Gesichtspunkt unfruchtbar bleibt. Das Evangelium ist ein Manna, das zu wenig schmackhaft ist; alle suchen nach kräftigen Zwiebeln und finden sie. Das Ergebnis ist, daß dasjenige, was wir Zivilisation nennen, unter anderen Firmenschildern läuft." [18]

Um dem abzuhelfen, schlug er vor, aus den päpstlichen Verlautbarungen der Neuzeit ein internationales Manifest zu erstellen. Dieser gutgemeinte Vorschlag kam nicht zur Ausführung. Hingegen dehnte Maritain seine intensive, bisher auf Frankreich, die Romandie und Deutschland beschränkte Vortragstätigkeit in den 30er Jahren auf die Vereinigten Staaten von Amerika, Kanada und Südamerika, insbesondere Brasilien, Argentinien und Chile, aus. In diesen Ländern übten autoritäre Staatsformen eine starke Anziehungskraft gerade auf Katholiken aus. Wenn hier eine bedrohliche Entwicklung zu Falange und Faschismus nach europäischem Vorbild zurückgedrängt werden konnte, so ist dies zu einem großen Teil dem Einfluß von Maritain zuzuschreiben. Seine Gesprächskreise und Studienzirkel gab es in den vorhin genannten Ländern bereits in den 20er Jahren. Hier wuchs sein Einfluß stetig auch nach 1945 und bereitete christdemokratischen Parteien die Wege[19]. Gern wird vergessen, daß Maritains Gedanken in christlichen Kreisen südamerikanischer Staaten das soziale Gewissen schärften und eine Sensibilisierung einleiteten, ohne die die spätere Befreiungstheologie nicht möglich gewesen wäre.

Spanischer Bürgerkrieg

Die Schwierigkeit, einen dritten Weg zu beschreiten, zeigten die 30er Jahre, als zu Kommunismus, Faschismus und Falange der Nationalsozialismus hinzukam. Am Spanischen Bürgerkrieg 1936/39 schieden sich die Geister. Mit anderen französischen Intellektuellen ergriff Maritain Partei für die Basken, die ihre Interessen besser auf der republikanischen Seite als auf der nationalistischen des Generals Francisco Franco gewahrt sahen. Im Baskenland war zudem der Katholizismus am stärksten verwurzelt und besaß über traditionelle Religiosität hinaus eine gestaltende soziale und intellektuelle Kraft. Maritain wandte sich mit großer Entschiedenheit gegen den Versuch, den Bürgerkrieg zu einem Kreuzzug für die christliche Zivilisation zu erklären. Aus Freiburg schrieb ihm am 30. Oktober 1936 der verunsicherte Journet:

„Ich kenne zahlreiche Leute, die das Prinzip einer christlichen Politik bejahen aber die die Meinung vertreten, daß in einer Situation, wie sie sich in Spanien entwickelt hat, es das kleinere Übel darstellt, eine zeitweilige Allianz unter notwendigem Vorbehalt mit den Elementen der Rechten einzugehen. Das scheint die Haltung des Papstes zu sein, der eigentlich über den Parteien stehen möchte, und das mißfällt mir sehr. Ich verstehe, daß es heroischer sein mag, sein Ideal vor jedem Kompromiß zu bewahren und daß die Kirche wachsam sein muß. Aber es scheint mir sehr schwierig, von der Masse der politisch aktiven Christen zu verlangen, sich einer Allianz mit der Rechten zu enthalten, wenn die Bolschewisten zur Waffe greifen." [20]

Eine politische Lösung sah auch Maritain nicht. Sein moralischer Aufschrei richtete sich gegen die Unfähigkeit der Christen, auf friedlichem Weg ihre Konflikte zu regeln. Dem Genfer Freund antwortete er:

„Die Tragödie Spaniens zerreißt uns das Herz, man erschlägt die Gewissen, indem man automatisch das hölzerne Prinzip des kleineren Übels anwendet. Das größere Übel besteht doch darin, daß die Christen die Welt um das Zeugnis evangeliumsgemäßer Liebe betrügen, das ist eine schreckliche Finsternis für die Seele. Daß eine große Anzahl Katholiken sich ihr Gewissen ohne große Gewissenskonflikte bildet, indem sie nach rechts schauen, kann ich verstehen. Aber diejenigen, die die Wirklichkeit kennen! Die menschlichen Rücksichten, die Formeln und äußeren Zeichen setzen sich über alles hinweg." [21]

Eine politisch umsetzbare Lösung hatte auch Maritain nicht parat. Er versuchte, kritisch nach beiden Seiten zu bleiben. Er verurteilte die Massaker der Roten an Priestern und Nonnen ebenso wie die blutigen Exzesse der Nationalisten:

„Wenn es ein schreckliches Sakrileg ist, Priester zu massakrieren, selbst dann, wenn sie Faschisten sind, so ist es ein anderes, genau so schreckliches Sakrileg, christliche Arbeiter zu erschießen, selbst dann, wenn sie Marxisten sind." [22]

Dieser Satz wurde ihm besonders übel genommen. Er brachte ihm den Vorwurf ein, er sei realitätsfremd und halte es mit den Kommunisten. Auch Journet in der Schweiz mußte sich diese Anklage gefallen lassen[23]. Das traf natürlich nicht zu, auch wenn Maritain die auf katholischer Seite geschürte Angst vor dem Bolschewismus für übertrieben hielt und an die katastrophalen sozialen Versäumnisse der spanischen Kirche erinnerte. Den Brief der spanischen Bischöfe an den Weltepiskopat vom 1. Juli 1937, in dem der Primas, Kardinal Isidro Goma y Tomas, für die Nationalisten Partei ergriff und Francos Kreuzzugsgedanken als legitim und heilig erklärte, war für ihn ein Dokument politischer Propaganda, das auf den Druck Francos zustandegekommen war[24].

Ein heiliger Krieg?

Maritain und Journet waren sich einig, daß der Kreuzzugsgedanke angesichts der komplexen Situation in Spanien des christlichen Namens unwürdig sei. Die Vorstellung eines heiligen Kriegs war ihm ein Greuel. Als Laie hatte er größere

Freiheit, seinen Standpunkt zu wahren, der demjenigen der Mehrheit der französischen Katholiken völlig entgegengesetzt war. Mit François Mauriac, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel und Georges Bidault redigierte er ein „Manifest für das Volk der Basken" („La Croix" vom 8. Mai 1937) und übernahm den Vorsitz eines französischen Komitees für den bürgerlichen und religiösen Frieden in Spanien. Diese ungewöhnliche Stellungnahme eines loyalen Katholiken wurde in der freien Welt beachtet, auch wenn sie ihm viel Kritik in kirchlichen Kreisen Frankreichs und der römischen Kurie einbrachte und ihn als realitätsfremden Querkopf, schlimmer noch als verkappten Kommunistenfreund abstempelte.

Auf Seiten der aufständischen Nationalisten sah man in ihm den gefährlichsten Gegner in Frankreich. Ein Kommuniqué des Ministerrats vom 12. Mai 1938 denunzierte die Machinationen eines abstoßenden Konglomerats, in dem in enger Verbrüderung mit den Freimaurern spanische Rote und ein sehr bekannter französischer Konvertit – Maritain ist gemeint – sich zusammengetan hätten. Am 19. Juni 1938 griff Serrano Sunfer, der Innenminister und Schwiegersohn Francos, den französischen Philosophen in einer Ansprache an, in der er ironisch bemerkte, Maritain spreche in einem Tonfall, der an die Lippen Israels erinnere: „Sie wissen, daß er im Begriff steht, das Lob der Freimaurerlogen und der Synagogen entgegenzunehmen."[25]

Das war eine hämische, katholischer politischer Korrektheit der Zeit durchaus entsprechende Anspielung auf die dezidierten Stellungnahmen von Maritain gegen den Antisemitismus. Verwundern mag, daß der engere Beraterkreis des Papstes dem französischen Philosophen freie Hand ließ und die Denunziationen nicht beachtete, die gegen ihn vorgebracht wurden. Garrigou-Lagrange, der an der Dominikanerhochschule Angelicum orthodoxen Thomismus lehrte und Maritain im Grunde wohlgesonnen war, meldete sich mit leichtem und schwerem Geschütz, in das auch die nähere Umgebung des Papstes als Munition eingesetzt wurde. Journet ließ er lange Briefe zukommen, in denen er sich über Maritains Starrsinn beklagte. Er hatte eine einfache Lösung in diesen schwierigen Gewissenskonflikten parat. Es gebe eine wahre und eine falsche katholische Rechte. Die „wahre Rechte" sei dort, wo die Kirche – lies: die Bischöfe – seien. Dazu meinte Maritains Schweizer Freund, mit gleichem Recht könne man eine wahre und eine falsche Linke unterscheiden. Jesus von Nazaret gehöre zur ersteren. Denn rechts sei er sicher nicht gestanden[26].

Im vatikanischen Staatssekretariat hatte Maritain einen Fürsprecher in der Person von René Fontenelle, Kanonikus von St. Peter und Vizepräfekt der Kongregation für die Glaubensverbreitung. Dieser versicherte ihm im Januar 1938, Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli sei ihm wohlgesonnen[27]. Keinen Erfolg allerdings hatte Maritain mit seinen Bemühungen, den Vatikan zu bewegen, in Spanien zur Beilegung des Bürgerkriegs und zugunsten eines Friedensabschlusses tätig zu werden.

Römische Gerüchteküche

Ob die Voraussetzungen für eine solche Vermittlung auf Seiten des Vatikans gegeben waren, mag bezweifelt werden. Der Hl. Stuhl teilte zweifellos die Besorgnis von Maritain wegen der militärischen Unterstützung Francos durch Hitlerdeutschland („Legion Condor"); verhindern konnte er sie nicht. Für ihn wie für Pius XI. trat zudem der eskalierende, staatlich durchgesetzte Antisemitismus in Deutschland und Österreich in den Vordergrund ihrer Befürchtungen. Auch auf diesem Gebiet erregten Maritains Stellungnahmen in Frankreich und in römischen Kreisen Aufsehen und Widerspruch. Garrigou-Lagrange, der über die Stimmung der Kurie berichten konnte, berief sich auf ein Gespräch mit einem ranghohen Kardinal. Maritains Reaktion auf römische Salon- und Vorzimmergespräche verdient, festgehalten zu werden, da sie die typische römische Gerüchteküche ins Visier nimmt. Am 11. März 1939 schrieb er Journet:

„Ich habe versucht, an Garrigou-Lagrange zu schreiben. Das ist mir noch nicht gelungen. Ich empfinde zu viel Ekel, ja physische Abscheu. Diese Vorwürfe auf Grund törichten Geschwätzes und nicht verifizierter Tatsachenbehauptungen (so z. B. der Satz in meinem Vorwort zu der Publikation von Mendizabal[28], der ihn skandalisiert, er vergißt einfach, daß ich geschrieben habe, es sei ein anderes Sakrileg, die Armen zu massakrieren im Namen der Religion), diese senile Aufmerksamkeit allen möglichen Behauptungen gegenüber, diese Auffassung von Kirche als einer Art Satrapie, wo das Runzeln von Augenbrauen eines Potentaten oder ein ‚delikates' Wort eines Kardinals in einem Salon sozusagen ein unmittelbares ‚mea culpa' nach sich ziehen müßte; diese Einstellung, die menschlicher Ehre und dem Geist des Evangeliums in gleicher Weise widerspricht und auch all dem, was sie von ihrer Kanzel herab lehren, all das kommt mir äußerst beschämend bei einem Theologen vor, der angeblich eine Spiritualität besitzen sollte. Übrigens möchte ich nicht die geringste ‚beruhigende' Versicherung abgeben, daß ich mich jetzt auf die Philosophie und spekulative Arbeiten konzentrieren werde, um nicht auf ein Versprechen oder eine Zusicherung festgelegt zu werden, künftig nicht mehr auf politische Fragen einzugehen. Es ist absurd, eine solche Zusicherung von einem Laien zu erwarten, aber auf eine Absurdität mehr oder weniger kommt es nicht mehr an. Am peinlichsten in all dem ist, daß man es mit keinem rationalen Einspruch zu tun hat, sondern mit dem puren Nichts und mit dem Haß (bei den andern) und der Angst (bei ihm, G. L.). Deswegen frage ich mich, ob es nicht am besten sei, aus mentaler Hygiene diesen Machenschaften überhaupt keine Beachtung zu schenken, da sie die Probleme verwischen ohne irgendetwas zu erklären. Am Tag, wo sie dann verdammen oder cordovanisieren[29], wird man dann sehen; in der Zwischenzeit haben wir getan was wir konnten für den Herrn." [30]

Angesichts der Angriffe und Gerüchte, denen er ausgesetzt war und die auch im außereuropäischen Raum kolportiert wurden, erwog er, seine Position in einer Broschüre darzulegen, die er in New York drucken lassen wollte. Die Warnungen aus Rom jedoch ließen ihn das bereits gesetzte Manuskript zurückziehen, was mit unangenehmen Unkosten verbunden war[31].

Zu den Vorwürfen, die wegen seiner Beurteilung des Spanischen Bürgerkrieges gegen ihn erhoben wurden, gesellten sich solche, die im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen den Antisemitismus erhoben wurden. Es wurde behauptet, er übertreibe die innere Wesensverwandtschaft zwischen Judentum und Christentum.

Hier ist eine Rückblende auf seine Einstellung zum Antisemitismus fällig. In seinen Jugendjahren vor seiner Konversion war Maritain Dreyfusard gewesen: Er hatte für den jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus Partei ergriffen, der, wie sich später herausstellte, zu Unrecht der Spionage bezichtigt und 1894 verurteilt worden war[32]. Seine Heirat mit Raïssa, die jüdischer Herkunft war, verband ihn in besonderer Weise mit dem jüdischen Volk, so daß die Lektüre von Léon Bloys „Le salut par les juifs" ihn noch vor der Konversion die jüdischen Wurzeln des Christentums erahnen ließ. Léon Bloy wurde sein Taufpate. Darüber hinaus bestanden Kontakte mit Zionisten wie Absalon Feinberg, die ein Leben lang anhielten.

Die Annäherung Maritains an die Action Française, welcher sein geistlicher Ratgeber, der Dominikaner Humbert Clérissac nahestand, bewirkte eine Abkühlung seines Verhältnisses zum Judentum. Er übernahm jetzt die üblichen Klischeevorstellungen gegenüber dem Judentum, die in den Krisen der 20er Jahre weltweit im Schwang waren und schrieb ihm eine fatale Rolle im wirtschaftlichen Leben zu. Auch trat er im allgemeinen Interesse der Gesellschaft für einen Kampf gegen die jüdisch-freimaurerischen Geheimgesellschaften und die kosmopolitische Hochfinanz ein. In dieser Linie billigte er auch die Vorkehrungen zur Absonderung der Juden, die das christliche Mittelalter getroffen hatte[33]. Die Bekehrung Israels ist für ihn die große Hoffnung jener Jahre. Er bemüht sich um die Konversion des psychisch labilen Maurice Sachs und sucht die Nähe von Konvertiten aus dem Judentum wie Max Jacob, Georges Cattaui und Jean Pierre Altermann.

1925 rät er als Mitglied eines Vereins Frankreich-Palästina dem Papst zur Unterstützung der Zionisten, „um denjenigen, die Gottes Gnade erleuchtet"[34], eine Rückkehr zum Licht Jesu Christi zu erleichtern.

Die entscheidende, theologisch vertiefte Hinwendung zum Judentum verdankt Maritain einem anderen Konvertiten, dem aus einer alten, kapitalkräftigen und einflußreichen Familie Alexandrias stammenden Jean de Menasce[35]. Dieser war als Mitarbeiter des Jüdischen Weltbundes in Genf 1926 zum Christentum übergetreten und 1930 Dominikaner geworden. Sein Buch „Wenn Israel Gott liebt" (1931), ein Meisterwerk chassidischer Kultur, vermittelte Maritain positive Kenntnisse des Judentums als Lebensform, als Weltsicht und als Religion.

Auf dieser Grundlage konnte er nun Position gegen den Antisemitismus beziehen, der seit 1933 in Deutschland zur Staatsdoktrin erhoben war. Dies führte zur Ausschaltung deutscher Bürger jüdischer Herkunft aus dem gesellschaftlichen Leben. Auch in den Nachbarländern – Frankreich nicht ausgenommen – gewann der Antisemitismus beträchtlich an Boden. Maritain spürte, daß er sich dieser Herausforderung mit ihren fatalen Folgemöglichkeiten stellen mußte. 1937 veröffentlichte er das Buch „L'impossible antisémitisme", in dem er den Ausdruck jüdische Rasse im biologischen Sinn verwarf und anstatt von Nation oder Volk zu sprechen auf das Wort des Apostels Paulus vom „Geheimnis Israels" zurückgriff.

Die Tragödie der Geschichte Israels überschneide sich beständig mit derjenigen der Menschheitsgeschichte. Die Berufung Israels bestehe darin, Stachel im Fleisch der Menschheit auf der Suche nach Gott zu sein:

„Das wahre Gesicht Israels zeigt sich vor allem in seinem Sehnen nach Gerechtigkeit und seinem Streben nach Wahrheit, welches das herausragendste Zeichen der Erwählung dieses Volkes ist. Das Verlangen nach Wahrheit, auch wenn es Tod und Untergang nach sich zieht, die Einsatzbereitschaft für die lautere und absolute Wahrheit, eine nichtauszurottende Liebe zu Unabhängigkeit und Freiheit, das Feuer der Intelligenz, die Lebhaftigkeit der Intuition und der Abstraktion. Wenn die Welt die Juden haßt, so einzig und allein, weil sie spürt, daß sie ihr in einem übernatürlichen Sinne stets fremd bleiben." [36]

Am 5. Februar 1938 hielt er im Théâtre des ambassadeurs in Paris einen fulminanten Vortrag über „Die Juden unter den Nationen", in dem er den Rassismus verurteilte und diejenigen brandmarkte, die den Boykott der jüdischen Geschäfte anordneten, ja die Ausrottung der Juden planten. Sarkastisch meinte er, vielleicht stünde ein pseudochristlicher Rassismus eigener Prägung bevor, da die nationalsozialistischen Wortführer ihre „Christlichkeit" gegen den Papst und gegen die Kirchen richteten. Noch während des Vortrags ertönten Schreie wie „Jude", „den Juden verkauft". Der Bürgermeister von Paris verbot die Weiterführung der Vorträge. Ein antisemitischer Publizist hielt ihm vor, eine Jüdin geheiratet zu haben; sein Denken und seine Theologie seien verjudet, er sei tatsächlich das, was man in Deutschland einen „Rassenschänder" nenne. Raïssa und Jacques packte das Entsetzen. Raïssa schrieb am 22. April 1938 an Journet: „Wenn das so weitergeht, so können wir nirgends mehr frei atmen. Das Antlitz der Welt ist plötzlich für mich geschändet worden. Ich gestehe es, Charles, ich möchte weg." [37]

Zuflucht Amerika

Sie dachte an Amerika, wo Jacques im Herbst 1938 eine Vorlesungstournee absolvieren sollte. Diese führte unter anderem nach Chicago, an die University of Notre Dame, an die Town Hall von New York und wurde ein großer Erfolg. Maritain lernte eine Reihe von Persönlichkeiten kennen, auf die er sich berufen konnte, als der Gedanke an eine Emigration unausweichlich wurde [38]. Am 5. Februar 1939, wenige Tage bevor Pius XI. starb (10. Februar 1939), hielt er in Paris einen Vortrag über die Abenddämmerung der europäischen Zivilisation [39].

Schließlich überzeugte ihn der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs davon, daß auf dem alten Kontinent keine Bleibe mehr für ihn war. Im Januar 1940 schiffte er sich mit Raïssa und ihrer Schwester Vera nach den USA ein und ließ sich in New York nieder. Zuerst logierten sie in Hotels und Pensionen; schließlich konnten sie sich ein Appartement in der Fifth Avenue beschaffen. Es wurde zu einem Mittelpunkt nicht nur der französischen Emigrantenkolonie. Hier konnte man Marc Chagall begegnen, der Nobelpreisträgerin Sigrid Undset, dem Kunsthistoriker

Henri Focillon, der Philosophin Hannah Arendt, dem Soziologen Götz Briefs, dem bayerischen Psychiater Karl Stern und vielen jüdischen Intellektuellen[40]. Eifrig setzte er sich bei hohen amerikanischen Stellen für gefährdete französische Intellektuelle ein, um ihnen eine Einwanderunsgsbewilligung zu beschaffen.

General de Gaulle gegenüber war er zunächst mißtrauisch: „Ein alter Instinkt sagt mir, daß Generäle, sogar die besten, schlechte Politiker sind (mit Ausnahme Napoleons)."[41] Seine publizistische Tätigkeit und seine Vorträge richteten sich an ein Amerika, das noch nicht im Krieg mit Nazideutschland stand; erst im Dezember 1941 traten die Vereinigten Staaten von Amerika in den Krieg ein. Gleichzeitig galt es, den Widerstandsgeist in Frankreich zu stärken, die Schwächen der Regierung von Marschall Pétain in Vichy bloßzustellen und vor allem die Kollaboration mit dem deutschen Besetzer zu brandmarken. Diese verschiedenen Gesichtspunkte mußten in eine innere Schlüssigkeit gebracht werden. Das war eine Gratwanderung, die nicht von allen Angesprochenen verstanden wurde, genau so wenig wie er selber die Vichy entgegenkommende Position der französischen Bischöfe verstand.

Im Herbst 1941 war seine anfängliche Zurückhaltung gegenüber de Gaulle gewichen. In einem längeren Brief legte er ihm seine Vision eines erneuerten Frankreichs dar[42]. De Gaulle wollte den Philosophen in London in seiner Nähe haben; dieser zog es jedoch vor, in New York zu bleiben und hier ein Zentrum französischer Intellektualität aufzubauen. Wöchentliche Radiosendungen aus Kanada, New York und London, die sogar in Lagern französischer Kriegsgefangener, ja selbst im KZ Buchenwald gehört werden konnten, machten ihn weit über die französische Emigration hinaus bekannt. Obwohl er sich jetzt dem General anschloß, blieben ihre Differenzen hinsichtlich eines erneuerten Frankreich bestehen. Maritain wollte, daß de Gaulle das moralische Symbol des freien Frankreich bleibe, ohne politische Ansprüche zu stellen[43]. Das war für den General zu blutleer und abstrakt. Nur ein Frankreich, das den Rechtsanspruch politischer Kontinuität beanspruche, könne sich im Verband der politischen Gegner Deutschlands durchsetzen. Maßgebend für seinen Anschluß an de Gaulle war, was er am 26. September 1942 Journet schrieb:

„De Gaulle hat unwiderruflich für sich in Anspruch genommen, dem Feind und Vichy gegenüber Nein gesagt zu haben, als das Desaster uns ereilte. Er ist der Verbündete der Vereinten Nationen und kontrolliert Gebiete, die eine große Bedeutung bei kriegerischen Operationen haben, er ist die Hoffnung von Millionen von Franzosen und repräsentiert die französische Ehre."[44]

Maritain sah de Gaulle zum ersten Mal erst bei dessen Besuch in New York im Juli 1944. Nicht leicht fiel es ihm, dessen Bitte zu entsprechen, für das befreite Frankreich die diplomatische Vertretung beim Vatikan zu übernehmen. Dies bedeutete einen erneuten Aufschub für seine seit der Emigration hintangestellten Arbeitspläne.

In welchem Ausmaß Maritains aktive Widerständigkeit gegenüber der Menschenverachtung totalitärer Staatssysteme freiheitlichen Elementen außerhalb tota-

litärer Herrschaftsbereiche den Rücken stärkte, kann nur vermutet werden. Im Fall seines Schweizer Freundes Journet ist dieser Einfluß deutlich belegbar.

Einmischung als Christenpflicht

Zwar erschwerte die geographische Distanz in den Kriegsjahren die Kommunikation. Sie hielt jedoch trotz aller Behinderung unvermindert an und trug zur Überwindung einer moralischen Neutralität gegenüber den Ereignissen außerhalb der Schweiz bei. Innerhalb seiner von gewalttätigen, menschenverachtenden Staatssystemen umgebenen Schweizer Insel setzte Journet sich für die Verbreitung von Maritains Ideen und Denkanstößen ein. Daß er ein offenes Ohr und eine helfende Hand für die zahlreichen Flüchtlinge hatte, denen die Flucht in die Schweiz gelang – Polen, Deutsche, Basken, Franzosen und andere –, war eigentlich selbstverständlich[45]. Nicht so selbstverständlich war es, der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Nova et Vetera" einen konkreten Zeitbezug zu erhalten und den Fragen, die die Zeit stellte, nicht aus dem Weg zu gehen.

Die Schweizer Neutralität und bischöfliche Direktiven an den Klerus, sich aus politischen Fragen herauszuhalten, engten den Freiraum für aufklärende Information gewaltig ein. Dennoch brachte Journet es fertig, zwischen 1935 und 1945 über 30 Artikel zu aktuellen Zeitfragen zu publizieren. Darunter waren Themen wie die Neutralität, die Seele Polens und der polnische Nationalismus, das Naturrecht, das Widerstandsrecht der unrechtmäßig besetzten Länder, der Antisemitismus, die Deportation von Juden in Frankreich, der Warschauer Aufstand[46]. Hier wirkte das Beispiel Maritains, der sich in seinen öffentlichen Stellungnahmen nach Ausbruch des Spanischen Bürgerkriegs durch keine Vorhaltungen abbringen ließ, in bestimmender Weise nach.

Als Journet 1941/42 mit der Schweizer Pressezensur Schwierigkeiten hatte, legte er flammenden Protest gegen das ein, was er als Vermischung des Unterschieds zwischen Gut und Böse ansah[47]. In solcher Schärfe zu reagieren, war nicht möglich, als er in gleicher Sache bei seinem Bischof Anstoß erregte. Bischof Marius Besson verweigerte ihm 1942 die Druckerlaubnis für den Artikel „Coopération", in dem er aufgrund der in Frankreich anlaufenden Judendeportationen den Franzosen das Recht zum passiven Widerstand zugestand. Als durch und durch loyaler Kirchenmann fügte Journet sich der bischöflichen Order, hatte aber den Mut, den Artikel als Privatdruck zu verschicken.

Besson monierte in seinen Ermahnungen an Journet, er mische sich in Fragen ein, die die Schweizer nicht direkt angingen, erst recht nicht katholische Kleriker[48]. Er bezog sich dabei auf die Tugend der Klugheit, wobei er und Journet als gebildete Theologen sich eins waren, daß damit nicht wie heute in einer Zeit gesunkener theologischer Bildung die Vorsicht als Mutter der Porzellankiste gemeint war, son-

dern jene Fähigkeit handlungsgerechten Abwägens, die Josef Pieper rehabilitiert hat. Ihm ging es darum, humanitäre Aktionen, die von der Schweiz aus möglich waren, nicht zu gefährden, insbesondere die in Freiburg eingerichtete „Mission Catholique", die bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs von Bundesrat Arthur Hoffmann und dem damaligen Bischof André Bovet gegründet worden war und 1939 ihre Arbeit wiederaufgenommen hatte. In Verbindung mit vatikanischen Stellen besorgte sie einen Auskunftsdienst über Verschollene der kriegführenden Mächte, organisierte moralische Betreuung und einen Paketdienst. In dieser Linie gestattete Besson dem Freiburger Diözesanpriester Abbé Albert Gross 1942, im Lager von Gurs am Fuß der Pyrenäen zu wirken, in dem auch zahlreiche aus Baden stammende jüdische Familien katholischer Konfession interniert waren. Er hatte anscheinend auch nichts gegen Vorträge einzuwenden, die Gross nach seiner Rückkehr in die Schweiz über die desaströsen Zustände im Lager hielt.

Den Begriff der Nichteinmischung legte der Bischof grundsätzlich sehr eng aus. Abschreckende Beispiele übereifriger Einmischung boten zur Zeit des Faschismus einzelne italienische Bischöfe und Priester, die für die Expansionspolitik Mussolinis Partei ergriffen. In dieser Hinsicht bestand allerdings im Schweizer Klerus keine Gefahr. Wie eng der Bischof die Nichteinmischung verstand, geht hervor aus Korrespondenzen im Freiburger Diözesanarchiv (CH), in denen er bereits 1936 Solidaritätsbekundungen mit den in Deutschland und anderswo verfolgten Juden auswich. Hingegen läßt sich im einzelnen belegen, wie Maritain Journet zu einer erneuerten Sicht des Judentums hinführte. Journet verdankt Maritain entscheidende Anstöße für sein Buch „Destinées d'Israel. A propos du salut par les juifs" (1945)[49].

Journet mußte als besonders verletzend empfinden, daß sein Diözesanbischof weit zurückhaltender in seinen öffentlichen Verlautbarungen zur Zeit war als die Päpste Pius XI. und Pius XII. sowie die Episkopate anderer Länder, soweit diese sich überhaupt äußern konnten. Er sah es als seine Pflicht an, für die in totalitären Staaten ohnehin zum Schweigen verurteilten Bischöfe in die Bresche zu springen und auf die Verletzung von Menschenrechten in diesen Ländern aufmerksam zu machen.

Bemerkenswert ist, daß weder er selber noch Maritain über Pius XII. klagten, dessen Verurteilung des Antisemitismus sie für eindeutig und zu diesem Zeitpunkt für ausreichend hielten. Das unmögliche Dilemma des Papstes nach Ausbruch der Feindseligkeiten des Weltkriegs würdigten sie sachlich. Journet hielt fest, daß der Papst nicht für den fehlenden Mut seiner Gläubigen einspringen könne. Moralisierendes Geplätscher in einer Angelegenheit, in der es auf handfesten, risikoreichen Mut und nicht auf Erklärungen ankam, war ihm zuwider. Lapidar erklärte er: „Es ist nicht die Aufgabe des Papstes, anstelle der Gläubigen Mut und Intelligenz zu zeigen. Das Papsttum ist keine Diktatur."[50]

Was Maritain enttäuschte, war, daß Pius XII. nach 1945 nicht die Gelegenheit

ergriff, auf dem Hintergrund des nun offenliegenden Ausmaßes des Nationalsozialismus und der Vernichtungspolitik gegen den Antisemitismus Stellung zu beziehen und den inneren Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund in einer Enzyklika zu bekräftigen. Gern hätte er gewünscht, daß der Ausdruck „perfidi Judaei" – als Sachaussage etymologisch richtig, aber mißverständlich wegen der Entwicklung des allgemeinen Sprachverständnisses – aus der Karfreitagsliturgie entfernt werde, um weitere Fehlinterpretationen auf katholischer Seite zu vermeiden. In einem langen Brief an Montini vom 12. Juli 1946 unterstrich er in Anerkennung des Eintretens Pius' XII. und zahlreicher einfacher Christen für Verfolgte und Flüchtlinge die Bedeutung einer solchen Erklärung:

„Überall, wo ich hingekommen bin, habe ich gespürt, daß dasjenige, was Juden und Christen am meisten brauchen, eine väterliche Stimme ist, am besten diejenige des Stellvertreters Jesu Christi – die der Welt die Wahrheit sagt und sie ins Bild setzt über das Ausmaß der hinter uns liegenden Tragödie. In dieser Hinsicht besteht –, erlauben Sie mir, daß ich Ihnen das sage – eine große Traurigkeit in der Welt." [51]

Journet setzte sich in der Folge, so zum Beispiel 1947 in den Seelisberger Gesprächen der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz, im Sinn Maritains für den jüdisch-christlichen Dialog ein. Seine Aufsätze der Kriegsjahre in Nova et Vetera arbeitete er in ein systematisches Kompendium christlicher Politik ein („Exigences chrétiennes en politique", Paris 1945). In der Stunde Null deutscher Geschichte und auch später fand es in Deutschland keine Beachtung.

ANMERKUNGEN

[1] J. L. Barré, Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du Ciel (Paris 1995) 573; der Text des Papstes im Osservatore Romano vom 30. 4. u. 1. 5. 1973, 1.

[2] Ph. Chenaux, Paul VI et Maritain (Rom 1994); Maritain, i Papi e il Concilio Vaticano II, hg. v. G. Galeazzi (Mailand 2000).

[3] Zur Rezeption von Maritain in Frankreich u. Deutschland vgl. die Beiträge von É. Poulat u. Ph. Chenaux in: B. Hubert, Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée (Paris 1996); für Deutschland vgl. H. Hürten, Der Einfluß Jacques Maritains auf das polit. Denken in Deutschland, in: ders., Katholiken, Kirche u. Staat als Problem der Historie. Ausgew. Aufsätze 1963-1992 (Paderborn 1994) 308-322; vgl. auch B. Ritzler, Freiheit in der Umarmung des einzig Liebenden (Bern 2000) 20.

[4] Ch. Journet u. J. Maritain, Correspondance. Bisher 3 Bde.: Bd. 1 (1920-1929) (Fribourg-Paris 1996), Bd. 2 (1930-1939) (Fribourg-Paris 1997), Bd. 3 (1940-1949) (Fribourg-Paris 1998); Zitat aus Bd. 1, 668.

[5] Vgl. Chenaux (A. 3) 95.

[6] P. Nickl, Jacques Maritain. Eine Einführung in Leben u. Werk (Paderborn 1992) 7.

[7] Vgl. A. 1 u. 4.

[8] Vgl. Ph. Chenaux, Charles Journet (Paris 1992). [9] Chenaux (A. 3) 95.

[10] Vgl. J.-B. Fellay, De la confrontation au rapprochement. Les catholiques genevois face au protestantisme (1920-1950), in: Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung u. Solidarität, hg. v. V. Conzemius (Zürich 2001) 147-177.

[11] Ph. Chenaux, Une génération intellectuelle catholique (1920-1930) (Paris 1999); J. Prévotat, Etre chrétien en France au XXe siècle. De 1914 à nos jours (Paris 1999).

[12] J. Cocteau u. J. Maritain, Correspondance 1923-1963 (Paris 1992).
[13] Maritain an Journet (nicht datierter Brief), zitiert nach Barré (A. 1) 304.
[14] Zitiert nach ebd. 303.
[15] Bibliogr. Auskünfte in allen kirchengeschichtl. Handbüchern u. theol. Nachschlagewerken; dazu die neueste Synthese von J. Prévotat, Les catholiques et l'Action Française (Paris 2001). [16] Barré (A. 1) 349.
[17] Vgl. É. Fouilloux, Les chrétiens français entre crise et libération 1937-1947 (Paris 1996); J.-L. Clément, Les évêques au temps de Vichy. Loyalisme sans inféodation (Paris 1999).
[18] Maritain an Journet, 6. 2. 1929, in: Correspondance, Bd. 1 (A. 4) 669.
[19] Vgl. die Aktivitäten des 1974 gegründeten International Jacques Maritain Institute 1974-1989 (Rom 1990); vgl. auch Barré (A. 1) 432 ff.
[20] Journet an Maritain 30. 10. 1936, in: Correspondance, Bd. 2 (A. 4) 623.
[21] Maritain an Journet, 17. 11. 1936, in: ebd. 625. Zur Polarisierung in Frankreich in der Angelegenheit des Span. Bürgerkriegs vgl. R. Rémond, Les crises du catholicisme en France dans les années trente (Paris 1996).
[22] Barré (A. 1) 442.
[23] Am 25. 7. 1938 bemühte sich Hans Urs von Balthasar, der damals noch bei den „Stimmen der Zeit" in München arbeitete, vom franz. Publizisten Étienne Borne einen Artikel über Maritain zu erhalten, der besonders den Vorwurf des Philokommunismus beleuchten sollte. Wegen der politischen Verhältnisse in Deutschland konnte dieser Artikel, falls er überhaupt abgeliefert wurde, nicht gedruckt werden. Vgl. Ritzler (A. 3) 21, A. 20. – Auch gegenüber Karl Barth wurde gelegentlich der Vorwurf der Kommunistenfreundlichkeit erhoben.
[24] Von den 61 span. Bischöfen hatten 52 unterschrieben; aus verschiedenen Gründen fehlten die Unterschriften von sieben Bischöfen. Aus grundsätzlichen Gründen hatten der Erzbischof von Tarragona, Kardinal Francesc Vidal i Barraquer, und der Bischof von Victoria sich geweigert zu unterschreiben. Als Francos Regierung ihn deswegen auswies, ging der Kardinal nach Italien ins Exil. Er starb am 13. 9. 1943 in Fribourg.
[25] Barré (A. 1) 445.
[26] Maritain an Journet, in: Correspondance, Bd. 2 (A. 4) 800 u. Register. [27] Barré (A. 1) 445.
[28] Alfredo Mendizabal, span. Jurist u. Universitätsprofessor, im Exil zunächst in Frankreich, dann in New York, übersetzte 1941 Maritains Buch „Integraler Humanismus": Maritain schrieb die Einleitung zu seinem Buch über den Span. Bürgerkrieg „Aux origines d'une tragédie".
[29] Mariano Cordovani (1883-1950), Dominikaner, seit 1936 päpstl. Haustheologe; Gegner des Faschismus u. Freund von Don Luigi Sturzo.
[30] Maritain an Journet 11. 3. 1939, in: Correspondance, Bd. 2 (A. 4) 811 f. [31] Ebd. 812.
[32] Barré (A. 1) 50-51, 57-59, 448.
[33] Ebd. 450; er hielt jedoch die Wiedereinführung solcher Maßnahmen in der Moderne für völlig verfehlt (vgl. ebd. 453 ff.). [34] Ebd. 450.
[35] Pierre-Jean de Menasce (1902-1973), studierte am Balliol College in Oxford, wurde Mitarbeiter des jüd. Weltbundes in Genf, konvertierte 1926 zur kath. Kirche u. wurde 1930 Dominikaner, 1938-1948 Prof. für Religionsgeschichte in Fribourg u. Direktor an der École pratique des hautes études in Paris; vgl. M. Dousse u. J. M. Roessli, Jean de Menasce (1902-1973) (Fribourg 1998).
[36] Barré (A. 1) 451 ff.
[37] Raïssa Maritain an Journet, in: Correspondance, Bd.2 (A. 4) 712.
[38] Barré (A. 1) 457 ff. [39] Ebd. 466 f. [40] Ebd. 475 ff.
[41] Ebd. 481. [42] Ebd. 488. [43] Ebd. 498.
[44] Maritain an Journet, in: Correspondance, Bd. 3 (A. 4) 267-268.
[45] Vgl. die Korrespondenz Maritain-Journet während der Kriegsjahre sowie den Katalogband zur Librairie de l'université de Fribourg: Walter Egloff et la L. U. F. (1934-1953), hg. v. M. Dousse u. S. Roth (Fribourg 1999) 30 ff., G. Boissard, Quelle neutralité face à l'horreur? Le courage de Charles Journet (Saint Maurice 2000) 271.
[46] Vgl. V. Conzemius, Christl. Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945, in: Schweizer Katholizismus (A.10) 412-416.
[47] Boissard (A. 45) 119 ff. [48] Ebd. 143 ff; Schweizer Katholizismus (A. 10) 662-664.
[49] Vgl. Ph. Chenaux, Charles Journet à la découverte du mystère d'Israël, in: Schweizer Katholizismus (A. 10) 377-398. [50] Boissard (A. 45) 159-160.
[51] Maritain an G. B. Montini 12. 7. 1946, in: Correspondance, Bd. 3 (A. 4) 917-920, vgl. auch P. Viotto, I Papi nella riflessione maritaniana: de Leone XIII a Giovanni XXIII, in: Galeazzi (A. 2) 1

Josip Baloban

Die katholische Kirche in Kroatien

Kroatien strebt entschlossen in die Europäische Union. Obwohl das Land 1918 mit der Gründung des Staates Jugoslawien politisch Südeuropa zugeordnet wurde, blieb es kulturell und religiös stets auf Mitteleuropa und das Mittelmeer ausgerichtet. Die Mehrheit der kroatischen Bevölkerung lehnt es heute ab, von der Europäischen Union als „westlicher Balkan" und damit als Teil Osteuropas betrachtet zu werden, verbindet sie doch mit dem Begriff „Balkan" Rückständigkeit und Unordnung, während für sie „Europa" Fortschritt, Ordnung und Kultur bedeutet. Wenn Kroatien eines hoffentlich nicht mehr allzu fernen Tages der Europäischen Union beitritt, wird die kroatische Kirche, die, der Europäischen Wertestudie des Jahres 2000 zufolge, 84,5 Prozent der Bevölkerung umfaßt, ihren Beitrag zur europäischen Integration zu leisten haben. Wie ist sie dafür gerüstet, wie ist es um sie bestellt?

Als erstes ist bei dieser Frage zu berücksichtigen, daß es der Kirche in Kroatien 45 Jahre lang nicht vergönnt war, in einer demokratischen Gesellschaft zu leben und daß sie mit einer militant atheistischen und großenteils antikirchlichen Ideologie konfrontiert war. Jahrzehntelang wurde sie bekämpft, und diese Situation brachte ihr Nachteile, aber auch Vorteile.

Nachteilig wirkte sich aus, daß die atheistische und sozialistische Ideologie eine strikte Gettoisierung der Kirche betrieb. Zu bestimmten Zeiten waren die Kirchen in einzelnen Teilrepubliken sogar staatlich organisierter Verfolgung ausgesetzt. All das führte zu einer ausgeprägten Privatisierung des Glaubens und förderte gleichzeitig eine Klerikalisierung des kirchlichen Lebens, die das Verantwortungsbewußtsein der Laien verkümmern ließ. Auch wurden die Leitgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils nur zögerlich und partiell rezipiert bzw. umgesetzt und wenig Bereitschaft zu einer Erneuerung entwickelt. Zum Vorteil gereichte es der Kirche hingegen, daß sie die Nähe zu den Menschen suchen mußte, geschwisterliche Beziehungen unterhielt, eine lebensnahe Theologie pflegte und allgemein als Raum der Freiheit wahrgenommen wurde.

Von der Gettoisierung zur Passivität nach der Wende

Dem kommunistischen Regime war es gelungen, die Kirche ins *Getto* zu drängen, d. h. ihr gesellschaftsorientiertes Handeln auf ein Mindestmaß zu reduzieren. Christen hatten zwar als Bürger dieselben Rechte wie andere, aber in Wirtschaft,

Politik und öffentlichem Leben nicht die gleichen Chancen. Die Lage der kroatischen Kirche während der Verfolgung unter dem Kommunismus und Sozialismus ist durchaus mit der Situation zu vergleichen, in der sich die Christen vor der Konstantinischen Wende befanden. Die Christen mußten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lernen, „unter allen Umständen wahrhaft Mensch zu bleiben, im Leiden die Hoffnung zu bewahren, die frohe Botschaft auch in Katakomben weiterzugeben und gegen scheinbare Sinnlosigkeit den ewigen Sinn des menschlichen Lebens nicht zu verlieren“ [1].

Die historische Wende von 1989/90 versetzte die Kirche zwar über Nacht in eine pluralistische Gesellschaft mit der Chance, die ihr aufgezwungene Gettoisierung zu überwinden, doch wurde sie von diesem Umschwung ebenso überrascht wie die kroatische Bevölkerung und die westlichen Politiker; weder in ihrem Bewußtsein noch in ihren Strukturen war sie darauf vorbereitet. In dieser Situation richtete man sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft allzu hochgespannte Erwartungen an das gesellschaftliche Wirken der Kirche und überschätzte ihren Spielraum in der Gesellschaft.

Zudem hat das Unvermögen, in der neuen Freiheit der Mehrheit der Bevölkerung einen zufriedenstellenden Lebensstandard zu sichern, zum Erhalt der passiven Mentalität beigetragen, die die kommunistische Herrschaft bei Bürgern und Christen geschaffen hatte. Kroatien hatte nach der Wende die Folgen einer mißlungenen Privatisierung der Wirtschaft sowie die Lasten des ihm aufoktroyierten Krieges mit 700 000 Flüchtlingen und Vertriebenen zu tragen. Der Verlust sozialer Sicherheit, steigende Arbeitslosigkeit, hohe Preise und Zinsen und das derzeitige Drängen des Weltwährungsfonds zu übereilten Reformen verfestigen den Eindruck, die Wirtschaftsreform werde auf Kosten der schwachen Bürger durchgeführt, so daß sich viele als „Wendeverlierer“ empfinden und zur Kommunismusnostalgie neigen.

Zukunftsträchtige Investitionen von ausländischen Unternehmern, die geduldig auf späteren Profit warten, blieben weitgehend aus, und die spezifische Armut, die ost(mittel)europäische Länder zu Beginn des dritten Jahrtausends erleben, läßt einen nicht unerheblichen Teil der Bevölkerung dem Kommunismus nachtrauern und an einem Autoritarismus festhalten, der „von oben“, von der Regierung/Partei bzw. der Kirche Sicherheit und Ordnung erwartet und sich darum gern Autoritäten unterordnet.

Die Kommunismusnostalgie ist auf eine komplexe Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen zurückzuführen und von Land zu Land unterschiedlich stark ausgeprägt. Von den Kroaten erklärten bei einer Umfrage 38 Prozent, von den Slowenen nur 28 Prozent, von den Ungarn aber 47 Prozent und von den Ukrainern sogar 63 Prozent, die Menschen seien im Kommunismus am glücklichsten und nach der Wende am unglücklichsten gewesen [2]. Ebenso verschieden ist auch die Neigung zum Autoritarismus. Während ihm in Polen 69 Prozent der Gesamtbe-

völkerung zugerechnet werden können, sind es in Kroatien nur 39 Prozent (in der ehemaligen DDR 33 Prozent). Auch unter den Kirchenmitgliedern Kroatiens sind die Nichtautoritären mit 63 Prozent (Ostdeutschland: 62 Prozent) in der Mehrheit. Beide Trends, die Kommunismusnostalgie und der Autoritarismus, erklären sich aus der zunehmenden Armut, den geringen Arbeitsmarktkapazitäten sowie dem unzureichenden sozialen Netz, und offensichtlich wirken sie beide hemmend: In der Gesellschaft erschweren sie die Entfaltung von ehrenamtlicher Tätigkeit und von Nichtregierungsorganisationen, in der Kirche die Anwendung des synodalen Prinzips sowie die Entwicklung eines stärkeren sozialen Engagements in Pfarreien, kirchlichen Verbänden und gesellschaftlichen Organisationen.

Das gefährdete Vertrauen in die Kirche

Aufgrund ihrer Rolle in der älteren und jüngeren Geschichte des kroatischen Volkes genießt die Kirche immer noch ein hohes Maß an Ansehen und Glaubwürdigkeit, doch wird sie auch mehr und mehr auf den Prüfstand gestellt. In einer Untersuchung von 1997 bekundeten nicht weniger als 85 Prozent der Befragten Vertrauen in die Kirche – unverhältnismäßig mehr als in die Gewerkschaften (24 Prozent), das Parlament (20 Prozent) und die Medien (15 Prozent)[3]; doch ging diese Zahl bereits zwei Jahre später auf 59,7 Prozent zurück[4]. Diese beiden Umfragen dokumentieren wohl einen Ansehens- und vermutlich auch Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche sowie die Tendenz zu einer gewissen Distanz oder Indifferenz ihr gegenüber. Äußerten im Jahr 1997 nur 3,8 Prozent kein und bloß 11,1 Prozent wenig Vertrauen in die Kirche, so waren es 1999 bereits 7,4 bzw. 29,8 Prozent. Der Abwärtstrend, der auch im Hinblick auf das einst angesehene Militär, die Schule und die Polizei zu beobachten ist, entspricht einem gesamtgesellschaftlichen und politischen Wandel, der mit einem raschen und allgemeinen Vertrauensschwund gegenüber allen Institutionen einhergeht. Allem Anschein nach fühlen sich die kroatischen Bürger von allen Institutionen, im Inland wie im Ausland, im Stich gelassen.

Wie schnell das Vertrauen durch unerfüllte Erwartungen schwinden kann, zeigen die Einstellungen der Kroaten zur EU. Vertrauten im Jahr 1997 noch 43,7 Prozent von ihnen der EU und ihren Institutionen, so sank diese Zahl im Jahr 1999 auf 37,7 und ein Jahr später auf 22,1 Prozent. Viele Menschen, die „in der Wendezeit euphorisch auf Veränderungen hofften, sind heute frustriert, weil sie nicht nur unrealistische Erwartungen an die neue Gesellschaft hatten, sondern auch der Rechtsstaat mit einem Gerechtigkeitsstaat verwechselt wurde ...; weil sich viele vom Westen als Konsumenten benutzt fühlen und Europäer zweiter Klasse sind.“[5]

Die Kirche kann das Vertrauenskapital, das sie in ihrer langen Geschichte, besonders in der Zeit des Kommunismus, erworben hat, leicht und schnell verspie-

len, wenn sie weiterhin zu introvertiert lebt und handelt, wenn sie die pluralistische Öffentlichkeit nicht ernst nimmt, in ihrer Pastoral nur theoretische statt praxisnahe Optionen für die Armen entwickelt und das eigene öffentliche Wirken auf die Verteidigung der christlichen Moral reduziert. Bezeichnend ist das 1996 mit einer Starthilfe des deutschen bischöflichen Hilfswerks „Renovabis" gegründete Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche in Zagreb. Dieses Zentrum, das sich um eine entgettoisierte Position der Kirche in der kroatischen Gesellschaft und um eine Sensibilisierung der Christen für soziale Probleme und drängende Fragen der Zivilgesellschaft bemüht und bereits mehrere Veröffentlichungen vorgelegt hat, wurde mit seinen Initiativen und Projekten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit weit mehr beachtet und begleitet als in der kirchlichen.

Doch die Gesellschaft verändert sich schnell, und die kroatische Kirche muß sich – wie die Kirchen in den anderen Transformationsländern – darüber klar werden, welche Position sie in einer pluralistischen und weithin säkularen Gesellschaft einnehmen bzw. sich erarbeiten will. Nachdem sie beinahe ein halbes Jahrhundert lang im Getto gelebt hat, muß sie gleichzeitig an ihrer inneren Erneuerung und an einer markanten Präsenz in der Gesellschaft arbeiten. Letzteres bedeutet, daß sie neue Aufgaben übernehmen muß. Dies aber setzt voraus, daß sie sich von dem Ziel, einen „modus vivendi" zu suchen, verabschiedet und aus ihrem beschränkten Existenzraum heraustritt. Sie sollte die während des Kommunismus gesammelten Erfahrungen geduldig auswerten, im entstandenen Pluralismus eher eine Chance als einen Feind sehen, den Wandel der sozialistischen Mentalität unterstützen, die Rezeption des Konzils voranbringen, die theologische Ausbildung ernsthafter und pluralistischer betreiben, sich mit der belasteten Frage des Nationalismus auseinandersetzen, aktiv Versöhnung mitgestalten und Frieden stiften. Die Kirche muß Anwältin der Transzendenz des Menschen und Vermittlerin von Lebenssinn bleiben und durch ihre Mitglieder stärker in der Gesellschaft und ihren Medien präsent werden.

Die Kirche muß also rechtzeitig ihre kritisch-prophetische Stimme gegen soziale Ungerechtigkeit erheben, aber gleichzeitig auch soziale Kräfte entwickeln, um Einfluß auf die politische und wirtschaftliche Entwicklung zu nehmen. Diese gesellschaftliche Präsenz wird nur dann wirksam und glaubwürdig, wenn die Kirche das Sendungsbewußtsein der Laien in Politik, Wirtschaft, Erziehungs- und Bildungswesen, Kultur und Wissenschaft fördert und unterstützt. Sie muß auch erkennen, daß sie einen Nachholbedarf an Dialog mit der modernen Kultur hat.

Kroatien braucht, wie andere Reformländer Ost(mittel)europas auch, einen Bewußtseinswandel im Hinblick auf die Prinzipien des Zusammenlebens. Wie ist es um die Bereitschaft bestellt, sich für sozial Schwache einzusetzen? Nach einer Umfrage sind zu einem sozialen Engagement für Familienangehörige 79 Prozent ohne Einschränkung und 19 Prozent bedingt bereit. 15,3 Prozent erklären sich ohne Einschränkung und 21,5 Prozent bedingt bereit, etwas für Mitmenschen in ihrer Ge-

meinde zu tun, und zur Hilfe für Kranke und Pflegebedürftige sind 21,5 Prozent ohne Einschränkung und 56,4 Prozent bedingt bereit. Am niedrigsten ist mit 5,5 bzw. 26,1 Prozent die Bereitschaft, sich für Einwanderer einzusetzen[6]. Diese Daten sprechen durchaus für den guten Willen, etwas für die Probleme und Bedürfnisse einzelner Personengruppen in der eigenen Gesellschaft zu tun und deren Lebensbedingungen zu verbessern. Nur fehlt es weitgehend an der Umsetzung in die Tat. Die Unterentwicklung des sozialen Engagements in Kroatien ist wahrscheinlich auf die fehlende Tradition ehrenamtlicher Tätigkeit der Christen zurückzuführen. Nur etwa zehn Prozent der Befragten sind Mitglieder von Organisationen, die sich um Alte, Arme, Kranke, Behinderte oder Arbeitslose kümmern, oder sind bei freiwilligen Wohlfahrtsorganisationen und Umweltschutzverbänden engagiert; nur fünf bis sieben Prozent sind ehrenamtlich tätig. So muß man eine Diskrepanz zwischen hoher sozialer Sensibilität und niedrigem sozialkaritativem Engagement feststellen.

Ehrenamt und Zivilgesellschaft

Die Zukunft der Kirche in Kroatien und ihre angemessene Position in der kroatischen Gesellschaft sind aber ohne Ehrenamt nur schwer denkbar. So wird das Ehrenamt zum pastoralen Imperativ, insbesondere auf Pfarrebene, unterstützt von übergreifenden kirchlichen Strukturen. Kann die Entwicklung der Zivilgesellschaft, d. h. jener Institutionen und Erscheinungen des organisierten öffentlichen Lebens, die auf der Grundlage von Freiwilligkeit aufgebaut sind und sich gegenseitig ergänzen, dies fördern? Die meisten Autoren sind sich darin einig, daß der Kirche in der Zivilgesellschaft eine besondere Rolle zukommt und daß sie im Grunde ohne Kirche gar nicht bestehen kann. Die Christen und die kirchlichen Verantwortungsträger müssen aber auch davon ausgehen, daß sich die Kirche und ihr Handeln in der Zivilgesellschaft verändern wird. Darum gilt die Maxime: „Zustimmung zum politischen Engagement der Bürger und eine gesunde Distanz zu den konkreten Parteien bestimmen die Handlungslinie der Kirchen."[7] Christliche Elemente, die für die Zivilgesellschaft bedeutsam sein können, sind: Menschenwürde, der Gesellschaftsbezug jedes einzelnen, das Subsidiaritätsprinzip und das Prinzip der Solidarität.

Freilich muß die kroatische Kirche auch folgende Gefahr sehen: Während in den westlichen Demokratien bereits seit Jahrzehnten zahlreiche, materiell unabhängige Organisationen bestehen, sind die Nichtregierungsorganisationen in den Transformationsländern in hohem Maß auf die Finanzierung oder Teilfinanzierung durch den Staat angewiesen. In diesem Fall aber handelt es sich weithin um staatlich gelenkte Politik, die nicht unabhängig ist und sich unter Umständen stärker an den Interessen der Mächtigen und der Administration als denen der einzelnen Bürger orientiert. Wenn die Zivilgesellschaft ihre Autonomie und

Unabhängigkeit verliert, weil sie ohne Hilfe des Staates nicht existieren kann, wird sie, wie Irena Lipowicz zu Recht betont, „in gewissem Maße ‚gekauft'".

Da für die Entfaltung einer Zivilgesellschaft der Mittelstand unentbehrlich ist, befindet sich die kroatische Gesellschaft in einer prekären Situation. Mit den Fähigkeiten, dem Wissen und der Einsatzbereitschaft dieser Menschen kann man im öffentlichen Leben viel erreichen. Da jedoch der Mittelstand zu einer kleinen Herde geworden ist und es die Tradition der ehrenamtlichen Tätigkeit nicht gibt, hat es die Kirche derzeit schwer, einen entscheidenden Beitrag zur Zivilgesellschaft zu leisten. Noch schärfer beurteilt M. Valkovic die Lage, wenn er schreibt, die Kirche in Kroatien sei „wenig für das Leben in der ‚Zivilgesellschaft' vorbereitet, was ein Ausdruck der allgemeinen Situation in der kroatischen Gesellschaft ist. Dies wird am besten erkennbar an den wenig gebildeten Laien in der Kirche und an deren Desinteresse und Passivität."[8]

Die Kirche wird sich in Kroatien wie auch in den anderen ost(mittel)europäischen Ländern schnell an die neue demokratische Situation gewöhnen müssen – nicht so sehr deshalb, weil es um ihr Überleben geht, sondern damit sie eine ihr gemäße konstruktive und heilsame Rolle übernehmen kann. Sie wird in Zukunft noch stärker als bisher gefordert sein und von der Öffentlichkeit kritisch beobachtet werden. Dabei wird man sie beim Wort nehmen und weniger an ihren theoretischen Prinzipien als an ihren konkreten Taten und Beiträgen in verschiedenen Bereichen messen. Sie darf sich nicht auf die traditionelle Rolle einer moralischen Mahnerin beschränken, sondern muß sich für das Gemeinwohl der Menschen einsetzen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Máté-Tóth u. P. Mikluščák, Nicht wie Milch u. Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas, in: Gott nach dem Kommunismus, hg. v. P. M. Zulehner, M. Tomka u. N. Toš (Wien 2000) 73.

[2] M. Tomka u. P. M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, in: Gott nach dem Kommunismus (A. 1).

[3] S. Baloban u. I. Rimac, Povjerenje u institucije u Hrvatskoj (Vertrauen in die Institutionen in Kroatien), in: Bogoslovska smotra 68 (1998) 663-672.

[4] J. Baloban u. G. Crpic, Odredjeni aspekti crkvenosti (Einzelne Aspekte der Kirchlichkeit), in: Bogoslovska smotra 70 (2000) 257-290.

[5] J. M. Schnarrer, Reformdemokratien u. Europa. Wirtschaftlich-politische Aspekte aufgrund des Wandels von Systemen u. Mentalitäten, in: Wirtschaftlich-soziale Herausforderungen in den Reformländern, hg. v. S. Baloban (Zagreb 2001) 51.

[6] J. Baloban, G. Crpic u. I. Rimac, Pregled postotaka i aritmetickih sredina (M), Europsko istrazivanje vrednota – EVS 1999, in: Bogoslovska smotra 70 (2000) 191-232.

[7] I. Lipowicz, Christentum u. Zivilgesellschaft im zusammenwachsenden Europa, in: Wende-Zeit: Wie Christen Europa verändern, hg. v. W. Grycz u. J. Oeldemann (Rieden 1999) 97-112.

[8] M. Valkovic, Civilno drustvo – izazov za drzavu i Crkvu (Zivilgesellschaft – Herausforderung für Staat und Kirche), in: Izazovi civilnog drustva u Hrvatkoj (Herausforderung der Zivilgesellschaft in Kroatien), hg. v. S. Baloban (Zagreb 2000) 31-89.

Paul Konrad Kurz

Unsere Rede von Gott

Veränderungen des Bewußtseins – Veränderungen der Sprache

Über Jahrhunderte war Gott in unserer Sprache zu Hause. Sprache ist die pulsierende Mitte einer Kultur. Was die Sprache ausspricht, wird öffentlich. Sprache prägt das Bewußtsein. Die gesprochene und die geschriebene Sprache verbindet die Menschen einer Nation. Wen die Sprache mitteilt, der ist gegenwärtig. Wen die Sprache ausläßt, der verschwindet. Sprache ist Ausdruck, Mitteilung, Nachricht; Ausdruck des Verstehens, Mitteilung an einen Gesprächspartner, Nachricht von einem Geschehen, auch von einem Verhalten. Sprache spricht aus, erklärt, wertet.

Über viele Generationen diente „Gott" als Erklärungsgrund der Welt. In der Hierarchie der Werte besetzte er den obersten Gipfel. Er war auf keiner Ebene ausgeklammert, ausgeschlossen, vergessen. Gott gehörte zur Kultur, zum Weltverständnis, zur politischen Geschichte, zu Familie und Volk, zum Selbstverständnis. Die Vorstellung eines Schöpfergottes, eines Helfer- und Richtergottes war denkerisch nicht an den Rand gedrängt. Nicht nur Pfarrer und Theologen, auch Mütter und Väter, Lehrer und Erzieher sprachen von Gott. Sie sprachen von Gott so, daß Kinder ihm vertrauten, Jugendliche ihn nicht nach den ersten Pubertätserfahrungen abstießen, daß ihn junge Menschen als Elternerbe und gesellschaftliche Mitgift ins Erwachsenenalter mitnahmen. Der familiäre Clan, Verwandte und Bekannte lebten im Bezugsfeld Religion. Das Bekenntnis zu Religion und das zu Gott waren identisch. Brauchtum und Denken überlieferten den Allmächtigen. Geachtet, gefürchtet, verehrt, gehörte der Schöpfer der Welt zur persönlichen Lebensgeschichte.

Der Sonntag war als Tag des Herrn auch der Tag der Menschen. Noch markierte nicht das Wochenende die Woche, nicht die Urlaubszeit das Jahr. Die Gliederung der Zeit war auf Heilige Zeiten ausgerichtet. Der Raum, in dem die Menschen wohnten, war noch nicht in Ballungsräume und Naturreservate eingeteilt, nicht zuerst auf Verkehrswege ausgerichtet. Technik und Wirtschaft hatten nicht ihren allmächtigen Rang. Machbarkeit beherrschte noch nicht das Denken der Politiker und der Wähler.

Schwund des agrarischen Bewußtseins

Heute kann schon ein Schüler die Welt ohne Gott erklären. Im Verlauf von wenig mehr als 100 Jahren sind die agrarische Welt und das agrarische Bewußtsein aus den Köpfen der meisten Zeitgenossen geschwunden. Heute reicht die technifizierte Welt bis ins Dorf. Von Regen und Dürre, von segensreichen Ernten im eigenen Landstrich hängt das Überleben der Bevölkerung nicht mehr ab. Lebensmittel werden produziert, haltbar gemacht, fabrikmäßig gelagert. Abgeholt werden sie von Verbrauchern im Supermarkt. Produktion und Konsum, Einkommen und Lebensstandard bestimmen das Bewußtsein, Herstellung, Angebot und Verkauf den Markt. Geschwunden ist die durch Jahreszeiten, Wachstum, Wettereinflüsse, Ernte erfahrene Welt. Fällt die Ernte eines Industrielandes in einem Sommer karger aus, freuen sich die Weizenfarmer in den USA. Der Verbraucher in einem Industriestaat spürt keine nachteiligen Folgen. Er leidet nicht Hunger. Er wird sich nicht einschränken. Er muß nicht ängstlich auf die Ernte des nächsten Jahres warten.

Der in biblischer Frühzeit nomadisch, später agrarisch erfahrene Gott ist in der Industriegesellschaft nicht mehr erfahrbar und auch nur schwer vorstellbar. Die Organisation der technischen Welt bezieht Gott nicht ein. Auf technische Produktion sind die biblischen Bilder ihrerseits nicht geeicht. Dennoch ist auch in der technischen Gesellschaft ein Verhältnis der Menschen zur Natur möglich, sogar nötig. Wenn Christen nicht nur sonntags an Gottes Schöpfung glaubten, hätte das politische Folgen. In Gesellschaften, in denen Produktion und Profitmaximierung vorrangig sind, verhalten sich die Menschen de facto als Gegner des in seiner Schöpfung gegenwärtigen Gottes.

Die Beziehungen der Menschen zur Religion haben sich verändert

Wie das öffentliche, so hat sich auch das individuelle Bewußtsein in wenigen Generationen folgenschwer verändert. Das naturwissenschaftliche Weltbild, wirtschaftliches Denken, Ansprüche auf Lebensstandard, Wertvorstellungen und öffentliche Rede beeinflußten das Verhalten und die Beziehung der Menschen zu Religion nachhaltig. Das Überleben hängt nicht mehr von der lokalen Ernte ab, die Lebenserwartung im Alter nicht mehr von der Familie, sondern von Rentenzahlungen. Nicht das Überleben in der agrarischen Gesellschaft wird gesucht, sondern ein langes Leben in Freiheit und Wohlstand. Die Arbeit „im Schweiße des Angesichts" ist zur Arbeit im Streß geworden. Kritisches und fragendes Denken besetzen das Bewußtsein. Unsere Abhängigkeiten sind andere geworden. Die Anbindung an den Schöpfer als Erhalter ist kaum mehr erfahrbar, die Beziehung zum Vatergott nicht mehr patriarchal vorgebildet. Sie ist offener geworden,

weniger eindeutig, von Anfragen durchsetzt. Der Gott, der zahlreiche Nachkommen versprach, war mit dem auf Nachkommen bedachten biblischen Mann verbunden. Die biblischen Zusagen von Milch und Weizen versprachen fruchtbare Täler. Die Offenbarungen kamen aus der Wüste, nicht aus der Stadt, aus dem Ungeschützten, nicht aus dem Versicherten.

Innerhalb weniger Generationen verwandelte sich mit den veränderten Verhältnissen das Bewußtsein der Menschen. Heute muß niemand mehr an Gott denken, wenn er die Welt erklärt. Der Schöpferglaube gehört nicht zum naturwissenschaftlichen Erklärungsgrund. Verstehen und Interessen sind anders ausgerichtet. Wohin einer blickt, Gott tritt nicht ins Bild. Wohin einer denkt, der Unendliche erscheint nicht.

Die Offenbarung war in eine Überlebensgesellschaft gesprochen

Die altjüdischen Verheißungen und die jesuanische Rede richteten sich an Arme. Nomaden, später Bauern, Handwerker, Tagelöhner mußten täglich um Wasser, um Brot und Früchte besorgt sein. Die Naturabhängigen baten den Herrn der Natur um die guten Gaben. Sie erfuhren ihre Abhängigkeit täglich. Das Weltbild von Sonne, Mond und Sternen gehörte zum Naturerleben. Wir kennen weder eine solche Abhängigkeit, noch den Sternenhimmel über der Wüste, auch nicht die einsame meditative Stille. Die biblische Offenbarung war in eine Überlebensgesellschaft gesprochen. Väter und Söhne mit großen Namen empfingen sie. Die Gottesvorstellung wurde in der Familie, im Stamm weitergegeben. Sie bestimmte die Identität der einzelnen und des Volkes. Wir sind Bürger einer eher anonymen Massen- und Wohlstandsgesellschaft. Wer zum Einkauf rasch am Supermarkt vorfährt, den bedrängt kaum die Bitte ums tägliche Brot. Auch er hat Bedürfnisse, aber sie erinnern ihn nicht an Gott.

So haben wir Verstehensschwierigkeiten, wenn wir die Offenbarungszeugnisse der in Natur und Armut eingebundenen Menschen hören. Ihre Betroffenheit ist nicht die unsere. Wir kennen ihre Sorge um Landnahme und Wasserstellen nicht. Wenig interessiert den aufgeklärten Bürger ihre Hinneigung zu Baalskult und Ascheren. Fruchtbarkeitsgötter und -göttinnen beschäftigen unser Bewußtsein nicht. Unsere Vergötzungen sind anderer Art. Aber wir würden sie so nicht nennen, zumindest nicht öffentlich. In unsere Lebensverhältnisse dringen bedeutsame Sorgen und Bedürfnisse der biblischen Menschen nicht ein. Unsere Lebens- und Städtebilder, unsere Arbeits- und Freizeitbilder, die neuen Kultbilder und die Katastrophenbilder haben wenig gemein mit den ihren. Die durch Generationen mündlich überlieferte Offenbarung war an Nomaden und bäuerliche Menschen mit Überlebenssorgen gerichtet. Ihre Nähe zu Nachbarn, zu Tieren und Pflanzen war konkret, die Bedürfnisse waren überschaubar. Auch als die Überlieferungen

niedergeschrieben wurden, überlagerten abstrakte Vorgänge das Leben nicht, moderne Anonymität erniedrigte keinen.

An agrarisch lebende Menschen erging auch die jesuanische Rede. Wenn Jesus Sämanns- und Wachstumsbilder für das Reich Gottes gebrauchte, waren sie jedem Zuhörer verständlich. Die kargen Höhen wurden von Hirten geweidet, das kultivierte Land von Bauern bestellt. Bäume wurden in Gärten gehegt, See und Fluß von Fischern genutzt. Allgegenwärtig war die Sorge um Wasser, nicht Wasserverschmutzung. Von Quellen, nicht von Staudämmen war die Rede. Getreide, Öl und Wein wurden in ihrem Wachsen, ihrer Verarbeitung, ihrer Aufbewahrung sinnlich erfahren. Was reifte, ernteten die Hände. Die „Früchte der menschlichen Arbeit" wurden von Hausgefährten in Gefäße gefaßt, im Haus gelagert, sparsam verbraucht.

Veränderte Verhältnisse verändern Bewußtsein und Sprache

Wenn sich die Beziehungen zur Wirklichkeit ändern, ändert sich das Denken, mit dem Denken die Sprache, mit der Sprache die Beziehung zu Gott. Der biblische Gott wurde in einer patriarchalen Gesellschaft geoffenbart. Wir leben in Formen (fast) gleichberechtigter Partnerschaft. Statt in Großfamilien mit ihrem Lebensschutz und ihrer sozialen Kontrolle leben wir in Klein- und Kleinstfamilien. Aus seßhaften Familien wurden mobile, schließlich Partnerschaften auf Zeit, von Familien losgelöste Singles.

Die Beispielrede vom guten Hausvater ist im Alten wie Neuen Testament ein soziales Grundbild mit Ausstrahlung auf die Gottesvorstellung. Was vermag die Rede, wenn es diesen Hausvater nicht mehr gibt und er gar nicht mehr vermißt wird? Was vermag die Rede von einem Haus, wenn der Stadtmensch sich in Mietwohnungen eingerichtet hat und Wohnungen nach Bedarf wechselt? Was sagt die Rede vom Vater, wenn Männer gar nicht mehr Väter sein wollen, manche nicht einmal Erzeuger, wenn der Single als Aufstiegstyp propagiert wird, der Unabhängigkeitsmensch das sozial erstrebenswerte Muster vorstellt? Veränderte Lebensformen und Lebensbilder verändern alle Beziehungen, auch die zu Gott.

Unser Bewußtsein ist von dem in der Bibel berichteten in vielem getrennt. Wo maschinell, gar computergesteuert produziert wird, geht „die Frucht der menschlichen Arbeit" nicht mehr aus den Händen hervor. Die Arbeitsformen haben das Leben anders strukturiert, das Verhalten verändert.

Auch für Menschen, die am Sonntag in die Kirche gehen, sind Versicherungen wichtiger als der (zu Recht gesprochene) Wettersegen. Nicht nur, wo der Boden karg ist, wird er chemisch gedüngt, sondern auch, wo höhere Wachstumserträge erzielt werden sollen. Der Mensch kann Fruchtbarkeit steuern. Unkraut wird weder dem Acker noch einem bösen Feind überlassen. Saatgutreinigung scheidet

unerwünschte Keime aus, Herbizide und Pestizide hindern ungewolltes Wachstum. Die Vorstellung von einem bösen Feind, der über Nacht kommt und Unkraut auf den Acker sät, käme heute niemand in den Sinn. Daß die Böden industriell durch Abwässer vergiftet, von überdüngenden Landwirten geschädigt werden, war zu biblischer Zeit nicht denkbar. Die Feinde des Bodens sind wir selbst, die Vergifter, manchmal sogar Vernichter von Nahrung auch. Für die Ausbreitung von Wüsten, die Verschmutzung und Austrocknung der Flüsse, sogar für Klimaveränderung sind vorab Menschen verantwortlich. Die Verantwortung gegenüber der Natur, auch für Wasser und Luft, ist politisch geworden.

Andere Mühen des Überlebens

Die Mühen des Überlebens haben andere Formen angenommen. Für die meisten Menschen geht es nicht um den Laib Brot für morgen, sondern um den Erhalt der Lebensenergie, des Arbeitsplatzes, der Lebensfreude, um die Fähigkeit der Zustimmung zum Leben. Die kommunal differenzierte, politisch komplexe Organisation der Gesellschaft wäre biblischen Menschen nicht vorstellbar gewesen. Organisierte Solidarität ist etwas anderes als empfohlene Nächstenliebe. Mitverantwortung für Menschen der „Dritten Welt" ist mehr als Nachbarschaftshilfe. Viele Zeitgenossen verhalten sich nicht weniger moralisch noch weniger sozial als frühere Generationen. Aber Moral und Sozialität stellen andere Ansprüche. Manche pastorale Amtsträger neigen dazu, den Menschen fortwährend Fehlleistungen ins Schuldbuch zu schreiben. Aber viele Bürger brauchen mehr Ermutigung zum Leben als Anprangerung ihrer Schuld. Nicht alle können die von Kirche und Gesellschaft verlangten Leistungen erbringen. Die moralischen Verpflichtungen sind nicht jedem erfüllbar. Müssen sie dann aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden? Welchen Gott sollen Ausgeschlossene ehren?

Weil Arbeitsformen, Arbeitsanspruch, Freizeitmöglichkeiten und Verhalten mit Bewußtsein zu tun haben, haben sie auch mit Gott zu tun. Welches Menschenbild kann und will ein Prediger voraussetzen? Wie wird Gott von der Gemeinde angerufen? Unter welchen Bildern, mit welchen Bedürfnissen suchen Menschen Gott? Ist ihr persönlicher Gott der gleiche wie der kirchliche – oder decken sich ihre Gestalten nur in Teilaspekten? Wie denken Pfarrer, wie Gemeindeglieder („Laien"), wie Randständige, wie Intellektuelle von Gott? Unter welchen Voraussetzungen tritt unser Bewußtsein in Beziehung zu ihm? Was erwarten wir von Gott? Wo möchten wir ihm begegnen? Wo kommen wir ohne ihn aus? Wie gewinnt die Botschaft in unserem gesellschaftlichen Kontext Sprache? Wie kommt der sakrale Gott in die säkulare Welt? Betroffen werden wir erst, wenn wir in der Rede von Gott unsere Existenz erkennen.

Der Überlebenskampf eine Gottesgabe?

Von den Nöten des Überlebens berichten schon die ersten Seiten der Bibel. Gott, als Schöpfer vorgestellt, wird nach der Sündenfallgeschichte eindringlich als Bestrafer der Streit- und Schuldmenschen vorgestellt. In das Leben der Menschen tritt nach der Vertreibung aus dem Paradies die Selbstbehauptung, eine Aggressivität, die Mord nicht ausschließt. Die Überlebensgeschichte verlangt Lebenskampf. Dieser hat sich im Verlauf der Geschichte verlagert. Die Orte, Ursachen und Bedingungen der Auseinandersetzungen haben sich verändert. Menschen erklären, weil sie sich bedroht fühlen, andere zu Feinden. Sie kämpfen im zivilen Leben, bis sie ihren sozialen Rang markiert haben. Heute erfahren viele den Leistungsdruck als Überlebensdruck. Wer als Kranker unter Gesunden, als Schwacher unter Einkommensstarken leben muß, nagt (Glaube vorausgesetzt) an einer anderen Gottesvorstellung als ein Ingenieur, ein Beamter, ein Direktor. Wie fern bleibt dem Einkommensgesicherten die Erfahrung des Armseins? Kann er die biblische Botschaft an Arme verstehen? Nur, wenn er zur Kompassion, zum Mitleiden fähig ist, wenn Kompassion ihn durchdringt, wenn aus seinem Erkennen Handeln folgt. Doch auch der sozial Abgesicherte erleidet Existenzangst: Ängste des Scheiterns, Angst, daß er die geforderte Leistung nicht erbringen, seinen Standard nicht halten kann, Angst, daß er den inneren Frieden, die persönliche Freiheit, die Beziehung zu seinem Partner, das erwartete soziale Prestige nicht findet; Konkurrenzangst, Leistungsangst, Angst vor Krankheit und Versagen, Sterbeangst sind Armutserfahrungen. In vieler Hinsicht ist auch die moderne Gesellschaft eine Überlebensgesellschaft.

Ist der Überlebenskampf eine Gabe oder Zumutung des Schöpfers? Ist er eine Folge der menschlichen Natur oder der gesellschaftlichen Verhältnisse? Die in den biblischen Geschichten geschilderte Aggressivität stellt Fragen. Waren die Lebensumstände zu allen Zeiten so, daß Sanftmut zum Überleben nicht ausreichte, daß die Menschen ohne Selbstbehauptung nicht auskamen? Jesus hat entschiedene Gegenreden zu aggressivem Handeln ausgesprochen. Sein Gebot des Verzeihens und der Achtsamkeit für den Nächsten widerspricht jeder ausgeübten Aggressivität. Aber wie weit kann persönliches Verhalten ein politisches Muster abgeben? Ist die jesuanische Botschaft nur von einzelnen und durch geformte Gruppen realisierbar?

Das Gesetz Christi als Gottesbegegnung

Wo begegnet in dieser von den Menschen weiter gestalteten Schöpfungswelt Gott den Menschen? Wo sind Einlaßtore für Jesu Rede, wo Fenster für seine Gestalt? Wie kann in der Industriegesellschaft der Geist Christi erfahren werden? Welchen

Blick, welches Bewußtsein muß einer dafür entwickeln? Welche Beziehung muß er dem Konkurrenten, dem Überlegenen, dem Listigen zugestehen? Welche Nähe dem Kranken, dem Schwachen, dem Armen einräumen?

In biblischer Zeit schärfte die *Tora,* das durch Moses gegegebene Gesetz, das Bewußtsein der Menschen von Gott und ihrem Nächsten. Wer sich an die Gebote hielt, verband sich mit dem Bundesgott, auch mit seinem Volk. Jahwe wurde gegenwärtig im individuellen und kollektiven Verhalten. Glaube drückte sich im Tun aus. Israels Gott war nicht nur einer, der Segen verhieß, sondern auch einer, der Gesetze erließ. Der moderne Mensch hat jenes Bewußtsein für das Göttliche in den mosaischen Zehn Geboten weithin verloren. Seine aufgeklärte Vernunft spricht ihm Selbstbestimmung zu und begründet seine Moral.

Jesus verlangte von den Seinen mehr als formale Einhaltung der Gebote. Sie sollten den Geist des Gesetzes verwirklichen. Sie sollten Gottesliebe mit achtsamer Nächstenliebe verbinden, Aggressivität und Gleichgültigkeit gegenüber dem Nächsten ablegen. Ihr Gesinntsein sollte in Offenheit für den Nächsten und für Gott sichtbar werden.

Die christlichen Völker haben sich von der Aggressivität der Menschheitsgeschichte nur selten befreit. Das Liebesgebot hinterließ in ihrer Geschichte nur geringe Spuren. Die historische Kenntnis der Kämpfe, Kriege und kollektiven Morde löste in der Moderne Zweifel an der Christlichkeit der Christen aus, Zweifel auch an der fürsorglichen Nähe Gottes. Die Auschwitzfrage als Theodizeefrage konnte weder von Juden noch von Christen befriedigend beantwortet werden. Ist Gott den sich autonom deklarierenden modernen Menschen im Verlauf ihrer Geschichte fremder geworden? Hat er sich von den Mächtigen zum Schaden der Opfer distanziert? Im 20. Jahrhundert mahnten Päpste wiederholt zum Frieden. Hätten sie die Friedensgegner direkter benennen müssen? Ist gegenüber der Aggressivität der Völker politische Vernunft wichtiger, effizienter als das Glaubensbekenntnis? Heute wissen wir, daß kein religiöser Glaube sich von politischer Vernunft trennen darf.

Moderne Erfahrungen registrieren nicht nur Verluste

Die Aufrechnung der Aggressivität an die Adresse des Gottes der Geschichte ist die alte Nörgelfrage (siehe Mephisto). Gottes Frage an uns ist die Glaubensfrage. „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht", warnten die jüdischen Propheten. Angestrengt fragen Glaubende in der industriellen Welt, welche Beziehung sie zu Gott aufnehmen können, welche Präsenz Gott für sie haben kann. Einst glaubten Christen, daß er ihre monarchische Gesellschaft bejahe. Heute fragen Bürger, ob er die demokratische bejaht. Oder hält er zu unseren politischen Entscheidungen gleichen Abstand? Welche Beziehung sind demokratische Christen bereit, zur Gesellschaft einzugehen?

Unsere Erfahrungen sind anders ausgerichtet als die biblischen, auch anders als die der Zeit eines mittelalterlichen Reiches oder eines barocken Staates. Blockiert modernes Wissen biblisches Bewußtsein? Richten sich moderne Selbstbehauptung und moderne Besitzstände gegen die Botschaft des Evangeliums? Ist uns die Glaubensfähigkeit beträchtlich geschwunden? Dennoch erlitten unsere Erfahrungen nicht nur Schwund. Sie entwickelten sich auf unterschiedlichen Ebenen differenzierter, eindringlicher, selbstbewußter und dubewußter. Auch unsere Geschichten verweisen auf den Glauben an das Leben. Auch unsere Erfahrungen können die Nähe Gottes bekunden. Auch unsere Bilder können Beziehungen zu ihm zeigen. Sie sind zu entdecken. Man muß für sie eine Sprache suchen, ihnen Ausdruck verleihen. Viele Zeitgenossen sind sensibel für den Geist Gottes. Viele suchen die Sicht auf Gott und den Frieden mit ihm. Viele erkennen die unüberholbare Bedeutung der jesuanischen Botschaft. Die Menschwerdung des Sohnes des Vatergottes bleibt das singulär herausragende Ereignis der Menschheitsgeschichte. Nicht wenige glauben an die Präsenz des österlichen Christus und seines Pfingstgeistes.

In den christlichen Gemeinden gibt es soziale Dienste für Arme, Kranke, Alte, für Asylsuchende und Obdachlose. Frauen und Männer der Hospizbewegung begleiten Sterbende. Christen setzen sich für Menschen in der „Dritten Welt" ein, für die Freilassung von Gefangenen. Nicht nur in kultischen, auch in sozialen Diensten kommt jesuanische Präsenz zum Vorschein. Glaubensseminare sprechen eine Sprache, die die Botschaft nicht in Truhen von gestern sperrt. Der inspirierende Geist wirkt Verstehen, Mut, innere Freiheit, Frieden. Er weht, nicht nur, wo er wehen will, sondern wo er wehen kann. An sakrale Räume, Zivilisationsformen, intellektuelle Niveaus, programmierte Zeiten ist er nicht gebunden. Aber wer sich verschließt, vor dem macht er Halt.

Gott ist gegenüber jeder Lebensform frei

Gott ist gegenüber jeder menschlichen Lebensform frei. Sind wir Vielbeschäftigte aber frei für Gott? Wir sind fast durchgehend besetzt, besetzt durch Arbeit, besetzt durch Freizeit, besetzt durch Aufgaben, Interessen, Pläne, Vergnügen. Zeit ist Mangelware, unsere Aufmerksamkeit ist vielfältig, auch geteilt. Wir leben immer weniger in geschlossenen Gruppen. Wir gehören zur Masse, die an Orientierungsverlusten leidet. Einsager sprechen uns nonstop Nachrichten und Bedürfnisse zu. Unablässig vom Jargon genötigt, hört unser Bewußtsein immer weniger auf eine Stimme. Einfachheit und Unschuld sind uns abhanden gekommen. Die Rede von Gott muß mit einem Wust von Nachrichten konkurrieren. Das Unüberschaubare bedrängt uns. Anonyme Stimmen bemächtigen sich unser.

Weltweit ist die Vermehrung der Menschen kaum mehr steuerbar geworden.

Liegt die unkontrollierte Vermehrung im Interesse der Schöpfung? Wird eine realisierbare Antwort von christlicher Seite gegeben? Die Menschen gestalten heute die Welt, wie das keinem biblischen Schreiber vorstellbar war. Das Neue zeigt sich nicht nur als Wissen, sondern auch in der Sprache. Die christliche Botschaft muß den Sprachkorridor passieren. Es genügt nicht, pastorale Fertigrede weiterzutragen. Immer mehr junge Menschen bleiben der Kirche fern, weil sie deren Sprache nicht mehr verstehen. Ihre Wahrnehmungen, Interessen, Fragen, Perspektiven, ihre Leiblichkeit, ihr geistiger Horizont finden kein Gegenüber, das auf sie eingeht. Die Sprache der Liturgie und der Verkündigung erreicht sie nicht mehr. Welche Sprache würde Jesus heute zu jungen Menschen sprechen? Zweifellos würde er die Erfahrungs- und Vorstellungswelt seiner Hörer einbeziehen, auf ihre Lebenssuche und Erwartungen achten.

Kommunikation setzt eine gemeinsame Sprache des Sprechers mit den Hörern voraus. Es genügt nicht, die biblische Gottesrede zu zitieren und in festgeschriebenen Begriffen weiterzureichen. Glaubensformeln haben in ihrem Entstehensprozeß – dem Bewußtseinsstand ihrer jeweiligen Zeit entsprechend – Klärungen und Verständigung herbeigeführt. Aber eine von der Gegenwart abgelegte Sprache stellt den Hörer vor Probleme. Jesus selbst hat eine erregend lebendige Sprache gesprochen.

Heutige Sprecher haben es schwer, den Vatergott akzeptabel, den Gekreuzigten verstehbar, den Auferstandenen verständlich vorzustellen, seinen Heiligen Geist zu bezeugen. Aber die Welt- und Selbsterfahrungen der Hörer dürfen nicht ausgelassen werden. Bloße Wiedergabe von einstigen Ereignissen, stereotype Wiederholungen, umständliche Paraphrasen, bloße Beteuerungen leisten die Vergegenwärtigung nicht. Wie können liturgische Lesungen von der mit Grausamkeit verbundenen Befreiung israelitischer Sklaven aus Ägypten und dem mirakulösen Durchzug durch das Rote Meer heutigen Hörern eine Botschaft mitteilen? Wie kommen kritisch denkende Menschen über Kopfschütteln und Anfragen hinaus? Was geht sie diese Geschichte an? Welcher Art wäre ihre Befreiung? Genügen Lesungen alter Stammesgeschichten, die uns nicht betreffen? Was sagen Geschichten von Patriarchen, die kulturell unsere Väter nicht waren? Was teilen die schönen Hirten-Erzählungen Menschen mit, die in der Industriegesellschaft keine Weiden kennen? Wie erreichen uns die Wundergeschichten als Glaubenserfahrungen?

Biblische Erinnerung will unsere Gegenwart öffnen

Wie führt die biblische Erinnerung in unsere Gegenwart? Wie kann unsere Verantwortungs-, Schuld und Freiheitsgeschichte mit der biblischen Offenbarungsgeschichte verbunden werden? Wo kann der Gott des Siebentagewerks

präsent werden, wenn unsere Welterklärung nicht mehr auf ihn verweist? Wo findet die Gottesrede Einlaß, wenn die Nachrichtenwelt sie ausschließt, wenn Sprache und Zeichensysteme Gott auslassen? In der Nutz- und Spaßwelt zählt der Unsichtbare nicht. Hat die negative Theologie eine neue soziale Dimension bekommen, die Auslassung der Zeichen für Gott?

Die Geschichte Gottes muß weiter erzählt, seine Gegenwart liturgisch gefeiert werden. Wo biblisches Erzählen gelingt, bringt es die Menschen zu dem Erzählten. Aus dem Erzählten leuchtet das Einstige, aus der liturgischen Feier die Gegenwart des Gefeierten auf. Die aus einem anderen Bewußtsein niedergeschriebenen Geschichten müssen aufmerksam bedacht werden. Durch sie kommen die alten Menschheitsfragen von Schöpfung und Weisung, von Lebenskonflikten, Schuld und Heilung zu uns. Sie fragen aus ihrem Kontext unsere aufgeklärte Vernunft danach, was wir als Heil verstehen. In den Versen der Psalmisten klagt und hofft auch unsere Seele. Die erregenden Öffnungen des Bewußtseins von damals, die frühen Gründungs- und Deutungsgeschichten, die Gesetzesreden, die Prophetenreden, die Tröstungen und Verheißungen – und auch ihre Bedingungen – können uns noch immer betreffen. Exegetisches Wissen, spirituelles Verstehen, kreative Phantasie und kommunikative Sprache sind für ihren Transport in die Gegenwart notwendig. Kontext und Blickrichtung der biblischen Schriften sind modernen Menschen weithin fremd. Noch die Verhältnisse zur Zeit Jesu sind kulturell und historisch weit entfernt von den unseren. Die brennende messianische Hoffnung seiner Zeitgenossen ist uns nicht vorstellbar. Sie betrifft uns nicht wirklich. Ihre Interessen und Art der Lebensbewältigung sind nicht die unseren. Die Erfahrung von Speichel als heilender Kraft ist uns spontan nicht zugänglich. Man muß die Fremdheit der Erfahrung zulassen und neu entdecken.

Unsere Antenne für die Botschaft Jesu ist jedoch nicht einfach abgeschaltet, unser Eigenwille nicht einfach abtrünnig. Das überaus beanspruchte Denken und Fühlen ist auch hochsensibel geworden. Die einstige Stammesgesellschaft hatte ein individuelles Personbewußtsein wenig entwickelt. Auch in der späteren bäuerlichen Welt sprach man keine persönliche Sprache. Das Christentum als Schriftreligion hat, vor allem durch seine Übersetzungsarbeit, die Sprache entwickelt. Wo immer die christliche Religion lebendig war, war ihre Sprache vital. Auf christlichem Boden haben mehrere Phasen der Aufklärung die Sprache erweitert, das Ausdrucksvermögen differenziert. Neue Fragestellungen haben das Wissen vergrößert, vernetzt und verdichtet.

Naturwissenschaftliches Denken bildete vor allem das horizontale Bewußtsein aus. Verkümmert ist das vertikale, das die Beziehung zu Gott erkundet. In den biblischen Erzählungen begegnet dem Leser (Hörer) ein einfaches, naturales, auf das auserwählte Volk zentriertes, zu Gott hin offenes Bewußtsein. Jene Einfachheit des Denkens, verbunden mit der Unschuld der Worte, ging uns verloren.

Unser modernes Bewußtsein ist nicht nur äußerst begehrlich, sondern auch hinterhältig, mißtrauisch gegenüber einfachen Wahrheiten geworden. Wir haben unsere eigene List entwickelt. Auf Auserwählung sind wir nicht mehr aus, auf „Gnade" nur schwer ansprechbar.

Unsere Beziehung zu Gott

Kulturelle Räume und geschichtliche Epochen entwickeln ihr eigenes Bewußtsein. Ob jede Epoche „unmittelbar zu Gott stand", wie Leopold von Ranke im 19. Jahrhundert meinte, bezweifeln viele. Das Verhältnis von Heils- und Unheilsgeschichte ist schwer zu durchschauen, noch schwerer auf einen Nenner zu bringen. Vom römischen Kaiser hatte schon Jesus seine Gottesbeziehung getrennt, dessen Rechtsordnung hatte er gleichwohl bejaht. Wo einst der Kaiser für Ordnung sorgte, regiert die Republik. Sie hat als Regierungsform kein Gottesinteresse. Christen müssen die rechtmäßige Republik bejahen, die Welt mitgestalten und in ihrem Weltverhalten Gott dienen. Während das Gottesgedächtnis früher kollektiv und obrigkeitlich bewahrt wurde, bleibt es heute überwiegend den einzelnen überlassen. Die individualistische Aufklärung brachte auch Verluste. Die Vernunft ist erneut anmaßend geworden. Herrschsüchtig, auch intolerant hat sie das Bewußtsein zerstreut, verhärtet, abgeschottet, die Präsenz überlieferter Gottesbilder verdrängt.

Bewußtseinsarbeit ist immer auch Spracharbeit, Spracharbeit auch Gottesarbeit. Wem so viel Bewußtsein gegeben ist wie dem modernen Menschen, dem ist zuzumuten, daß seine Gottesvorstellung nicht bloß an naive Vorstellungen gebunden bleibt. Das Nachdenken über Gott muß dem übrigen Bewußtseinsniveau entsprechen. Viele Zeitgenossen möchten den Glauben für geringe Mühe haben. Viele belassen ihre Vernunft bei naiven Vorstellungen. Nicht wenige haben in der Pubertät ihren Kinderglauben abgelegt, sich aber darüber hinaus nicht mehr ernsthaft biblisch kundig gemacht. Viele Kritiker stört die kritische jesuanische Einmischung in ihr Bewußtsein.

Wie kommen moderne Menschen in die Nähe des biblisch Gesprochenen?

Viele Zeitgenossen reagieren gegenüber einer autoritativ vorgestellten Gotteslehre empfindlich, sogar abweisend. Sie wollen auf eigenen Wegen den Lebensgott suchen. Menschen, die ihre Autonomie beanspruchen, nehmen gegenüber biblischen Geboten und kirchlichen Gesetzen, die in ihr Inneres greifen, rasch eine Abwehrhaltung ein. Die jesuanischen Grundgebote (Gottes- und Nächstenliebe) enthalten unwiderruflich die Beziehung zu Gott und der Welt. Gottes

Gnade will die Selbstöffnung und Duöffnung des Menschen entfalten. Wer heute unablässig auf moralischen Verfall verweist, sieht die Überlebensanstrengungen der vielen zu wenig. Wer Normen einklagt, sollte zuvor die Nöte der Betroffenen wahrnehmen. Junge Menschen wollen erkennen, daß Amtsträger nicht nur interessiert sind, sie auf Normen zu verpflichten. Sie möchten sich eingeladen wissen. Sie wollen den Wert, ja „Nutzen" der Religion erkennen. Frauen wollen ihr Frausein-Dürfen im Gottesbild, ihr Frausein-Können in der männlich geprägten Kirche erkennen.

Die Rede von Gott vergegenwärtigt unsere Beziehung zu ihm, sie deutet unsere Existenz. Wie kommen freie und doch vielfach genötigte Menschen mit ihren Erfahrungen, Erwartungen, Nöten in die Nähe des biblisch Gesprochenen, wie mit der Last und List ihres Wissens in die Nähe des biblischen Gottes? Wenn heute immer mehr Menschen (auch Christen, ehemalige Christen, Randchristen) ohne Einbindung in die Autorität der Kirche ihren Weg zu Gott suchen, ist das auch ein Ausdruck der Enttäuschung und des Protests. Sie wollen sich nicht dogmatische Sätze vorsprechen lassen, ehe sie Fragen gestellt und ihr Interesse bekundet haben. Sie wehren sich gegen alles, was sie festlegt, beaufsichtigt, kontrolliert. Sie wollen auch nicht fortwährend in einer Sprache von gestern angesprochen werden. Es genügt ihnen nicht, mit Konservensätzen abgespeist zu werden. Viele denken an einen Wege-Gott, der ihre Neugier zuläßt, ihre Lebenslust bejaht. Sie denken, daß Gott, der ihnen dieses Leben zumutet, sie auch fragen läßt.

Kanonische Formeln sind notwendig und hilfreich. Sie befreien den Sprecher von der Sprachfindung, den Hörer von der Anstrengung, über jeden Satz neu nachdenken zu müssen. Sie befreien Sprecher und Hörer zum Gebet. In der katholischen Kirche waren Priester und Volk lange geschützt durch die lateinische Sprache. Aber festgefügte Rede kann austrocknen, sklerotisch werden. Dann verliert sie die Kraft der Mitteilung. Sprache ist nicht zeitlos. Wer im Namen Gottes spricht, dessen Rede darf nicht aus der Konserve kommen. Seine Wahrnehmung sollte offen, sein Denken weniger distanziert sein. Er muß die Achtung vor den Suchenden hörbar werden lassen. Worte können Worthülsen werden. Dann löst das Gesagte keine Impulse mehr aus. Die Rede bleibt steril. Religiöse Sprache darf das Bewußtsein nicht zudecken, sie muß es öffnen. Sie will nicht nur verwaltet und abgerufen, sondern auch gesucht und gefunden werden. Wo erinnernde, feiernde, botschaftliche Rede gelingt, teilt sie die reale Präsenz Gottes mit. Kommunikative Erfahrung wird Ereignis.

Friedhelm Mennekes SJ

Kommunikation zwischen Skulptur und Raum

Der Kreuzaltar von Eduardo Chillida in der Kölner Jesuitenkirche

Kreuzaltäre sind eine alte Tradition in der kirchlichen Baukunst. In den doppelchörigen Kloster- und Kathedralkirchen des frühen Mittelalters befand sich der Altar mit dem Titel des heiligen Kreuzes (s. crucis) in der geometrischen Mitte des Raumes und symbolisierte so die zentrale Bedeutung des Kreuzes Christi in der Geschichte. Nach der Öffnung der Kirchenschiffe für die Gläubigen im Hochmittelalter wurde der Kreuzaltar zum Volksaltar, an dem die Gläubigen die Kommunion erhielten[1]. Er rückte nun an den zwischen Mönchs- bzw. Kapitelchor und Schiff errichteten Lettner in der Vierung, wo sich Längs- und Querschiff kreuzen. Auf diese Weise überlagerten sich architektonische und symbolische Bedeutung, berührten sich Form und Inhalt. Das ist auch bei dem Altar der Fall, der hier beschrieben wird: bei *Gurutz Aldare* (2000), dem Kreuzaltar von Eduardo Chillida.

Die Rückkehr zum Block

Als der baskische Bildhauer im Jahre 2000 den Kölner Jesuiten für ihre in vier Jahren sanierte alte gotische Stadtkirche diesen Altar stiftete, realisierte sich eine 33 Jahre alte Projektvorstellung des Künstlers. Drei vorherige Versuche waren gescheitert. Daß der vierte endlich glückte, lag in der langen Beziehung zwischen dem Künstler, seiner Familie und den Jesuiten in San Sebastián und Köln begründet. Sie hatte sich in Jahren persönlicher Begegnungen, Ausstellungen und deren publizistischer Begleitung aufgebaut.

Zwei Entwicklungsimpulse standen bei der Geburt dieses Werkes Pate: die Rückkehr zum Block und die Arbeit mit Alabaster. Prägend für das Werk von Chillida waren in den 50er Jahren die offenen Stahlskulpturen. Hier legten sich die Formen um einen Binnenraum. Um das Jahr 1962 entdeckte er aber wieder mehr und mehr den geschlossenen Block, der ihn zur Bearbeitung von außen reizte. Hieraus gingen in Stahl und Stein neue Raumformungen hervor. Dabei blieb der Raum mehr im Inneren, im Dunkeln oder gar im Verborgenen. Doch rief er im Betrachter oft eine Resonanz hervor, die dessen Aufmerksamkeit zu wecken vermochte. Die Formungen der Skulpturen machten für viele den Raum selbst erspür-

bar. Er setzte sich in einer imaginären Einfühlung präsent, auch dann, wenn man ihn physikalisch nicht sah, sondern nur indirekt erfühlte.

Einige Jahre später (1966) begann Chillida, mit einem neuen Material zu experimentieren: mit Alabaster. So glatt, wie dieser weiche Stein sein konnte, reflektierte er das Licht; so transparent seine Struktur war, ließ er das Licht in sich eindringen. Als der Bildhauer sozusagen experimentierend diesen Charakteristika folgte und höhlend in den Stein eindrang, spürte er die Schichtungen und Differenzierungen der Helligkeitswerte, die der Stein freigab. Jetzt formte der Künstler nicht nur das Material, sondern zugleich auch den Raum, wie ihn das Licht physisch erfahrbar machte. Diese Entdeckung führte zu einer Gruppe von blockhaften Arbeiten, die das Licht in das Material eindringen ließen. Trafen sich von verschiedenen Seiten die Schächte, legten sie im Inneren einen bewegten und leuchtenden Raum frei. Er war nicht nur von architektonischer, sondern für so manchen Betrachter auch von geistiger Qualität. Die Schichtungen jenes Leuchtens formten diese geheimnisvollen inneren Räume, die sichtbar und erfahrbar zu machen sein Werk mehr und mehr vorantrieb. Dabei zeigte sich, daß für eine besondere Wahrnehmung auch die Leere gestaltbar war. Sie besaß dann die gleiche *reale* Qualität wie die Masse selbst, wenngleich auf einer anderen Ebene. Aus dieser Entdeckung ging in den nächsten Jahren eine große Gruppe von Arbeiten hervor. Beglückend bestätigte sich für den Künstler, daß der innere Kern in jeder Skulptur in der bewegt bewegenden Dialektik von Masse und Leere besteht. In dieser Form wurde sie sichtbar.

Schon im Jahr darauf präsentierte er eines dieser neuen Werke als Konzept für eine öffentliche Platzskulptur in der schwedischen Universitäts- und Bischofsstadt Lund: Es war der etwa 35 Zentimeter hohe *Proyecto para un monumento* (1967). Wie ein Chirurg hatte er einen Quader aus dem Lichtmaterial in vier Teile auseinandergeschnitten, ihn geöffnet und seinen inneren Raum freigelegt. Die einzelnen Teile griffen in ihren beeindruckenden Einzelformen wie mit Kreuzarmen ineinander und gaben dabei das frei, was sie offensichtlich *umfaßt* und *gehalten* hatten. Man konnte sie in verschiedene Distanzen zueinander schieben. Nur ein wenig in Abstand gebracht, führten von den Seiten Eingänge und Schächte nach innen – wie an einen geheimnisvollen Ort, der in der Aufsicht bloßlag. Zu weit auseinandergeschoben, würde sich diese Beobachtung allerdings der Erfahrung entziehen.

Chillida wollte diese Skulptur für Lund, deren Charakter er in dem Alabastermodell *studiert* hatte, in knapp drei Meter Höhe aus Granit realisieren. Alabaster würde diese Dimensionen nicht ermöglichen. Aber so hätte der Besucher in das Werk hineinsteigen können, um über die unterschiedlich hohen Einstiege ein Gefühl für die realen Dimensionen, insbesondere für Masse, Licht und Schatten, zu bekommen. Gleichzeitig hätte er den inneren Raum körperlich erfahren, wie er sich in einer Art psychischem Echo im Betrachter präsent setzt, einer Mischung aus Begeisterung und Beklemmung, Irritation und Ich-Erfahrung. Diese Pläne für

Lund zerschlugen sich, doch Chillida hielt wie selten sonst am inneren Konzept dieses Entwurfs fest, zeigte sich doch hier zum ersten Mal „anschaulich die Idee eines wirkenden Raumes, dessen Kräfte wie der Atem Elemente auseinander drängen und komprimieren können“ [2].

Bereits zwei Jahre später wurde das Konzept erneut Gegenstand einer Beratung: diesmal für einen vielschichtig geplanten Stadtplatz in der baskischen Kleinstadt Durango. Chillida hatte den ersten Entwurf abgeändert, indem er eines der ursprünglich vier Elemente wegnahm. Er präsentierte diesmal eine Maquette aus Eisen, den *Proyecto para un monumento* (1969). Hier zeigte sich der Innenraum der weithin geschlossen gehaltenen Skulptur zum offenen Platz hin wie ein bergender Zufluchtsort, wie eine schützende Bucht im Meer. Die Skulptur von etwa 140 Zentimeter Höhe sollte aus rotem Granit realisiert werden. Die beiden schmalen Leerstellen zwischen den drei Teilen hätten wie unbekannte, aus der Leere greifende Arme einer schützenden Macht gewirkt. Aber wieder scheiterten die Pläne, diesmal an inneren Konflikten der Planungsgruppe [3].

Kurze Zeit später wurde Chillida von den Franziskanermönchen im baskischen Wallfahrtsort Aránzazu eingeladen, einen Altar für die neugebaute Kirche zu schaffen. Dieser Ort war Chillida als Baske wie als Künstler nicht unbekannt, hatte er doch bereits 1954 die vier Hauptportale in seinem ersten öffentlichen Auftrag realisiert: acht große Eisenkollagen [4]. Auf den Altar angesprochen, variierte der Bildhauer abermals sein Projekt. Er griff dabei auf die zwei Jahre zuvor für Lund realisierte Alabasterversion zurück und stellte die drei für Durango verbliebenen Elemente mit variablen Abständen in eine Verhältnis zueinander, jetzt als der *Proyecto para un altar* (1969). Doch erneut kamen Schwierigkeiten auf. Die Patres befanden den Altar als zu klein für den großen Raum, zumal sie daran dachten, daß an ihm bei hohen Festen bis zu 20 Priester konzelebrieren sollten. Alternative Vorschläge wollte Chillida aber nicht machen. So kam keine Einigung zustande. Vom vorgelegten Entwurf gefangengenommen, boten ihm die Patres darauf die Unterkirche für den Altar an: ein verführerischer Vorschlag, da sich deren Eingang direkt neben den eindrucksvollen Eisenportalen befand. Chillida überlegte – und hätte den Vorschlag unter der Bedingung akzeptiert, daß dann die gesamte Ausstattung der Krypta in seiner Hand blieb. Darauf aber wollten sich die Patres nicht einlassen, standen sie doch im Wort, die in einem Kunstkonflikt im Jahre 1955 übertünchten, figürlich gehaltenen Malereien des baskischen Künstlers Néstor Basterrechea wieder freilegen und restaurieren zu lassen. So zerschlugen sich auch hier alle weiteren Pläne [5].

Im Rückblick kommt Chillida selbst Jahre später in einem Interview mit Martin de Ugalde auf diesen Entwurf zu sprechen und präzisiert bei dieser Gelegenheit seine Vorstellung für die Überführung des ursprünglich als öffentliche Skulptur gedachten Projekts in einen Altar. Dabei übertrug er die formalen Aufbaustrukturen auf die symbolische Ebene. So hätte sich die Altarskulptur aus drei Ele-

menten aufgebaut, „von denen eines fest steht und die Seitenelemente bewegbar sind; dieser Altar hätte nichts weiteres als Aufsatz benötigt, weder ein Kreuz noch etwas anderes. Der Altar selbst besteht aus drei Kreuzen, ist ein Kalvarienberg, und eines dieser Kreuze ist das Tao-Kreuz, das Kreuz des heiligen Franziskus."[6]

Eduardo Chillida gab in Aránzazu seine Pläne zur Realisierung dieser Vorstellungen auf, ehrte aber diesen Entwurf durch eine Schenkung an Papst Paul VI., als dieser in einem Rundbrief Künstler in aller Welt darum bat, Werke für die zeitgenössische Sammlung der Vatikanischen Museen zur Verfügung zu stellen. Seit diesem verzweifelten Aktualisierungsversuch steht die kleine Skulptur der päpstlichen Sammlung wie ein einsamer Höhepunkt kurz vor dem Eingang in die Sixtinische Kapelle. In einem anderen Zusammenhang gefragt, wie es möglich war, ein Projekt für einen zunächst profanen Raum später in einen geistlichen zu überführen, antwortet Chillida:

„Ich bin ein religiöser Mensch. Die Fragen des Glaubens und meine Probleme als Künstler liegen nahe beieinander. Natürlich hat meine Auffassung von Raum eine spirituelle Dimension, wie er ja auch eine philosophische hat. Mein ständiges Rebellieren gegen die Gesetze der Gravität hat einen religiösen Aspekt. Das ist alles eine Frage der Namensgebung."[7]

Eher beiläufig kam der *Proyecto para un altar* in einem Gespräch zwischen dem Bildhauer und dem Verfasser dieses Beitrags zur Sprache. Es war bei einem gemeinsamen Besuch der Ausstellung *Chillida en San Sebastián.* Plötzlich entfuhr dem Künster der Satz: „Padre, ich habe sogar einmal einen Altar gemacht!" Und er zeigte mir das Eisenmodell. „Eine Variante davon steht im Vatikanmuseum." Das war 1992 im Palacio Miramar.

Neugestaltung in Sankt Peter

Fünf Jahre später kam das Thema erneut zur Sprache. Die spätgotische Jesuitenkirche Sankt Peter in Köln mußte aus statischen Gründen geschlossen werden. Ihr ohnehin fragiler Charakter und nicht konsequent genug behobene Kriegsschäden hatten eine Sanierung dringend notwendig gemacht. Das eröffnete in manchen Details die Möglichkeit einer Neugestaltung. Dabei wurde auch an eine Klärung des Altarraums gedacht, da sich die Kirche noch in einem vorkonziliaren Zustand mit zwei Hauptaltären befand. Darüber hinaus hing dort ohne rechte Verortung das drei Meter hohe Altarbild von Peter Paul Rubens, die *Kreuzigung Petri* (1640). Dieser hatte es gegen Ende seines Lebens eigens für die Apsis seiner Kindheitskirche konzipiert und gemalt; die Familie Rubens lebte damals im Sprengel dieser Gemeinde. Das Bild zeigt die Kreuzigung des Heiligen kopfüber nach unten. Chillida zeigte sich schon früh bei Ausstellungen und Besuchen von diesem Werk angetan. Jetzt ergab sich der Gedanke, dieses Gemälde und die Dimensionen des Raums mit den Kreuzvariationen seines Altarentwurfs zu kombinieren. Daraus



Sankt Peter Köln (Photo: Wim Cox, Köln; © VG Bild Kunst Bonn 2002)

resultierte dessen Höhe von ca. 100 Zentimeter. Als sich im Jahr 2000 die Wiedereröffnung der Kirche näherte, wurde der Altar unter Aufsicht des Künstlers in Köln von Steinmetzen jener Bauunternehmung realisiert, der die Sanierung der Kirche anvertraut war. In San Sebastián wurden der Stein ausgewählt und die Durchführungen mit den Handwerkern besprochen, in Köln wurde er realisiert und durch Mitarbeiter des Künstlers regelmäßig begutachtet.

Die Altarskulptur besteht aus einem harten Stein. Er ist in den Außenflächen aufgeschlagen und durch Schnitte mit einigen Auslassungen aus einem Quader heraus entwickelt worden. Das Material ist ein weißer, leicht schwarz punktierter Granit aus Nordamerika. Die Aufrauhung der Oberfläche verhindert jegliches Glänzen oder Reflektieren. Licht und Schatten legen sich auf ihn und präsentieren ihn als in sich ruhenden Gegenstand im Raum. Auseinandergerückt lassen seine drei Teile den wechselnden Licht- und Schattenwurf der Kirchenfenster in sein Inneres eintreten. Dadurch wird er in den hellen gotischen Raum hinein vernetzt und verortet. Aus dem Kirchenschiff gesehen streben die in unterschiedlicher Höhe und aus wechselnden Richtungen greifenden Kreuzarme zwar zu- und ineinander, konzentrieren aber die Ansicht auf die Kreuzform seines Mittelteils. Gleichzeitig entstehen differenzierte Außen- und Binnenräume, vor allem aber der für Chillida so wichtige *innere Raum,* der sich gegen die Apsis öffnet. Er ist als Leere geformt und hält die Kräfte seiner Steinmassen in Spannung.

Neben seiner physikalischen hat das Werk eine künstlerische und symbolische Ebene. Diese ist in der Kirche mystisch-einfühlend zu erspüren. So klärt sich, was zuvor nur geahnt: wie der Künstler in Komposition und Plazierung Materielles mit Geistigem überlagert, Kompaktes mit Offenem, Hermetisches mit Ausgreifendem, Formales mit Symbolischem. Chillida äußerte sich vor Jahren in einem Interview zu seinem Taufkreuz im hinteren Teil der Kirche Santa Maria in der Altstadt seiner Heimatstadt. Darin spricht er von der Verortung seiner Skulptur an einem sakralen Ort. Was er damals sagte, macht seine Absicht auch in Sankt Peter deutlich:

„Ich wollte eine Arbeit schaffen, die einen Dialog mit dem Licht eingeht. In diesem Kirchenraum gibt es ja verschiedenerlei Licht: physikalisches Licht und ein an diesen Raum gebundenes spirituelles Licht. Auf der Längsachse des Mittelschiffes steht ... der Hauptaltar der Kirche ... Dadurch entsteht eine bestimmte Beziehung, die einen Weg geistigen Lichts in diesem Kirchenraum bahnt. Diese Dimension zu schaffen, war eine der ursprünglichen Ideen bei der Entstehung dieser Arbeit. So ist die Skulptur funktional auf den Raum bezogen."[8]

Die deutliche Kreuzstruktur der einzelnen Elemente und der Skulptur insgesamt entspricht einem Aufbauprinzip, das dem Werk Chillidas durchgehend immanent ist. Die einzelnen Teile greifen mit ihren Armen nicht nur ineinander, sondern auch über sich hinaus in den Raum. Damit gibt die Struktur dem Besucher einen Vorentwurf dafür, wie er den Raum aufzunehmen hat. Der Altar dominiert den Raum und läßt die ganze Kirche als Kreuzraum erscheinen. Dieser hat im mittleren Kreuz seinen feststehenden Kern, in den Seitenelementen sein erstes Echo.

Sankt Peter ist in seiner architektonischen Form eine spätgotische Basilika mit eingestellten Emporen. Diese enden vor dem letzten Joch des Mittelschiffs. Dadurch imaginiert sich in der Raumwahrnehmung eine Art Querschiff. Weil die Kirche auf den Fundamenten römischer Thermen steht, hat sie in ihrer fast 2000 Jahre alten Baugeschichte mit etlichen Vorgängerbauten sehr fragile Fundamente. Sie ist sozusagen aus dem Boden heraus gewachsen und beugt sich keinen exakten geometrischen Bedürfnissen. Dem Werk von Chillida gemäß, legen sich hier kaum exakte rechte Winkel aus. Gleichwohl aber ergibt sich eine Überlagerung von Längs- und Querachse. Auf deren Überschneidung ist der Altar mit der *erspürten* Mitte seines *inneren Raums* gesetzt worden. Diese Positionierung läßt sich in der Kirche vom Besucher aufregend erfühlen. Die Möglichkeit einer solchen Kommunikation zwischen Skulptur und Raum ist der konsequenten und strengen Sanierung der Kirche durch den Kölner Architekten Ulrich Wiegmann zu verdanken. Er klärte die Uneinheitlichkeit, ja den in vielen Details stilistischen Wildwuchs der Kirche, wie er nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden war, und brachte den Raum auf eine neue Einfachheit zurück. Darum präsentiert sich die Kirche in ihrem jetzigen Zustand äußerst schlicht, beinahe karg. Das bei den Baumaßnahmen verwendete Material betonte auf eine diskret zurückgezogene Weise Raum, Grundriß und Proportionen. So ruhte der Sakralraum in sich selbst. Er ist nicht auf Chillidas Altar angewiesen, ebensowenig wie dieser auf die Kirche. Beide bestehen unabhängig voneinander und tragen gerade darin die Voraussetzung dafür, faszinierend aufeinander einzugehen. Die Kreuzstruktur von Raum und Skulptur ist der Verbindungspunkt, denn in dieser Kirche wird *Gurutz Aldare* als Kreuzaltar erfahrbar, seiner inneren Form nach wie in seiner Verortung auf dem Kreuz des Raums. Die Mittelpunkte beider Kreuze treffen im Zentrum der Kirche aufeinander und überlagern sich.

Der Kreuzaltar

Der Altar steht ohne Sockel eben auf dem nackten Boden. Dieser besteht nach der Sanierung aus einem grauen, geschliffenen Beton. Zudem besitzt die renovierte Kirche einen rohen, beigegrauen Innenputz und in den Fenstern derzeit eine graue Schutzverglasung mit geätzter Oberfläche. Sie hat außerhalb der Messen weder Bänke noch Stühle. Dadurch eröffnet sich dem Besucher ein sehr karger, kahler Raum. Erst zum Sonntag werden Stühle mit Kniekissen für die Meßfeier aufgereiht und gleich nach dem Segen in einer gemeinsamen Aktion der Gemeinde wieder weggeräumt.

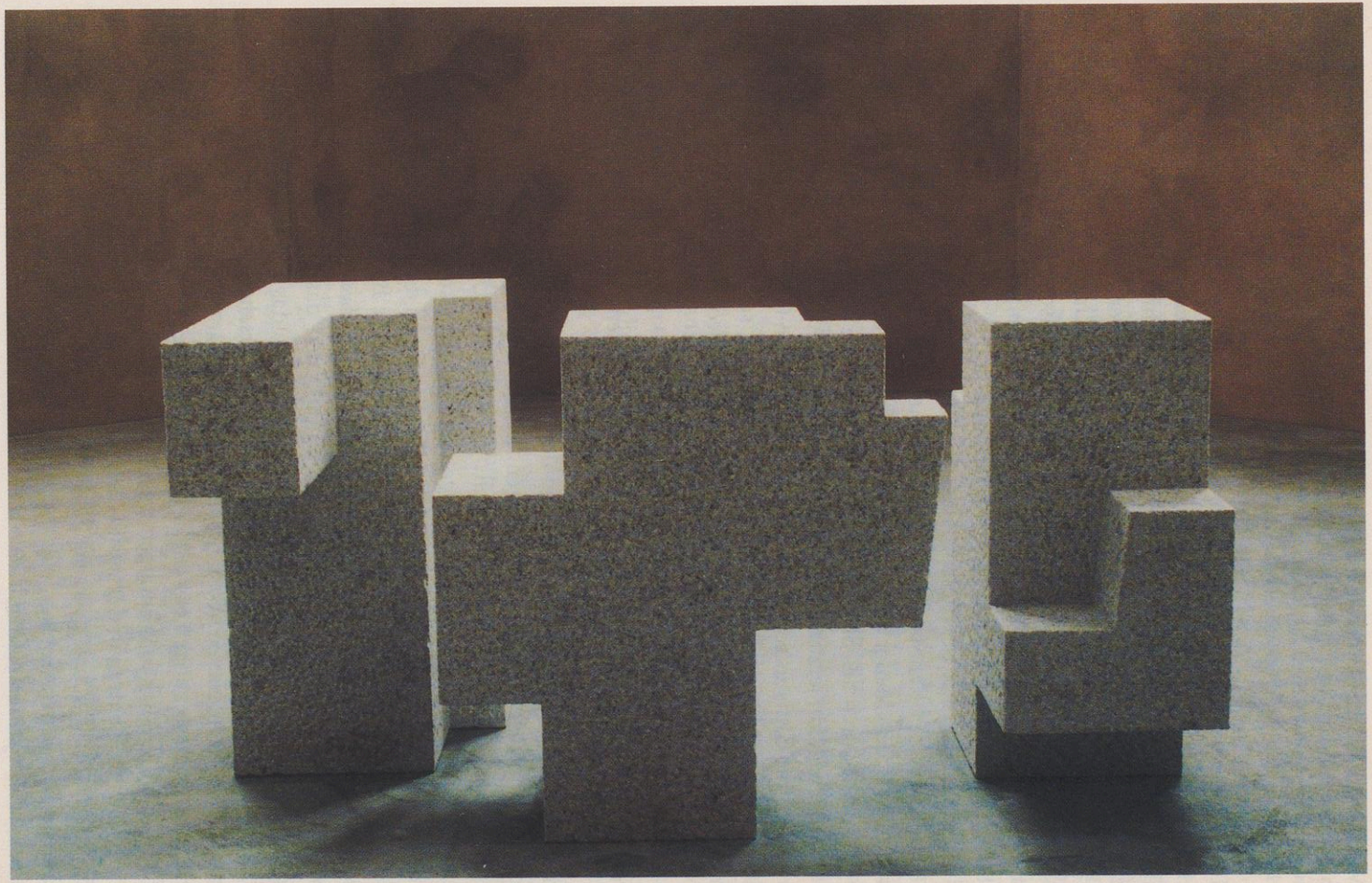
Der Form nach sieht Chillidas Skulptur zunächst nicht wie ein üblicher Altar aus. In seiner Dreiteiligkeit ist er weder ein Tisch noch ein Opferblock. Diese beiden Vorstellungen bestimmten in der christlichen Tradition die Gestalt des Altars.

Daß sich beide miteinander verbanden, darauf achteten stets die theologischen Kommentierungen:

„Der Altar, auf dem das Kreuzesopfer unter sakramentalen Zeichen gegenwärtig wird, ist auch der Tisch des Herrn, an dem das Volk Gottes in der gemeinsamen Meßfeier Anteil hat: Er ist zugleich Mittelpunkt der Danksagung, die in der Eucharistiefeier zur Vollendung kommt." [9]

Seine hohe Bedeutung und seine zentrale Würde bezieht der Altar daraus, daß er auf Christus, den Herrn, hinweist. Er verdeutlicht, was am Kreuz geschah. Hier hat Christus sein Leben Gott überlassen und sich freiwillig in die Hände seines Vaters begeben: „Er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave ... bis zum Tod am Kreuz. ... Darum hat ihn Gott über alle erhöht", heißt es im Philipperbrief (2, 7-9). Am Kreuz ist Christus für die Menschen eingetreten und hat sie mit Gott versöhnt; am Kreuz aber hat sich auch Gott – wie an Ostern sichtbar wurde – zu seinem Sohn bekannt. Darum sind die alten Opfer auf den alten Altären abgelöst, und zwar durch die gehorsame Selbsthingabe Christi (Hebr 10, 7) in den Tod am Kreuz. Das Neue Testament selbst hat dieses Geschehen als eine Opferhandlung *(thysa)* interpretiert (Hebr 9, 14; 10, 10 u. ö.). Jeder Altar ist damit ein Kreuzaltar, er ist das Symbol für Christus, ja er ist auf sakramentale Weise Christus selbst: gekreuzigt, gestorben, auferstanden. Darum wird der Altar in der Liturgie wie Christus selbst geehrt, gesalbt, geküßt. Auch Chillida begreift die drei Kreuzformen in ihrer symbolischen Überhöhung vom Kalvarienberg her als die drei Kreuze auf Golgatha [10]. Er überführt dabei sowohl die Tischform wie die Opferblockgestalt in die Kreuzform.

Die Frage stellt sich immer wieder, ob nur der Mittelteil der Altar ist, oder ob es die Skulptur als Ganzes ist. Die Antwort ist leicht. Denn letztlich findet der Altar seinen tiefsten Sinn nicht in dieser oder jener Gestalt, sondern in der liturgischen Handlung der Meßopferfeier. Hier nimmt die Gemeinde gläubig „Anteil am Tisch des Herrn" (1 Kor 10, 21), d. h. an Christus selbst und seinem Opfer. Glücklich und befreit erinnert sie sich der Kreuzereignisse und dankt zugleich für das neue Leben, dessen Mittelpunkt Christus ist. Diesem aber weist der dreiteilige Altar mit seinem dynamischen Zentrum seinen physikalischen Ort zu und macht ihn selbst dort bei der Meßfeier für den Glauben präsent. Näherhin wird Christus durch die drei auseinanderstehenden Elemente als innerer, lebendiger Raum ausgelegt. Daher müssen sie in ihrer Einheit von Masse und Leere als ein einziges Teil gesehen werden. Darüber hinaus wird der Altar nicht nur zum Symbol Christi erklärt, sondern sakramental realisiert: Er ist in seiner Form das, was er inhaltlich zeigt. Denn dieser Altar hat in seiner leeren Mitte sein vitales Zentrum, seinen heiligsten Raum. Von hier aus leitet sich der tiefere Sinn des Altares und darüber hinaus des ganzen Gotteshauses her. Von hier aus entwickeln sich alle Linien der Verkündigung in Wort und Sakrament.



Eduardo Chillida, Altar *Gurutz Aldare* (Photo: Karl Wilhelm Boll; © VG Bild Kunst Bonn 2002)

Von solchen Punkten heißt es in der Philosophie, „daß sie denknotwendig sind und erst ihr Annehmen und Führwahrhalten die Sache des Denkens befördere. Der aus einem Punkt höchster Verdichtung wachsende Kreis, der rücklaufend mit seinem Zentrum verbunden bleibt, wird gemeinhin als Darstellung des Unabbildbaren, der leeren Mitte, Sitz des Göttlichen angeführt." [11]

In der Feier der Messe ist der innere Raum eine von drei Positionen, die der Priester am Altar während seines liturgischen Dienstes einnimmt. Er steht zur Begrüßung des Altars vor ihm, zum Gebet und Lobpreis hinter ihm und zur zentralen Gedächtnisfeier des Letzten Abendmahls in ihm. Hier nimmt er die Gaben der Gläubigen an, hier spricht er die Einsetzungsworte Christi beim Letzten Abendmahl, und hier bricht er der Gemeinde das eucharistische Brot zur Kommunion. Hat er die Worte Christi bei der Mahlfeier gesprochen, tritt er sozusagen aus der „persona Christi" und aus der Mitte heraus und in die „persona sacerdotis" hinein. Das Zurücktreten hat bei diesem Altar zunächst einen praktischen Grund. Da er zum Lobpreis des Kanongebetes die Hände ausbreiten muß, würde der linke Teil der Skulptur das Meßgewand in seiner Entfaltung behindern; auf einer tieferen Ebene gibt er durch den Schritt, den er zurücktritt, die innere Mitte des Altars in die Leere frei. Sie kann jetzt als mystische Leere auf die Anwesenheit des Abwesenden verweisen, auf Christus selbst. Im dankenden Gebet an Gott, den Vater, erinnert der Priester im Lobgebet die Gemeinde an Christus: in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, und er bezeugt die Erwartung seiner Wiederkunft am Ende der Zeit.

Peter Paul Rubens: Überführung des Kreuzgeschehens in die Kreuzesnachfolge

Über dem Altar wird nach Beendigung der Restaurationsarbeiten wieder das alte Altarbild von Peter Paul Rubens hängen. Es läßt auf seine Weise die Kreuzvariationen von Chillida nachklingen, stellt es doch die Überführung des Kreuz-*Geschehens* in das der Kreuz-*Nachfolge* dar. Auf dem kopfüber gesetzten Kreuz schaut Petrus in den offenen Himmel, wo ihm ein Engel den Martyrerkranz bereithält. In der Apsis von Sankt Peter hat dieses Bild seine Basis in den aufgebrochenen Formen des Altars von Chillida. In sie hinein ist das Kreuz sozusagen eingerammt – und erweist sich zugleich als Baumkreuz, das seine Frucht trägt, die Bedeutungsvariation des Kreuzes als Todeszeichen in das der Todesüberwindung.

Eduardo Chillida begreift seine Kunst als ein Erschaffen, ja als eine Verkörperung von Orten. Sie zu verbildlichen und erfahrbar zu machen, ist sein Ziel. In permanenten Bewegungen erstellt er den Raum daher immer wieder neu, lädt ihn auf mit allen möglichen Ahnungen und Empfindungen. Im Innern dieser Räume verortet er ihre Zentren in der jeweils leeren Mitte. Alles bildhauerische Tun kreist darum. Es agiert wie ein geistiges Zentrum und aktiviert nicht nur die optischen Kräfte im Betrachter. Gefragt, wie er diesen geistig-lebendigen Raum versteht, antwortete er vor Jahren einmal:

„Der Raum? ... Ich könnte ihn mit dem Atem vergleichen, der die Form anschwellen und sich wieder zusammenziehen läßt, der in ihr den Raum der Vision öffnet – unzugänglich und verborgen vor der Außenwelt. ... Dieser Raum muß ebenso erfühlt werden können wie die Form, in der er sich manifestiert. Er hat expressive Eigenschaften. Er versetzt die Materie, die ihn umgreift, in Bewegung, bestimmt ihre Proportionen, skandiert und ordnet ihre Rhythmen. Er muß seine Entsprechungen, sein Echo in uns finden, er muß eine Art geistige Dimension besitzen." [12]

In die Raumgestaltungen, wie Chillida sie in seinem Werk zu beleben sucht, sind polare Unendlichkeiten eingespannt, in die der inneren wie die der äußeren, der subjektiven wie der objektiven, der konkreten wie der abstrakten. Darum kommunizieren seine Werke nicht nur mit ihren immanenten Raumerfahrungen, sondern immer auch mit ihren Entsprechungen im Bewußtsein des Künstlers wie des Betrachters. Für den Altar in Sankt Peter bedeutet dies, daß er die Einheit von Altar und Kirchenraum körperlich erfahrbar macht. Er formt den Glauben, wie er hier in seiner ganzen Komplexität gelebt, präsentiert und gefeiert wird. Der *Kreuzaltar* von Eduardo Chillida nimmt den gesamten Kirchenraum in sich hinein und mit ihm jeden einzelnen Gläubigen. Er bricht die Formenwelt der gotischen Kirche als einem Abbild des *Himmlischen Jerusalems* und vergegenwärtigt das Kreuzleiden und die Leidensgeschichte.

Was Hans Sedlmayr von der Stellung des gotischen Kreuzaltars in der Vierung unter dem Kreuz sagt, gilt bei *Gurutz Aldare* von seiner Gestalt: „Seine bildhauerische Form selbst (ist) das anschauliche Äquivalent für die Darstellung von Größe und Elend des Menschensohns." [13] Von innen heraus erschließt sich dem Menschen daher in diesem Kreuzaltar die Erfahrung des Glaubensraums von Sankt Peter, der in kosmischer Verlängerung zur Vision Gottes selbst führt: „Darum geht es doch in der Mystik: daß wir die gegensätzlichen Kräfte, die uns nach oben und nach unten ziehen, bewältigen, daß wir sie in eine Form bringen – und daß wir dabei die Grenzen übersteigen, die Grenzen von Raum und Zeit, die Grenzen des Augenblicks, die niemand messen kann." [14]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der röm. Messe. Bd. 2 (Freiburg 1952) 464 f.

[2] S. M. Schmidt, Eduardo Chillida. Die Monumente im öffentl. Raum (Mainz 2000) 110.

[3] Weitere Einzelheiten ebd. 129-133. [4] Vgl. ebd. 77-82.

[5] Diese Einzelheiten ergaben sich in einem Gespräch mit dem Chronisten des Klosters, Cándido Zubizarreta OFM.

[6] In: M. de Ugalde, Hablando con Chillida, escultor vasco (San Sebastián 1975) 172; zitiert nach Schmidt (A. 2) 135.

[7] Eduardo Chillida im Gespräch mit dem Autor, in: F. Mennekes u. J. Röhrig, Crucifixus. Kreuz u. Kreuzigung in der Kunst unserer Zeit (Freiburg 1995) 128-134, 131.

[8] Eduardo Chillida in einem unveröffentlichten Gespräch mit dem Autor (1996).

[9] Allgem. Einführung in das Röm. Meßbuch, in: Die Feier der heiligen Messe (Freiburg 1975) Nr. 259.

[10] Vgl. A. 2. [11] Im Katalog „James Lee Byars. The White Mass" (Köln 1995) 3.

[12] Zitiert nach P. Frey, Eduardo Chillida, der nichteuklidische Bildhauer, in: Katalog „Chillida. Sculptures de terre" (Zürich 1985) 9-16, 13 f.

[13] H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950) 488.

[14] Eduardo Chillida, zitiert nach „Crucifixus" (A. 7) 131.

UMSCHAU

Zu familienpolitischen Grundpositionen der CDU

Im Zug neuer (und erneuerter) Positionsbestimmungen hat die CDU ein umfangreiches Papier mit dem Titel „Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes" vorgelegt, das besondere Aufmerksamkeit schon deshalb verdient, weil die CDU-Vorsitzende Angela Merkel von dieser Ausformulierung durch eine „Wertekommission" (unter dem Vorsitz von Christoph Böhr) feststellte, es solle künftig „politisch-philosophische Begründung dessen, was wir denken" sein[1]. Kurz vor dem Dresdener Parteitag Anfang Dezember 2001 der Öffentlichkeit vorgestellt, wurde die Arbeit in der Presse bereits als „ein parteigeschichtlich grundlegendes Werk" eingestuft. Das christliche Menschenbild, wonach der Mensch von Gott geschaffen ist und aus dem sich die unbedingte Würde des Menschen begründet, wird als Grundlage der Politik der Volkspartei CDU auch in unserer pluralistischen Gesellschaft festgeschrieben; davon unberührt bleibe die Trennung von Kirche und Staat als Ausdruck des christlichen Bildes der Freiheit. Das christliche Menschenbild beinhaltet demnach die Balance von Freiheit und Verantwortung und ist Fundament der universal gültigen Rechte aller Menschen; es verpflichtet zur Solidarität mit den Schwachen, zum Streben nach Gerechtigkeit und zum Schutz allen menschlichen Lebens in Verantwortung vor Gott und den Menschen. Es wird Wert gelegt auf die Feststellung, daß eine am christlichen Menschenbild orientierte Politik dem Wohl aller Menschen dient, „auch der gewachsenen Zahl jener, die nicht aus dem christlichen Glauben heraus leben".

Immer wieder spürt man die Schwierigkeiten bei dem Versuch, die Volkspartei CDU mit den gesellschaftlichen Entwicklungen in Übereinstimmung zu bringen, ohne tragende Wertvorstellungen aufzugeben. Die programmatische Erneuerung steht in einer gewissen Spannung zwischen der Anpassung an veränderte Lebensbedingungen einerseits und dem Willen zur Veränderung bestehender Verhältnisse anderseits. Wenn von dem christlichen Menschenbild gleich zu Beginn gesagt wird, daß es „Grundlage unserer Verfassung" ist, so wird damit zwar zu Recht darauf abgehoben, daß unsere Gesellschaftsordnung zutiefst von einem Menschenbild geprägt ist, das seine Wurzeln im Christentum hat. Insofern gehört das christliche Menschenbild zu den Grundlagen unserer Verfassung, ohne deshalb aber identisch zu sein mit dem Menschenbild, das sich aus der Verfassung herausdestillieren läßt. Von letzterem werden auch andere, aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung erwachsene Grundvorstellungen über den Menschen, die Gesellschaft und die Stellung des Menschen in dieser Gesellschaft abgedeckt. Die wertbesetzten Grundentscheidungen der Verfassung entstammen einer Einigung verschiedener am Verfassungswerk beteiligten Kräfte, die neben spezifisch christlichen Grundorientierungen auch im nichtchristlichen Umfeld angesiedelte Grundeinstellungen eingebracht haben; dies führte schon seinerzeit zur Festlegung einer Wertebasis, die die verschiedenen weltanschaulichen und politischen Richtungen als gemeinsamen Nenner bejahten. Das christliche Menschenbild mit dem aus dieser Einigung hervorgehenden gleichzusetzen würde bedeuten, ihm eine größere Unschärfe zu verleihen zu Lasten seines spezifischen Gehalts, was die Orientierung daran in der konkreten Politikgestaltung eher erschweren müßte.

Wenn mit der Orientierung am christlichen Menschenbild ausdrücklich der Anspruch verbunden wird, die CDU setze damit „Maßstäbe für eine Politik, die sie im Wettbewerb mit anderen Parteien unterscheidbar und verläßlich machen", so wird die praktische Politik daran zu messen sein, und zwar vor allem auf allen zentralen Feldern, die konkret angesprochen werden – nicht zuletzt auf dem der *Familienpolitik,* die auf der Grundlage christlicher Wertvorstellungen als moderne, „ganzheitliche" Familienpolitik erfreulicherweise mit ins Visier genommen wird. Ehe und Familie finden als „Grundpfeiler" der freiheitlichen Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit; nüchtern wird aber auch bilanziert, in der modernen Gesellschaft organisierten Menschen ihre Beziehungen und sozialen Netze weitgehend frei – jenseits überkommener berufsständisch oder religiös normierter Strukturen –,

und die Vielfalt der Lebensformen sei ein Charakteristikum unserer Zeit: „Ehe und Familie, bis ins 20. Jahrhundert ungefragt *die* typischen Lebensformen (mit Ausnahme des religiös begründeten Zölibats und meist armuts- oder krankheitsbedingter Ehelosigkeit), sind zu möglichen wählbaren Lebensformen neben anderen geworden."

Eindrucksvoll ist nun die Orientierung einer ganzheitlichen Familienpolitik an der Aufgabenbreite, die sich aus dem Verständnis moderner Familienpolitik als „*Querschnittspolitik*" ergibt. So wird zeitgemäße Familienpolitik inhaltlich auf drei Schwerpunkte bezogen gesehen: 1. auf die Förderung der Partnerschaftlichkeit als konstituierender Wertvorstellung von Ehe und Familie (mit Konsequenzen auch für die Organisation in der Erwerbsarbeitswelt, die grundsätzlich die partnerschaftliche Teilhabe *beider* Eltern an der Kindererziehung ermöglichen müsse), 2. auf die angemessene Anerkennung der von Familien erbrachten Leistungen (die nicht nur den unmittelbar Beteiligten, sondern der Gesellschaft insgesamt zugute kommen, weshalb auch Leistungsanerkennung und nicht Nachteilsausgleich am Anfang positiver Familienpolitik zu stehen habe) und 3. auf den Ausgleich besonderer Belastungen, die durch familiäre Verpflichtungen – im wesentlichen also Aufbringung und Erziehung von Kindern – entstehen (wobei zur Erhaltung und Stärkung familiärer Erziehungskompetenz die Bedeutung einer gegenseitigen Ergänzung von finanziellen und zeitlichen Entlastungen von Eltern und der komplementären Unterstützung durch Angebote der Familienhilfe und -beratung hervorgehoben und der Fortentwicklung des „Erziehungsurlaubs", der inzwischen ohnehin „Elternzeit" heißt, zu einem Anspruch auf Familienzeit Bedeutung beigemessen wird). Klar erkannt und festgehalten wird, daß Ehe und Familie in ihren Existenzvoraussetzungen und Wertgrundlagen heute immer öfter im Konflikt mit dominierenden gesellschaftlichen Spielregeln und Wertungen stehen: „Das Leben in Ehe und Familie erfordert Haltungen, die in der Gesellschaft oft wenig Unterstützung erfahren", so wird recht zurückhaltend umschrieben, was in der familienpolitischen Diskussion vor allem im Anschluß an den Fünften Familienbericht (1994) auf die Formel von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit" gegenüber der Familie gebracht worden ist.

Die Felder einer ganzheitlichen Familienpolitik werden mit Recht weit über wirtschaftliche und einkommenspolitische Maßnahmen hinaus abgesteckt, bis hin zur Wohnungspolitik, Familienrechtspolitik, zu den familienbezogenen sozialen Diensten und nicht zuletzt zu familienpolitischen Aspekten der Bildungspolitik (bei der das Zusammenwirken von Familie und Schule betont wird, aber vielleicht noch deutlicher um die außerschulische Jugendhilfe zu ergänzen wäre). Diese Breite des Ansatzes hat folgerichtig Konsequenzen für die Trägerstruktur: Familienpolitik ist danach nicht allein Aufgabe des Bundesgesetzgebers; vielmehr sind hier die Länder und Kommunen, aber auch freie Träger (etwa im Bereich der Wohlfahrtspflege) gefordert. Mit Recht ist auch die unternehmerische Ebene im Blickfeld; eine eigenständige unternehmerische Familienpolitik (mit familienbewußter Personalpolitik) gehört grundsätzlich, wenn auch noch keineswegs in der nötigen Breitenwirkung, längst zum Spektrum einer als gesellschaftlicher Querschnittsaufgabe zu verstehenden Familienpolitik, sollte aber von staatlicher Seite in der notwendigen Weise flankiert werden.

Speziell im Bereich der Familienrechtsgestaltung wird kritisch festgehalten, daß das geltende Ehe- und Familienrecht immer noch „Spuren eines patriarchalischen und hierarchischen Ehe- und Familienleitbildes" trage. Die im Rentenrecht gefundene Lösung des sogenannten Anrechnungsmodells in der Witwenversorgung wird als hinter dem Leitbild der Partnerschaftlichkeit deutlich zurückbleibend einer Teilhaberente oder einem Rentenanwartschaftssplitting gegenübergestellt. In diesem Zusammenhang kommt die Kommission in realistischer Einschätzung der bisherigen Entwicklung nicht umhin einzuräumen, das lange Festhalten an den überkommenen Vorstellungen wie dem Letztentscheid des Familienvaters gerade in den 50er Jahren habe eine politische Umsetzung des Leitbildes der „Partnerschaftlichkeit" behindert. Um so mehr wird nunmehr eine besondere Verantwortung dafür gesehen, Männern und Frauen in Ehe und Familie gleichermaßen günstige Lebensformen zu schaffen, die dem menschlichen Grundbedürfnis nach Liebe, Geborgenheit und Halt entsprechen. Es verdient Zustimmung, wenn für eine zeitgemäße Ehe- und Familienpolitik festgehalten wird, gleichberechtigte Biographiemuster

zu fördern, die die Partnerschaftlichkeit und Bindungsfähigkeit stärken. Zu dem in diesem Kontext schon seit geraumer Zeit ins Blickfeld gerückten Umgang mit dem bestehenden Ehegattensplitting (dann oft auch als Quelle der „Gegenfinanzierung" für kindbezogene Familienfördermaßnahmen angesprochen) heißt es etwas sibyllinisch, es gehe um den Erhalt der gemeinsamen Veranlagung von Eheleuten und eines ehefreundlichen Steuerrechts (gebunden an den gesetzlichen Güterstand). Damit wird nicht unbedingt das Ehegattensplitting in seiner bestehenden Form ausdrücklich befürwortet; die Formulierung würde wohl auch dessen Modifizierung abdecken.

Was damit insgesamt entwickelt und als Programm vorgegeben wird, hält sich grundsätzlich durchaus auf der Höhe der familienwissenschaftlichen Diskussion zu den Grundlagen einer systematischen und am Prinzip der Nachhaltigkeit (und Verläßlichkeit) mit orientierten Familienpolitik. Das offensichtliche Bestreben der Wertekommission nach modernem „outlook" wird dadurch unterstrichen, daß die befürwortete Familienpolitik gegenüber einer „eng verstandenen Familienpolitik klassischen Zuschnitts" (in deren Mittelpunkt die finanzielle Förderung der Kinder stehe) abgesetzt wird. Was hier „klassisch" gewesen sein soll, mag offen bleiben. Immerhin wird damit eine verengte und von den Fachvertretern der Familienpolitik-Lehre ohnehin nie ernsthaft vertretene Sichtweise ausdrücklich zurückgewiesen. Vielleicht wird auch hier deutlich, wie eine langjährige sozial- und familienwissenschaftliche Durchdringung der Grundlagen einer systematischen Familienpolitik auch für die (partei-)politische Meinungsbildung nachweislich nicht ohne Auswirkung bleibt.

Wenn die finanzielle Förderung der Kinder auch nicht im „Mittelpunkt" der Familienpolitik gesehen wird, so wird deshalb gleichwohl – und zu Recht – der Ausgleich besonderer kinderbedingter Einkommensbelastungen keineswegs aus dem Auge verloren. Im Gegenteil: Befürwortet wird die schrittweise „Weiterentwicklung des Kindergeldes zu einkommensunabhängigen Erziehungstransfers, die – unter Einbeziehung bisheriger Leistungen – in Ausgestaltung und Höhe Eltern in ihrer ökonomischen Verantwortung nachhaltig stärken". Dies bleibt noch relativ allgemein, zielt aber – ohne konkrete zahlenmäßige Größenordnungen zu nennen – offenbar auf das Konzept eines „Familiengeldes" (in der Endstufe 1200 DM in den ersten drei Lebensjahren des Kindes, anschließend 600 DM), wie es die CDU/CSU-Bundestagsfraktion unlängst als Zusammenfassung verschiedener einkommenspolitischer Leistungen vorgestellt hat.

Insoweit dies der Fall ist, erscheinen dann freilich einige präzisierende Anmerkungen angebracht: Nicht ausreichend transparent ist hier die „innere Struktur" der den einzelnen Familien zugedachten Leistung („Familiengeld" bzw. „Erziehungstransfer"). Wünschenswert und in bestimmten Familiensituationen notwendig wäre schon, daß die Familien sehen können, was sie auf welche Zielsetzung hin erhalten, also zur Verwirklichung von einkommenssteuerlicher Freistellung eines sozialkulturellen Existenzbedarfs des Kindes (einschließlich des Betreuungs- und Erziehungsbedarfs), zum Ausgleich angesichts zusätzlicher kinderbedingter Einkommensbelastungen sowie als einkommenspolitische Anerkennung einer auch für die Gesellschaft erbrachten Leistung (in der Sprache der Ökonomen: positiv zu bewertender „externer Effekte"). Auch wenn die verschiedenen Komponenten zu einem Gesamtbetrag zusammengerechnet werden mögen, sollte es familienpolitisch ausdifferenziert überschaubar sein, welche Komponenten welche Höhe haben. Denn sie haben eine je unterschiedliche Zielfunktion; für unterschiedliche Zielfunktionen sollten aber möglichst auch unterschiedliche Instrumente eingesetzt werden, deren Wirkung je nach Zielsetzung dann in ihrer Angemessenheit und Verbesserungsbedürftigkeit überprüfbar ist. Insgesamt bleibt in bewußter Werteorientierung die „Generationengerechtigkeit" im Blick auf Familien mit Kindern eine wichtige Aufgabe für die Zukunft.

Ein letzter familienpolitischer Aspekt, über den es aus dem Papier noch weiter nachzudenken lohnt, betrifft den Zusammenhang von Familienpolitik und demographischem Prozeß. Dieser Zusammenhang, in der politischen Diskussion nur allzu lange verdrängt und auch heute weithin immer noch tabuisiert, wird grundsätzlich durchaus gesehen. Eine auf dem christlichen Menschenbild fußende Familienpolitik stelle sich, so heißt es, in den Dienst der Ehepaare und Familien und sei gegen Gefahren ihrer Instrumentalisierung durch Bevölkerungspolitik (und Arbeitsmarktpolitik) gefeit. Es

wird ihr mit Recht die Aufgabe zugesprochen, Menschen, die sich für ein Leben in Ehe und Familie entschieden haben, Rahmenbedingungen zu sichern, diese Option nachhaltig lebbar zu machen, und Menschen, die sich für Kinder entscheiden möchten, zu helfen, Ehe und Familie betreffende Lebensplanungen zu realisieren. Dem kann nur voll zugestimmt werden (wobei Entscheidungen für Kinder auch außerhalb der Ehe fallen können); man vermißt freilich angesichts unserer tatsächlichen demographischen Lage mit der seit Jahren programmierten künftig (zu) starken Rückläufigkeit der (deutschen) Bevölkerung eine etwas deutlichere Artikulierung der Erwartungen an eine „ganzheitliche" Familienpolitik, auch ihre Auswirkungen auf den demographischen Prozeß zu erkennen und bewußt zu berücksichtigen. Festzuhalten bleibt: Die einzelnen Paare haben ein grundlegendes Recht, frei, verantwortlich und informiert über die Zahl ihrer Kinder (und den zeitlichen Abstand der Geburt) zu entscheiden, wie dies schon in der Menschenrechtserklärung von Teheran (1968) festgehalten ist. Bei diesen individuellen Entscheidungen gilt es freilich zu sehen, daß sie als Entscheidungen von Personen, d. h. Einzel- *und* Gemeinschaftswesen, auch einen Sozialbezug und eine Gemeinwohlrelevanz haben.

An anderer Stelle – im Abschnitt zur Wirtschafts- und Sozialpolitik – wird zum Wissen um die Fehlerhaftigkeit des Menschen (und um seine Möglichkeit, im Gebrauch der Freiheit zu scheitern) im Blick auf das marktwirtschaftliche Handeln mit dem Eigennutz als Motor festgehalten, es bedürfe aber zugleich eines „gemeinwohlorientierten Ethos aller Gesellschaftsmitglieder, um nicht die Institutionen und ihre Regelungen egoistisch zu unterlaufen und auszuhöhlen". Gilt es eine ähnliche Gemeinwohlorientierung nicht auch im Blick auf das generative Verhalten mit zu bedenken? Eine Aufgabe der Familienpolitik muß es deshalb sein, die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen so zu gestalten, daß die Vielzahl der personalen Entscheidungen im Gesamtergebnis eine Geburtenentwicklung zur Folge haben, die mit den demographischen Ordnungsvorstellungen des Gemeinwesens auf freiheitlicher Grundlage übereinstimmt. Wir brauchen eine Familienpolitik, die sich in Anlage und Ausgestaltung als eine auch *bevölkerungsbewußte Gesellschaftspolitik* versteht und die bei den hochpersönlichen Entscheidungen für oder gegen Kinder den Gemeinwohlbezug immer wieder mit sichtbar werden läßt.

Wenn die Wertekommission betont, innerhalb des Ordnungsrahmens der Sozialen Marktwirtschaft müßten angesichts neuer Herausforderungen Reformen angestoßen werden, so sei daran erinnert, daß daneben auch die Lösung alter Problemlagen nach wie vor anzumahnen bleibt. Die Aussagen zur Familienpolitik setzen auch hier an. Schon vor über zwei Jahrzehnten wurde vom Verfasser auf ein „strukturelles Ordnungsdefizit" im sozialen Bereich im Blick auf Familien hingewiesen[2], das spätestens durch eine „runderneuerte" Soziale Marktwirtschaft am Beginn des neuen Jahrhunderts wirksam beseitigt werden muß – im Interesse nicht zuletzt der Glaubwürdigkeit dieser Ordnung und ihrer politischen Vertreter gerade auch im Urteil junger Familien. Der Anspruch des sozialordnungspolitischen Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft wird mit Blick auf die gesellschaftliche und wirtschaftliche Position der Familien bisher nur bedingt eingelöst. Wenn die Volkspartei CDU sich zur Bewältigung dieser Aufgabe auf den sicherlich mit manchen Stolpersteinen versehenen Weg machen und sie auf den verschiedenen Handlungsebenen *gleichzeitig* (wie es dem Systemwissen wirksamer Familienpolitik entspricht) anpacken möchte, so stehen zur Orientierung hinreichend aktualisierte *Karten* zur Verfügung, wie zum Beispiel das Beschlußpapier „Lust auf Familie. Lust auf Verantwortung" des Bundesausschusses der CDU vom Dezember 1999. Das vorliegende Konzept zum christlichen Menschenbild mit den darin aufgezeigten unmittelbaren Auswirkungen, die von einer Bindung daran auf eine nachhaltige Familienpolitik ausgehen (müßten), bildet einen *Kompaß*. Was in der grundsätzlich reichen deutschen Volkswirtschaft noch hinzukommen muß, das ist der *politische Wille*.

Max Wingen

[1] Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes, vorgelegt von der Wertekommission der CDU Deutschlands, Berlin November 2001, im Internet: www.cdu-rlp.de/Aktuelles/aktionen.htm

[2] Vgl. M. Wingen, Bevölkerungs- u. familienpolitische Aspekte der sozialen Frage in entwickelten Industriegesellschaften, in: Zur Neuen Sozialen Frage, hg. v. H. P. Widmaier (Berlin 1978) 149 f.

BESPRECHUNGEN

Moderne Physik

BENK, Andreas: *Moderne Physik und Theologie.* Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000. 274 S. Kart. 48,– DM.

Das vorliegende Buch ist eine Habilitationsschrift, die Andreas Benk bei der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen eingereicht hat. Er hat sich die Aufgabe gesetzt, durch eine historische und systematische Analyse des Dialogs zwischen Theologie und moderner Physik im 20. Jahrhundert die „Ausgangssituation der Theologie für den Dialog zwischen Theologie und moderner Physik zu verbessern" (29). Die vorsichtige Zurückhaltung ist angesichts unzähliger vorschneller Grenzüberschreitungen in diesem Bereich, von denen Benk einige aufzeigt, methodisch begrüßenswert.

Das Buch beginnt mit einer kurzen und guten Einführung in die Problemstellung. Zur gegenwärtigen Situation des fraglichen Dialogs meint Benk, er sei von „Irritationen" gekennzeichnet, sowie davon, daß „der mühsame Dialog ... meist abbricht, ehe er vorweisbare Ergebnisse erzielen kann" (26). Auch die historische Analyse führt zur Einschätzung, daß die Versuche der Theologen, auf die Umbrüche der modernen Physik im 20. Jahrhundert einzugehen, „fast ausnahmslos gescheitert sind" (28). Die Leitidee Benks zur Beurteilung dieses Scheiterns ist, daß „der Dialog zwischen Theologie und moderner Physik von Anfang an falsch ansetzte und ohne eine angemessen philosophische Vermittlung zu scheitern droht" (28).

Nach einem sehr knappen Überblick über den Umbruch von der klassischen zur modernen Physik (erstes Kapitel) nimmt eine Behandlung der (speziellen und allgemeinen) Relativitätstheorie die Hälfte des Buches in Anspruch (zweites bis viertes Kapitel). Der Autor beginnt mit einer kenntnisreichen und sehr gelungenen Darstellung dieser Theorie und der damit verbundenen philosophischen Fragen. Benk wehrt die verkürzte Interpretation ab, aus der Relativitätstheorie eine allgemeine Philosophie der Relativität ableiten zu wollen. Eine gute philosophische Analyse der Relativitätstheorie führt aber zu den Fragen nach dem Verständnis von Raum und Zeit, nach der Interpretation von unanschaulichen Theorien und zu einer kritischen Analyse von Kants Philosophie. Benk zeigt dann auf, wie die theologischen Reaktionen auf die Relativitätstheorie fast ausnahmslos gescheitert sind: Die katholische Theologie scheiterte durch das starre Festhalten an einer überholten (scholastischen) Begrifflichkeit. Die protestantische Theologie entzog sich weitgehend der Auseinandersetzung, mit Ausnahme von Karl Heim, der aber die Physik nicht verstanden hatte. Bernhard Bavink zeigte zwar gute Ansätze, verstrickte sich dann aber in der Ideologie des Nationalsozialismus.

Es folgt ein knapperer Abschnitt über die Quantentheorie: eine Darstellung dieser Theorie (fünftes Kapitel) und eine Analyse der damit verbundenen philosophischen Fragen (sechstes Kapitel). Diese Ausführungen sind zutreffend, aber nicht so stringent wie die über die Relativitätstheorie. Zur wichtigsten Frage nach dem Realitätsverständnis der Quantentheorie kommt Benk erst nach einigen Umwegen. Die immer wichtiger werdende, vom Phänomen der Dekohärenz ausgehende Konsistente-Geschichten-Interpretation der Quantenmechanik wird nicht erwähnt.

Das siebte Kapitel rundet das Buch durch eine Darlegung der Ansichten von Max Planck, Albert Einstein und Werner Heisenberg über Religion ab. Zum Abschluß faßt Benk seine Ergebnisse thesenartig zusammen. Überzeugend leitet er aus seinen Analysen ab, daß erstens ein Dialog zwischen Theologie und Physik nur auf der Basis der philosophischen Deutungen der Physik möglich ist und daß zweitens die moderne Physik die Wirklichkeitsvorstellungen von Physikern in ganz neuer Weise prägt und damit ernste Anfragen an die moderne Theologie stellt.

Benk hat einen sehr gelungenen Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und moderner Physik geliefert, der die richtigen Fragen stellt und zu interessanten Ergebnissen führt. Er kann seinen Anspruch einlösen, die „Ausgangssituation der Theologie für den Dialog zwischen Theologie und moderner Physik zu verbessern" (29). Das Buch ist gut lesbar und bietet eine Fülle von weiterführenden Verweisen. Leider sucht man vergeblich nach einem Namens- und Stichwortverzeichnis.

Stefan Bauberger SJ

HAWKING, Stephen W.: *Das Universum in der Nußschale.* Hamburg: Hoffmann und Campe 2001. 224 S. Gb. 25,95 €.

Mit gutem Marketing hat es der Verlag Hoffmann und Campe geschafft, daß wieder einmal ein Buch von Stephen Hawking ganz oben auf den Bestsellerlisten gelandet ist. Dabei handelt es sich um eine sehr anspruchsvolle Darstellung eines Panoptikums modernster physikalischer Theorien. Wenn man das Buch zum erstenmal in Händen hält, wirkt es wie ein buntes Bilderbuch für Erwachsene. Schätzungsweise mehr als zwei Drittel des Bandes machen Skizzen, Photos, Textboxen mit Zusatzerklärungen, Randnotizen usw. aus. Diese erläuternden Teile sind von hervorragender technischer und inhaltlicher Qualität. Auch Hawkings Schreibstil durchbricht in angenehmer Art den in der deutschen Wissenschaft üblichen Drang, schwierige Themen immer möglichst ernst darstellen zu wollen.

Der Anspruch des Buchs besteht darin, „ein Bild von einigen der aktivsten Felder gegenwärtiger Forschung" (7) zu zeichnen, nämlich der Gebiete, über die Hawking selbst seit der Veröffentlichung seines Buchs „Eine kurze Geschichte der Zeit" (Reinbek 1988) weiter nachgedacht hat. Tatsächlich aber ist der Bogen jetzt viel weiter gespannt und umfaßt noch viele allgemeine Themen, die sich um Hawkings ureigene Forschungen herumgesellen. Daraus ergibt sich ein grundlegendes Problem: Viele interessante Theorien der modernen Physik werden sehr qualifiziert zusammengefaßt, aber die notwendige Kürze der Darstellung erlaubt es nicht, diese auch nur annähernd ausreichend zu erklären. Es finden sich Abhandlungen über die Spezielle und die Allgemeine Relativitätstheorie, über moderne physikalische Vorstellungen von Zeit und Zeitreisen, über Weltmodelle, Schwarze Löcher, Vakuumenergie, Quantentheorie und Quantenfluktuationen, über Determinismus, das holographische Prinzip, Stringtheorien, Supersymmetrie, Quantengravitation und M-Theorie, über die Zukunft unserer Zivilisation, künstliche Intelligenz und Evolution, p-Branen, Universenentstehung, das Anthropische Prinzip, Feynman-Geschichten und vieles andere mehr auf etwa 200 Seiten.

Am Ende weiß selbst ein physikalisch gut gebildeter Leser fast nichts über sehr vieles, sofern er die angesprochenen Theorien nicht schon von vorher kennt und verstanden hat. Und das, was er weiß, ist so bruchstückhaft, daß es im Gegensatz zum Anspruch Hawkings „dem Leser einen Eindruck von der Faszination der Entdeckungen zu verschaffen, die gegenwärtig gemacht werden, und von dem Bild der Wirklichkeit, das sich herauszukristallisieren beginnt" (8), eher verwirrend wirkt.

Das ist schade, denn es gibt auch echte Perlen im Buch, so etwa, wenn Hawking in faszinierender, unterhaltsamer und erstaunlich einfacher Weise einzelne Themen ausführlicher darstellt. Das erste Kapitel über die Wissenschaftsgeschichte und die Inhalte der Speziellen Relativitätstheorie, sowie die Betrachtungen über Determinismus und Schwarze Löcher gehören zu diesen exzellenten Teilen des Buches.

Philosophisch erweist sich der Autor wie schon in seiner „Kurzen Geschichte der Zeit" leider als Dilettant. Da wird Popper zum Begründer des Positivismus gemacht, auf den sich Hawking als „die für den Praktiker zweckmäßigste Wissenschaftsphilosophie" (39) stützen will. In der Anwendung des „Positivismus" auf viele Detailfragen bemerkt man dann aber, daß Hawking diesen mit einem instrumentalistischen Theorienkonzept verwechselt. Zum interessanten Problem, daß moderne physikalische Theorien zusätzliche Raumdimension postulieren, bemerkt er beispielsweise: „Die Frage ‚Gibt es zusätzliche Dimensionen?' (hat) keine Bedeutung für mich. Sinn macht es allen-

falls, zu fragen, ob mathematische Modelle mit zusätzlichen Dimensionen eine gute Beschreibung des Universums liefern" (62). Hawking bemerkt offenbar nicht, daß er mit seinem Instrumentalismus seinem oben zitierten Anspruch widerspricht, „ein Bild der Wirklichkeit, das sich herauszukristallisieren beginnt", zeichnen zu wollen. Implizit zeichnet Hawking aber an einem solchen Bild der Wirklichkeit, und das von ihm favorisierte (sehr spekulative) Modell von einer „Branwelt" in (bzw. auf) der wir leben, hätte eine bessere Darstellung durch eine starke Eingrenzung der Themen verdient. So erfreulich der Bestseller-Erfolg dieses anspruchsvollen populären naturwissenschaftlichen Buchs auch ist, hinterläßt es bei einem kritischen Leser dennoch aus den angeführten Gründen einen zwiespältigen Eindruck.

Stefan Bauberger SJ

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 11. Nachträge. Register. Abkürzungsverzeichnis. Freiburg: Herder 2001. 746 S. Lw. 380,– DM.

Der abschließende Band der dritten Auflage des Lexikons bringt Nachträge, ein umfassendes Register, in dem neben sämtlichen Stichwörtern vor allem die in den einzelnen Artikeln erwähnten Personen mit ausgeschriebenem Vornamen und Lebens- bzw. Regierungsdaten verzeichnet sind, eine Liste der Autoren mit den von ihnen verfaßten Beiträgen sowie das definitive Abkürzungsverzeichnis.

Die 264 Spalten Nachträge beschränken sich nicht auf bloße Aktualisierungen. Sie bringen zusätzliche Stichwörter, deren Thema erst nach dem Erscheinen des jeweiligen Bandes Bedeutung erlangt hat, wie – um nur zwei Beispiele zu nennen – Globalisierung (18 Spalten) oder Kirchenvolksbegehren, ferner Artikel über Personen, die in der Zwischenzeit verstorben sind. Darüber hinaus enthalten sie eine Fülle von Beiträgen, die schon in dem entsprechenden Band hätten stehen können (oder auch müssen), so etwa – wiederum nur wenige Beispiele – Byzantinische Exegese, Byzantinisches Reich, Unionskonzil von Ferrara-Florenz (unter dem Stichwort Florenz), Gewerkschaftsstreit, Immortale Dei (Enzyklika Leos XIII. von 1885), Kreuzfahrerstaaten, Päpstliche Räte (1988 errichtet), die weltweite Religions- und Konfessionsstatistik oder die Statistik der Bistümer in Vietnam. Dasselbe gilt für die etwa 100 Beiträge über Personen, die beim Erscheinen von Band 1 im Jahr 1993 bereits verstorben waren (manche davon vor Jahrhunderten!), aber erst jetzt behandelt werden; 25 von diesen hatten sogar in der zweiten Auflage (1957-1965) ein eigenes Stichwort. Wer also in den ersten zehn Bänden etwas vermißt, kann im Nachtragsband immer noch fündig werden.

Doch stellen sich hier auch Fragen: Hat man die erst in den Nachträgen behandelten Begriffe und Namen bei der Erarbeitung der Nomenklatur der dritten Auflage vergessen? Oder meinte man, sie seien nicht mehr so wichtig, hat sich aber inzwischen eines anderen besonnen? Oder fand sich zur rechten Zeit kein Autor? Die „Hinweise zur Benutzung" am Anfang geben darauf keine Antwort, ebensowenig wie auf die für alle Bände geltende Frage, warum auch lebende Personen eigene Artikel erhielten – im Nachtragsband sind es etwa 30 – und nach welchen Kriterien die einen aufgenommen wurden, andere nicht.

Was die Nomenklatur insgesamt angeht, so werden auch in diesem Band die Prinzipien sichtbar, die für das ganze Lexikon maßgebend waren. Es beschränkt sich nicht auf Theologie und Kirche im engeren Sinn, sondern greift weit darüber hinaus, vor allem in den Themenbereich Gesellschaft, Staat und Wirtschaft, und zwar so sehr, daß manche Stichwörter einfach über den derzeitigen Stand und das geltende Recht informieren, ohne einen Bezug zu Theologie und Kirche aufzuzeigen; in diesem Band sind dies zum Beispiel Artikel wie Dienstleistungsgesellschaft, Entsorgung, Patentierung, Plastische Chirurgie, Verbraucherschutz oder

Verursacherprinzip. Von anderen Enzyklopädien unterscheidet sich dieses Lexikon ferner darin, daß es neben den großen Beiträgen über zentrale Themen und über Personen von herausragender Bedeutung eine Fülle von Klein- ja Kleinstartikeln bringt, die, wie es im Vorwort zum ersten Band heißt, im Sinn einer „ersten Hilfe" den Weg zu den Quellen und weiteren Informationen weisen sollen.

Was nun in diesen elf Bänden vorliegt, ist eine Leistung, für die man den Herausgebern und der Redaktion nur gratulieren kann. Es ist gelungen, innerhalb von acht Jahren ein Nachschlagewerk zu schaffen, das umfassend und zuverlässig informiert und damit eine unschätzbare Hilfe für alle bietet, die sich mit Theologie und Kirche befassen. *Wolfgang Seibel SJ*

VORGRIMLER, Herbert: *Neues Theologisches Wörterbuch.* Mit CD-ROM. Freiburg: Herder 2000. 698 S. Lw. 68,– DM.

Die Würdigung eines Wörterbuchs setzt seinen Gebrauch voraus, und der braucht Zeit. Seit über einem Jahr in Verwendung (mittlerweile wurde eine zweite Auflage nötig, und es wird wohl nicht die letzte sein), steht das Neue Theologische Wörterbuch nun in Griffnähe auf dem Schreibtisch; die CD-ROM, die in Gestaltung und Umbruch mit der Druckfassung identisch ist – und deren (blaue bzw. rote) Verweise als automatischer Hyperlink zu anderen Stichwörtern bzw. Texten des Zweiten Vatikanums angelegt sind –, erweist sich als sehr praktisch. Man hat hier ein solides Wörterbuch zum schnellen Nachschlagen vor sich, das den Gang zu vielbändigen Lexika vorerst erspart oder aber zielsicher dorthin verweist.

Vorgrimler bekennt sich im Vorwort zur Vorgeschichte des Wörterbuchs: „Wenn jemand den Eindruck haben sollte, es handle sich um Rahnersches Gedankengut, so kann ich dem nur zustimmen, da ich von seiner Aktualität überzeugt bin. Ich habe aber den Stichwortbestand von 644 Artikeln in eigener Verantwortung auf 891 erweitert und bleibe nicht bei jedem Thema in den Spuren Rahners" (7). Die Aufstockung um beinahe 250 weitere Stichwörter trägt den geänderten Verhältnissen in Theologie und Kirche und ihrem Problembewußtsein Rechnung.

Das „Kleine Theologische Wörterbuch", am Vorabend des Konzils (1961) veröffentlicht, konnte vieles, was heute längst Standard ist, nicht erahnen. Daß es einmal grundlegend aktualisiert werden müßte, war seit dem Konzil klar, wo es eine nicht unerhebliche Rolle spielte, wurde es doch von Bischöfen wie von Theologen zur raschen Information über theologische Fragen und Probleme herangezogen. 1976 von Rahner und Vorgrimler neu bearbeitet und seither in 16 Auflagen erschienen, hat es ohne Übertreibung Theologiegeschichte geschrieben.

Nun ist, ohne daß dieser Ursprung verschwiegen oder verleugnet wäre, ein neues, eigenständiges Wörterbuch entstanden, das mit Rahner über Rahner hinausgeht. Änderungen beziehen sich nicht allein auf Semantik und Gestaltung. Die hinzugekommenen Stichwörter (z. B. Apophatische Theologie, Basisgemeinde, Commmunio-Ekklesiologie, Demokratisierung in der Kirche, Ehrfurcht, Frauenordination, Güterabwägung, Hauskirche, Inkulturation, Jünger und Jüngerinnen, Kontextuelle Theologie, Literatur, Menschenrechte, Naturwissenschaften und Theologie, Ökumene, Prozeßtheologie, Qumran, Religionskritik, Sprachtheorie und Theologie, Traditionalistenbewegung, Umwelt, Vatikanum II, Wissenschaftstheorie, Zufall – um willkürlich mit Siebenmeilenstiefeln durchs Alphabet zu streifen) sind sehr sorgfältig, mit profunder Sachkenntnis ausgewählt und dokumentieren den aktuellen Stand der Forschung.

Treue zu K. Rahner zeigt sich etwa im Beibehalten einzelner Stichwörter, die dieser aus ihrem theologischen Exil holte und ihrer Verbannung in die Spiritualität entriß, wie zum Beispiel „Mysterien des Lebens Jesu", nach denen man in der dritten Auflage des LThK vergeblich sucht, wo sie, nachdem sie in der zweiten Auflage von Rahner in ihrer unterschätzten theologischen Bedeutung eingeführt worden waren, ersatzlos fallengelassen wurden. Die enorme Mühe, die sich Vorgrimler mit diesem Wörterbuch gemacht hat, ist nicht hoch genug einzuschätzen. Das „Kleine Theolo-

gische Wörterbuch" kann stolz sein auf seinen dem Alter nach jüngeren, nach Auswahl, Ausführung und Umfang jedoch unübersehbar „großen Bruder". Ausgiebige Verwendung ist dem Neuen Theologischen Wörterbuch zu wünschen. *Andreas R. Batlogg SJ*

SCHMIDINGER, Heinrich: *Hat Theologie Zukunft?* Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. Innsbruck: Tyrolia 2000. 110 S. (Topos plus. 362). Br. 12,80 DM.

Nicht Theologie als verantwortete Rede von Gott ist gesellschaftlich heutzutage das Problem (vgl. Einleitung, 7-10), wohl aber Theologie als Wissenschaft, die, landläufig zu den Geisteswissenschaften gerechnet, wie diese in der zunehmend von einem Nützlichkeitsdenken beherrschten Universitäts- und Hochschullandschaft sich mit einem Legitimationszwang konfrontiert sieht. Für den Philosophen an der Theologischen Fakultät Heinrich Schmidinger steht es außer Frage, daß es Theologie braucht: „Ich halte die Theologie nicht nur für *wissenschaftsfähig*, ich meine zusätzlich, daß christliche Theologie *wesenhaft* mit Wissenschaft zu tun hat" (16).

Die heutige Situation sieht er durch fünf Fakten (vgl. 17-30) gekennzeichnet: In dem wissenschaftlichen und organisatorischen Szenario der Universitäten steht Theologie als Fremdkörper und Außenseiterin im Eck (vgl. 18); sinkendes Studenteninteresse bedroht die Existenz von theologischen Fakultäten; Konkordate werden – weil als Privilegien empfunden – in Frage gestellt; viele Theologinnen und Theologen stecken wegen der Spannung zwischen ihrer Kirchlichkeit und der Angehörigkeit zur „Scientific Community" in einer Identitätskrise; Medien und andere Einrichtungen laufen den Universitäten den Rang ab, die entscheidenden geistigen Auseinandersetzungen zu führen.

Die „Geschichtlichen Ursachen" (31-58) sieht Schmidinger bereits im Hochmittelalter grundgelegt, als das „Gespenst der doppelten Wahrheit" (39) – des Glaubens wie der Wissenschaft – an die Wand gemalt wurde, das sich bis zur Aufklärung und durch diese gefördert, weiterentwickelte: eine fortlaufende Entfremdung, die zuerst unterschätzt und dann verdrängt wurde. Daran konnte auch das gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit einer Enzyklika Leos XIII. gleichsam installierte Konzept der Neuscholastik nichts ändern, das zwar „an integrativer Kraft und weltweiter Durchsetzungskraft seinesgleichen suchen darf" (49), aber letztlich doch binnentheologisch und -kirchlich angelegt war, deswegen „keine Legitimationsprobleme besaß" (50) und eine „Kultur auf Abruf" (52) schuf.

„Wissenschaft im Interesse der Theologie" (59-70) und „Theologie im Interesse der modernen Gesellschaft" (71-81) lauten die beiden nächsten Abschnitte. Will man nicht bei der bloß betrachtenden Außen- bzw. Beobachterperspektive der Religionswissenschaft landen, müsse beides gesichert sein. Die „Bedingungen für eine Zukunft" (82-108) richten sich sowohl an die Theologie (Abkehr von der Theoriefeindlichkeit, Erwerb interdisziplinärer wissenschaftlicher Kompetenz) wie an die Kirche (Problematik der Kirchlichkeit, Spielregeln wissenschaftlicher Konversation). Daran schließt sich ein instruktiver Exkurs zur Praxis der Konkordate (98-102) an, deren Anwendung kirchliche Aussagen zu Menschenrechten oftmals falsifizierten und die nicht zuletzt deswegen nicht mehr zeitgemäß wären: „Eine andere Orientierung bei der Handhabe konkordatärer Rechte bedeutet nicht zwingend die Abschaffung von Konkordaten überhaupt" (101).

Der Universität und der „Scientific Community" empfiehlt Schmidinger, darüber nachzudenken, ob „pseudoreligiöse Ersatzmöglichkeiten" die „durch den Verlust des Religiösen in puncto lebensweltlicher Integration" (103) enstandene Lücke wirklich und wirksam füllen könnten, oder ob nicht ein neues Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft zu suchen sei. Die sich gern wissenschaftlich gebende Ansicht, „daß Religion letztlich Privatsache sei und daß es in Sachen ‚Religion' keiner besonderen Kompetenz bedürfe, sondern daß sich darüber jeder Mensch seinen eigenen Reim machen könne" (106) weist er mit Entschiedenheit zurück. Sein couragiertes Plädoyer überzeugt.

Andreas R. Batlogg SJ

Entwicklungspolitik

CREMER, Georg: *Korruption begrenzen*. Praxisfeld Entwicklungspolitik. Freiburg: Lambertus 2000. 179 S. Br. 28,– DM.

Korruption ist eine der wesentlichen Ursachen von Unterentwicklung, wie nicht zuletzt die Asiatische Krise gezeigt hat. Sie verteuert nicht nur Projekte und vergrößert bestehende Ungleichheiten zu Lasten der Armen, sondern sie unterminiert ganz allgemein das Vertrauen und breitet sich wie eine Seuche aus. Die Erfahrung in vielen Ländern zeigt, daß sich Korruption kaum auf ein vielleicht noch zuträgliches Maß eindämmen läßt, sondern über kurz oder lang immer mehr gesellschaftliche Bereiche durchdringt. Aus diesem Grund gilt seit einigen Jahren die Bekämpfung von Korruption als ein wesentliches Merkmal einer guten Regierungsführung. Auch international hat man dies erkannt, wozu die Aktivitäten der Nichtregierungsorganisation „Transparency International" viel beigetragen hat. Dies hat nach langem Ringen 1999 endlich zum Abschluß eines Abkommens der Industrieländer (OECD) geführt, das die Bestechung auch ausländischer Staatsbediensteter, die Entwicklungsländer eingeschlossen, strafbar und solche Gelder nicht auch noch steuerabzugsfähig macht, wie es lange in der Bundesrepublik der Fall war. Die Kirchen in Deutschland haben mit ihrem Dialogprogramm wesentlich dazu beigetragen.

Das Buch von Georg Cremer, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbands in Freiburg, leistet dazu einen wichtigen, vor allem für die Praxis hilfreichen Beitrag. Der Autor hat langjährige Erfahrung in der Entwicklungszusammenarbeit in Indonesien, das als besonders korruptes Land gilt, ebenso wie als Leiter des Referats Strukturhilfe Osteuropa von Caritas international. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die er an der ETH in Zürich und an der Universität Freiburg gehalten hat.

Cremer behandelt die vielfältigen Aspekte der Korruption in 15 Kapiteln, die von der Analyse über eine Bewertung hin zu konkreten Schritten der Bekämpfung gehen. Zunächst beschreibt er den Stand der gegenwärtigen Diskussion und stellt einige Formen der Korruption dar. Dann versucht er, häufig vorgebrachte Argumente für Toleranz gegenüber der Korruption wie etwa ihre kulturelle Bedingtheit zu widerlegen und verweist auf die globale Verantwortung für eine Lösung dieses Übels. In den folgenden Kapiteln wird im Detail den Formen, Ursachen (auch in den Entwicklungshilfebürokratien der westlichen Länder) und Folgen der Korruption in Entwicklungsprojekten nachgegangen.

Bemerkenswert ist, daß der Autor auch einen kritischen Blick auf die Nichtregierungsorganisationen wirft, denn es ist in der Tat wenig wahrscheinlich, daß in einem allgemeinen Klima der Korruption allein die zivilgesellschaftlichen Akteure davon in keiner Weise infiziert sind. Für die Praxis sehr hilfreich ist die zusammenfassende Schwachstellenanalyse bzw. Checkliste des 13. Kapitels. Die beiden letzten Kapitel behandeln schließlich noch die Konsequenzen für die Entwicklungszusammenarbeit wie die dazu notwendigen politischen Rahmenbedingungen.

Man kann dem Autor bescheinigen, daß es ihm gelungen ist, eine Marktlücke zu füllen, denn trotz der umfangreichen Literatur zum Thema Korruption ist mir bisher keine Publikation bekannt, die dieses Problem auf knappem Raum so praxisnahe und handlungsbezogen darstellt. Darüber hinaus ist das Buch sehr gut und teilweise geradezu spannend zu lesen. Natürlich lassen sich immer einige Aspekte nennen, die man vielleicht etwas ausführlicher hätte behandeln können, etwa die ethische Begründung der Ablehnung von Korruption oder die Hintergründe der offensichtlich zunehmenden Korruption in den Wohlstandsländern. Dies ändert aber nichts daran, daß man dieses Buch allen, die eine verantwortliche Stellung in der Entwicklungszusammenarbeit einnehmen, vorbehaltlos empfehlen kann. Auch für alle, die Partnerschaftsprojekte in privater Initiative betreuen – kirchliche Gruppen eingeschlossen – ist es geradezu eine Pflichtlektüre.

Johannes Müller SJ

ZU DIESEM HEFT

Die im Editorial erwähnte Studie „Globale Finanzen und menschliche Entwicklung" kann kostenlos bezogen werden bei: Zentralstelle Weltkirche, Bonner Talweg 177, 53129 Bonn, Tel. 0228/103-288, Fax: 0228/103-335; Internet: http://katholische-kirche.de/service/download.htm.

Angesichts der Vielzahl neuer Akteure auf globaler Ebene bedarf es anderer Formen politischer Steuerung. MICHAEL FLECK, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München, analysiert die Global Compact-Initiative, in der sich transnationale Unternehmen und die Vereinten Nationen gemeinsam für Menschenrechte und Umweltschutz einsetzen.

VICTOR CONZEMIUS, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Luzern, erinnert an den französichen Philosophen Jacques Maritain (1882-1973). Besondere Aufmerksamkeit widmet er seinen Stellungnahmen zur Action Française, zum Spanischen Bürgerkrieg und zum Nationalsozialismus.

JOSIP BALOBAN, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Zagreb, fragt nach dem Beitrag der katholischen Kirche Kroatiens für den Prozeß der europäischen Einigung. Entscheidend für ihn ist die Öffnung der ehemaligen Gettokirche zum verantwortlichen Mitgestalten der pluralen und säkularen Gesellschaft.

Die Lebenswelt, aus der die Bibel ihre Bilder schöpft, ist den heutigen Menschen fremd geworden. PAUL KONRAD KURZ sucht nach neuen Ausdrucksformen der religiösen Sprache.

FRIEDHELM MENNEKES, Pfarrer der Jesuitenkirche St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stellt den Kreuzaltar des baskischen Künstlers Eduardo Chillida vor. Er beleuchtet das Kunstwerk als Zusammenspiel von Skulptur und sakralem Raum.

Stammzellimport

Das Ergebnis der Bundestagsdebatte vom 30. Januar 2002 war nicht gerade überraschend. Wer in der biopolitischen Szene zu Hause war, konnte mit der eingeschränkten Befürwortung des Stammzellimports rechnen. Schließlich hatte nicht nur die Vorsitzende der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin", Margot von Renesse, ihre ablehnende Position modifiziert, sondern sogar ein CSU-Positionspapier öffnete der Einfuhr von Stammzellen eine schmale Schneise. Den erhofften Segen der Bischöfe gab es dafür freilich nicht. Aber der war auch nicht mehr entscheidend, nachdem Friedrich Merz, selber erklärter Gegner von Stammzellforschung wie -import, in der „Welt" vom 22. Januar 2002 deutlich gemacht hatte, daß der Fraktionszwang kein verlängerter Arm für (erz-)bischöflichen Glaubensgehorsam sei.

Mit dem erreichten Kompromiß scheint aber keiner so recht zufrieden zu sein: die Wissenschaftler nicht, weil sie nach kurzer Erleichterung, daß die Deutsche Forschungsgemeinschaft ihre Anträge nun endlich absegnen kann, eine zu starke Beschränkung auf Zellinien „zweiter Wahl" befürchten, die wohl bald nicht mehr den internationalen Forschungsstandards genügen; die Bischöfe nicht, weil die Mehrheit sich wider Erwarten jenseits des (immer noch nicht eingestürzten) „Damms" zusammengefunden hat; und die Politiker selber nicht, die jetzt im Gerangel um die Stichtagsregelung erkennen müssen, daß der erreichte gemeinsame Nenner zwar als Basis für eine momentane Abstimmungsmehrheit ausreichte, aber unter der Last der Durchsetzung der verschiedenen Interessen auseinanderzubrechen droht. Nur weil die unterlegenen Befürworter der Stammzellforschung sich mit denen zusammentaten, die trotz aller Bedenken eine streng reglementierte Zulassung von schon bestehenden Stammzellinien für gerade noch tolerabel ansahen, konnte diese forschungspolitische Mesalliance die totalen Gegner von Import und Forschung in die Schranken weisen. Nun aber, nach dem Sieg, wollen die einen möglichst viel von ihrer Forschungsfreiheit retten und die andern möglichst wenig von ihren Bedenken opfern. Der Vorwurf der „Aushöhlung des Beschlusses" findet sich auf einmal im Vokabular derer, die sich noch vor kurzem den Respekt vor gegenteiliger Meinung attestierten.

Was konnte die Antragsteller Maria Böhmer und Margot von Renesse überhaupt bewegen, die Quadratur des bioethischen Kreises zu versuchen und ein grundsätzliches Verbot von Forschung und Import embryonaler Stammzellen mit einer begrenzten Einfuhrerlaubnis schon vorhandener Stammzellinien zu verbinden? Raffinierte Argumente wurden dafür vorgetragen: es sei keine Hehlerei, wenn man Nutzen aus ohnehin schon zerstörten Menschenleben zöge, weil durch die Festlegung auf solche schon etablierte Zellinien die deutsche Stammzellforschung dem Ausland keinen Anreiz für weitere Erzeugung biete; es sei

moralisch erlaubt, aus Sachverhalten, die durch Unrecht entstanden sind, neue Erkenntnisse zu gewinnen, solange damit nicht eine Billigung der Unrechtstat verbunden sei; ein Importverbot sei verfassungsrechtlich bedenklich, weil den nicht mehr totipotenten embryonalen Stammzellen für sich betrachtet keine Menschenwürde zukomme, und damit in diesem Fall kein Wertekonflikt zwischen Forschungsfreiheit und Lebensrecht vorliege.

Grundsätzlicher ist das von Margot von Renesse vorgetragene Bedenken, die eines Tages unvermeidliche Inanspruchnahme eines therapeutischen Nutzens aus der Stammzellforschung vertrüge sich nicht mit einem vollständigen Ausklinken aus der dafür notwendigen Grundlagenforschung. In diesem Zusammenhang gebrauchte sie in der Bundestagsdebatte das Bild vom gewundenen Weg als dem einzig gangbaren in einer schwierigen Verständigungssituation, das von kaum einer der nachfolgenden Wortmeldungen aufgegriffen wird. Und doch ist dies der schließlich entscheidende Punkt. Nicht durch seine ethische Inkonsequenz ist der Antrag Böhmer/Renesse akzeptabel geworden, sondern durch seinen Bezug zum wirklichen Leben. Ethisch noch so hochstehende Prinzipien taugen nichts, wenn sie sich in der Praxis nicht durchhalten lassen. Diese Brechung der Strahlkraft von Prinzipien am Prisma der Realität ist nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall praktischer Ethik, wie jeder weiß, der in der Erziehung tätig ist. Nur für Moralisten, die dorthin nicht gehen müssen oder wollen, wohin sie mit dem Finger zeigen, ist das uneinsichtig.

Es ist also etwas erreicht – mit der scheinbaren Inkonsequenz der Lösung genauso wie mit der im Gesetz wohl zu erwartenden befristeten Regelung des Imports. Während Stammzellforscher bei uns jetzt sehnsüchtig in die USA blicken, wo freiwillige Eizellspenderinnen bald erstklassige Forschungsembryonen erwarten lassen, geschieht an alternativen Modellen seither mehr, als die Befürworter einer Forschung an adulten Stammzellen in ihren Redebeiträgen noch vor Augen hatten. An der Universität von Minnesota hat eine belgische Forscherin, Cathérine Verfaillie, im Knochenmark einen „ultimativen" adulten Stammzelltyp gefunden, der ebenso unbegrenzt teilungsfähig ist wie embryonale Stammzellen und wie diese das Potential zur Bildung sämtlicher Zellsorten enthalten soll (New Scientist, 23. 1. 2002). Kurz darauf ist es Forschern der berühmt-berüchtigten Firma Avanced Cell Technology gelungen, bei Affen embryonale Stammzellen aus unbefruchteten Eizellen herzustellen (Science 295, 2002, 819). Sollten sich diese Meldungen bewahrheiten bzw. die Experimente am Menschen wiederholen lassen, dann ist damit eine neue Ära in der Stammzellforschung in Sicht, durch welche die verbrauchende Embryonenforschung sich bald erübrigt.

Unser Parlament hat so mit seiner Entscheidung offenbar den richtigen Instinkt bewiesen: nicht vorschnell eine Forschung zu blockieren, die vor dem Hintergrund unseres Embryonenschutzgesetzes zwar ethisch bedenklich erscheint, über kurz oder lang aber in eine Richtung weitergehen wird, welche die Mühe des momentanen Konflikts nicht lohnt. *Christian Kummer SJ*

Hans-Ludwig Ollig SJ

Habermas und das religiöse Erbe

Im Denken von Jürgen Habermas begegnen immer wieder „Spuren einer Auseinandersetzung mit Fragestellungen, die dem Traditionsbestand religiöser Sprache und Praxis zuzurechnen sind."[1] Das Thema „Religion" wird von Habermas also nicht einfach ignoriert, wenngleich es gewiß auch nicht im Zentrum seiner philosophischen Arbeit steht. Matthias Lutz-Bachmann spricht von einem „vorsichtigen Interesse" am Bestand der religiösen Überlieferung, das sich in zahlreichen der Habermasschen Schriften seit der „Theorie kommunikativen Handelns" nachweisen lasse. Er belegt das neben Habermas' Auseinandersetzung mit dem späten Max Horkheimer auch anhand von seiner Auseinandersetzung mit theologischen (Helmut Peukert, Johann B. Metz) sowie philosophischen (Michael Theunissen) Gesprächspartnern. Die von Lutz-Bachmann beschriebene Tendenz ist zweifellos auch in Habermas' jüngsten Veröffentlichungen nachweisbar. Im folgenden soll das an einem Interview verdeutlicht werden, das Eingang gefunden hat in den Sammelband „Zeit der Übergänge" und das den Titel „Ein Gespräch über Gott und die Welt" trägt, anhand von Habermas' Auseinandersetzung mit dem christlichen Existenzphilosophen Kierkegaard und anhand seiner vielbeachteten Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels.

Ein Gespräch über Gott und die Welt

In seinem Interview mit dem in New York lehrenden Philosophen Eduardo Mendieta stellt Habermas gleich zu Beginn klar: Nicht die gesellschaftliche, wohl aber die kulturelle Modernisierung des Abendlandes lasse sich aus Motiven der jüdisch-christlichen Überlieferung erklären. Denn aus soziologischer Sicht müsse man sagen: Die Bewußtseinsformen des modernen Rechts, der modernen Wissenschaft und auch der modernen Kunst hätten sich nicht ohne die Organisationsformen des hellenisierten Christentums und der römischen Kirche und nicht ohne Universitäten, Klöster und Kathedralen entfalten können. Erst recht gelte das für die mentalen Strukturen. Schon der Gedanke des einen und verborgenen Erlösergottes habe gegenüber den mythischen Göttergeschichten den Durchbruch zu einer ganz anderen Perspektive bedeutet. Damit habe nämlich der endliche Geist einen alles Innerweltliche transzendierenden Standpunkt gewon-

nen. Gleichzeitig weist Habermas darauf hin, daß erst mit dem Übergang zur Moderne sich das erkennende und moralisch urteilende Subjekt den Gottesstandpunkt in der Weise zu eigen machte, daß es zwei folgenreiche Idealisierungen vornahm. Einerseits objektivierte es die äußere Natur zur Gesamtheit gesetzesartig verknüpfter Zustände und Ereignisse; anderseits vollzog es eine Ausweitung der bekannten sozialen Welt zu der grenzenlos-inklusiven Gemeinschaft aller zurechnungsfähig handelnden Personen. Damit aber waren wesentliche Voraussetzungen für eine rationale Durchdringung von Natur und Gesellschaft geschaffen.

Weiter betont Habermas, daß das Christentum für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen ist. Vielmehr seien die modernitätsspezifischen Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und individueller Gewissensmoral, von Menschenrechten und Demokratie ein unmittelbares Erbe der jüdischen Gerechtigkeitsethik und der christlichen Liebesethik. Zu diesem Erbe gebe es bis heute keine Alternative. Anderslautende Behauptungen seien postmodernes Gerede.

Auf einem ganz anderen Blatt steht freilich, daß die christlichen Kirchen heute durch die Globalisierung vor neuen Herausforderungen stehen, der sie nur durch eine radikalere Ausschöpfung ihres normativen Potentials begegnen können. Denn es ist für Habermas keine Frage:

„Die Ökumene wird erst heute in einem nicht-paternalistischen Sinne ökumenisch, erst heute wird die Kirche zur polyzentrischen Weltkirche ... Der Universalismus der Weltreligion wird erst heute in einem strengen Sinne universalistisch, die christliche Ethik erweitert sich heute erst zu einem wahrhaft inklusiven Weltethos." [2]

Wichtiger ist für Habermas freilich noch, daß der Modernisierungsprozeß auch zur Entstehung einer säkularisierten Gesellschaft und eines weltanschaulichen Pluralismus geführt hat. Jede Form von Verkündigung begegnet heute nicht nur einem Pluralismus verschiedener Glaubenswahrheiten, sondern auch der Skepsis eines wissenschaftlichen Profanwissens, das seine gesellschaftliche Autorität der eingestandenen Fallibilität sowie einem auf Dauerrevision beruhenden Lernprozeß verdankt. In einer solchen Situation wird der Glaube, wie Habermas sich ausdrückt, reflexiv. Er kann sich nämlich nur im selbstkritischen Bewußtsein der nicht-exklusiven Stellung stabilisieren, die er einnimmt. Habermas hält dieses Bewußtsein von der Relativierung des eigenen Standorts – die freilich keine Relativierung der eigenen Glaubenswahrheiten selbst zur Folge haben darf – für das Proprium der modernen Form religiösen Glaubens.

Kritisch setzt er sich in diesem Zusammenhang mit fundamentalistischen religiösen Bewegungen auseinander, welche die Rückkehr zu vormodernen Verhältnissen propagieren und praktizieren. Der Fundamentalismus, so seine These, sei

die falsche Antwort auf eine Situation, die die Einsicht in die Unausweichlichkeit religiöser Toleranz aufdrängt und damit den Gläubigen die Bürde auferlegt, den Pluralismus der Weltbilder unbeschadet eigener Glaubensüberzeugungen auszuhalten.

Relativ vorsichtig äußert er sich zum Thema „Neue Religiosität": Daß alle großen Weltreligionen institutionskritische Erneuerungsbewegungen kannten, ist für ihn zwar keine Frage, aber mit diesen Erneuerungsbewegungen möchte er das, was in den Buchhandlungen derzeit als Esoterik angeboten wird, nicht in Verbindung bringen. Besagte Esoterik erscheint ihm eher ein Symptom von Ich-Schwäche und Regression zu sein, wie auch Ausdruck des Versuchs einer unmöglich gewordenen Rückkehr zu mythischen Denkweisen, zu magischen Praktiken und geschlossenen Weltbildern, welche die Kirchen bei ihrem Kampf gegen das Heidentum einst überwunden haben. Da auch Sekten innovativ sein können, räumt er zwar ein, daß vielleicht nicht alles im Bereich der Neuen Religiosität nur kalifornischer Schnickschnack und Neuheidentum ist; was ihm in diesem Bereich aber auf jeden Fall fehlt, ist die diskursive Auseinandersetzung. Diesen Hinweis verbindet er mit folgender Feststellung:

„Wenn ich in die ‚Summa Contra Gentiles' des Thomas von Aquin hineinschaue, bin ich von der Komplexität, dem Grad der Differenzierung, dem Ernst und der Stringenz der dialogisch aufgebauten Argumentation hingerissen. Ich bin ein Bewunderer von Thomas. Er repräsentiert eine Gestalt des Geistes, die ihre Authentizität aus sich selbst heraus verbürgen konnte." [3]

Was seinen eigenen philosophischen Ansatz angeht, so bestreitet Habermas nicht, daß seine Konzeption der Sprache und des verständigungsorientierten Handelns vom christlichen Erbe zehrt. Der Begriff des diskursiv erzielten Einverständnisses etwa lasse sich durchaus so verstehen, daß in ihm das Erbe eines christlich verstandenen Logos fortwirkt, der sich in der kommunikativen Praxis der Gemeinde verkörpert. So wenig Habermas ein solcher Nachweis christlicher Erbschaftsverhältnisse stört, so deutlich insistiert er auf der Differenz der Diskurse von Religion und Philosophie.

In seiner Auseinandersetzung mit Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel", macht er etwa deutlich, daß sich nachmetaphysisches Denken von Religion dadurch unterscheidet, daß es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. Ein solches Denken kenne zwar die Unbedingtheit der Wahrheitssuche, aber sein Thema sei nicht die Unbedingtheit eines religiösen Heilsversprechens, das Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in ein anderes Licht rückt und ertragen lehrt. Gleichzeitig betont Habermas in seinem Werk „Nachmetaphysisches Denken" freilich auch:

„Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können." [4]

Eine Schwierigkeit ist hier zweifellos das in Klammern eingefügte „vorerst?". Die Frage seines Interviewpartners, ob er davon ausgehe, daß es Ziel der Philosophie sei, die bewahrenswerten religiösen Gehalte vollständig zu assimilieren und auf diese Weise „aufzuheben", oder ob er erwarte, daß sich die Religion allen Versuchen dieser Art gegenüber resistent erweise, läßt sich nach Habermas im Augenblick noch nicht beantworten. Eine Antwort darauf sei erst dann möglich, wenn die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortgesetzt habe.

Was das Verhältnis von Theologie und Religion angeht, so gibt Habermas seinem Gesprächspartner recht: Die Theologie würde ihre Identität einbüßen, wenn sie versuchte, sich vom dogmatischen Kern der Religion und damit von jener Sprache abzukoppeln, in der sich die Gebets-, Bekenntnis- und Glaubenspraxis der Gemeinde vollzieht. Denn in dieser Praxis bezeugt sich der religiöse Glaube, den die Theologie auszulegen hat, freilich ohne ihn je ganz einholen und ausschöpfen zu können. Wenn das aber schon für die Theologie gilt, gilt das – so könnte man einwenden – nicht erst recht für die Philosophie? Wäre es nicht der pure Intellektualismus, wenn die Philosophie von sich behaupten würde, sie könne sich auf dem Übersetzungsweg die in der religiösen Sprache angeeigneten Erfahrungsgehalte mehr oder weniger vollständig aneignen? Habermas merkt zu diesem Einwand an: Sicherlich könne die Philosophie die Religion nicht substituieren, denn ihre Wahrheit zehre von dem offenbarten Wort. Allerdings habe die Philosophie eine ganz andere Stellung zur Religion. Was sie von dieser lernen kann, wolle sie in einem Diskurs ausdrücken, der von der offenbarten Wahrheit gerade unabhängig ist. Deshalb bleibe bei jeder philosophischen Übersetzung die Vollzugsebene des gelebten Glaubens auf der Strecke. Gleichwohl hält Habermas nichts von einer Philosophie, die trösten will. Ein solche Philosophie wäre für ihn keine Philosophie mehr. Das philosophische Übersetzungsprogramm zielt, so betont er, allenfalls darauf, den profanen Sinn der bisher nur in religiöser Sprache angemessen artikulierten zwischenmenschlichen und existentiellen Erfahrungen zu retten.

Habermas' Deutung des christlichen Existenzphilosophen Kierkegaard

Wie ein solcher Rettungsversuch konkret aussieht, läßt sich an Habermas' Kierkegaard-Rezeption verdeutlichen[5]. Kierkegaard hat die Frage nach dem Gelingen und Mißlingen des eigenen Lebens anders beantwortet als seine existenzphilosophischen Nachfolger Martin Heidegger, Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre. Er ist nämlich davon überzeugt, daß die ethische Existenzform nur im Verhältnis des Gläubigen zu Gott stabilisiert werden kann. Seine Begründung dafür lautet: Solange wir die Moral, die den Maßstab für die Selbsterforschung liefert, im sokra-

tischen oder kantischen Sinn allein auf menschliche Erkenntnis gründen, fehlt die Motivation zur Umsetzung moralischer Urteile in die Praxis.

Kierkegaard wendet sich also gegen ein intellektualistisches Mißverständnis von Moral. Wenn die Moral den Willen allein durch gute Gründe in Bewegung setzen könnte, so argumentiert er, dann wäre der gegenwärtige desolate Weltzustand, den er in seiner Zeitkritik anprangert, nicht denkbar. Grund für diesen Weltzustand ist nicht ein Defizit an Wissen, sondern eine Korruption des Willens. Die Menschen, die es besser wissen könnten, wollen nicht verstehen. Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhang nicht von Schuld, sondern von Sünde, um deutlich zu machen, daß wir auf Vergebung angewiesen sind und unsere Hoffnung auf eine absolute Macht setzen müssen, die in den Lauf der Geschichte eingreifen und die verletzte Ordnung wiederherstellen kann. Für Kierkegaard bildet erst dieses Heilsversprechen die motivierende Verbindung zwischen einer unbedingt fordernden Moral und der Sorge um sich selbst.

Um diesen Rekurs auf die christliche Erlösungsbotschaft gegenüber einem immanenten Denken, das sich in den Grenzen weltanschaulicher Neutralität bewegt, zu begründen, greift Kierkegaard auf eine – wie Habermas es nennt – „psychologische Phänomenologie" zurück. Konkret beschreibt er verschiedene Gestalten einer am Ende heilsamen „Krankheit zum Tode", die zeigen, daß der Versuch, man selbst zu sein, am Ende scheitern muß. Dieses Scheitern aber bewegt den endlichen Geist zur Transzendierung seiner selbst und zur Anerkennung der Abhängigkeit von einem Anderen, worin die eigene Freiheit gründet. Wörtlich heißt es bei Kierkegaard in diesem Zusammenhang: „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte."[6]

Obwohl die wörtliche Bezugnahme auf eine Macht, in der das Selbstseinkönnen gründet, nicht in einem religiösen Sinn verstanden werden muß, geht Kierkegaard davon aus, daß der menschliche Geist nur durch das Sündenbewußtsein zum richtigen Verständnis seiner endlichen Existenz gelangen kann. Das Selbst existiert folglich für Kierkegaard wahrhaftig allein im Angesicht Gottes, und es überlebt auch die Situation hoffnungsloser Verzweiflung nur in der Gestalt eines Gläubigen, der, indem er sich zu sich selbst verhält, sich zu einem absolut Anderen verhält, dem er alles verdankt.

Habermas räumt bezüglich dieser Kierkegaardschen Argumentation zunächst ein, auch ein Denken, das sich versagen müsse, auf offenbarte Wahrheiten zu rekurrieren, könne akzeptieren, daß der endliche Geist von Ermöglichungsbedingungen abhängt, die sich seiner Kontrolle entziehen. Denn die ethisch bewußte Lebensführung dürfe nicht als bornierte Selbstermächtigung verstanden werden. Ebenso könne ein solches Denken Kierkegaard darin beipflichten, daß die Abhängigkeit von einer unverfügbaren Macht nicht naturalistisch zu verstehen ist, sondern zunächst ein personales Verhältnis betrifft.

Probleme sieht Habermas freilich bei der theologischen Deutung des Unverfügbaren, von dem wir als sprach- und handlungsfähige Subjekte in der Sorge, unser Leben zu verfehlen, abhängig sind. Denn die moderne Sprachphilosophie erlaubt auch eine nichttheologische Deutung des ganz Anderen. In den Kommunikationsformen, in denen wir uns über etwas in der Welt und über uns verständigen, begegnet uns nämlich die Sprache als eine transzendente Macht. Die Sprache, die wir sprechen, ist ja nicht unser privates Eigentum. Niemand von uns besitzt eine exklusive Verfügung über das gemeinsame Medium der Verständigung, das wir uns intersubjektiv teilen müssen. Weiter ist klar, daß sich die Struktur und der Verlauf von Verständigungsprozessen nicht von einem einzelnen Teilnehmer solcher Prozesse kontrollieren läßt. In der Sprache verkörpert sich also eine Macht, die der Subjektivität der Sprecher vorausliegt. Anderseits gilt freilich auch, daß wir als die sprach- und handlungsfähigen Subjekte es sind, die sich in diesem Medium der Sprache miteinander verständigen.

Habermas' Fazit: Das richtige ethische Selbstverständnis ist uns weder vorgegeben noch offenbart. Vielmehr kann es nur in gemeinsamer Anstrengung gewonnen werden. In dieser Perspektive erscheint dasjenige, was solches Selbstsein möglich macht, eher als transsubjektive denn als absolute Macht.

Habermas versucht also zu zeigen, daß auch eine postreligiöse Lesart von Kierkegaards Ethik möglich ist, deren Bedeutung er im übrigen darin sieht, daß sie sich eine postmetaphysische Enthaltsamkeit auferlegt, weil sie sich zwar nicht der Beurteilung des existentiellen Modus, wohl aber der bestimmten Ausrichtung individueller Lebensentwürfe und partikulärer Lebensformen enthält. Gleichzeitig betont er freilich, sobald das ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte im ganzen auf dem Spiel stehe, komme die Philosophie um inhaltliche Stellungnahmen nicht herum.

Nach Habermas ist diese Situation durch die Fortschritte der Biowissenschaften eingetreten. Bisher konnten nämlich das säkulare Denken der europäischen Moderne ebenso wie der religiöse Glaube davon ausgehen, daß die genetischen Anlagen und damit die organischen Ausgangsbedingungen für dessen künftige Lebensgeschichte der Programmierung und absichtlichen Manipulation durch andere Personen entzogen sind. Unsere Lebensgeschichte schien aus einem Stoff gemacht, den wir uns zu eigen machen und im Sinn Kierkegaards verantwortlich übernehmen können. Mittlerweile zeigt sich als Möglichkeit am Horizont, daß Erwachsene eines Tages die wünschenswerte genetische Ausstattung von Nachkommen als formbares Produkt betrachten und dafür nach eigenem Gutdünken ein passendes Design entwerfen[7].

Mit einer solchen irreversiblen Entscheidung, die eine Person über die natürliche Ausstattung einer anderen Person trifft, entsteht aber eine interpersonale Beziehung neuen Typs, die – wie Habermas betont – unser moralisches Empfinden verletzt. Seine Begründung: Indem einer für einen anderen eine irreversible,

tief in dessen organische Anlagen eingreifende Entscheidung fällt, wird die unter freien und gleichen Personen grundsätzlich bestehende Symmetrie der Verantwortung eingeschränkt. Denn dem heranwachsenden Jugendlichen ist es durchaus möglich, eines Tages selbst die Verantwortung für seine eigene Lebensgeschichte zu übernehmen. Er kann sich nämlich reflexiv gegenüber seinem eigenen Bildungsprozeß verhalten und die asymmetrische Verantwortung, die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder tragen, retrospektiv ausgleichen. Gegenüber genetisch manipulierten Anlagen ist diese Möglichkeit einer selbstkritischen Aneignung der eigenen Bildungsgeschichte nicht in derselben Weise gegeben. Vielmehr würde in diesem Fall die erwachsene Person blind von der nicht revidierbaren Entscheidung einer anderen Person abhängig bleiben und keine Chance haben, die für einen Umgang unter „peers" notwendige Symmetrie der Verantwortung herzustellen. Es bliebe ihm vielmehr nur die Alternative zwischen Fatalismus und Ressentiment.

Diese Überlegung macht nach Habermas deutlich, daß die neuen Technologien uns einen Diskurs über das ethische Selbstverständnis der Menschheit im ganzen aufzwingen. Die Philosophie könne hier nicht abseits stehen und diesen Streitgegenstand Biowissenschaftlern und Science Fiction-begeisterten Ingenieuren überlassen.

Habermas' Friedenspreisrede

Daß freilich auch die Religion bei diesem Streit nicht abseits steht, ist eines der Themen von Habermas' Friedenspreisrede. Habermas spricht von einem Kampf der Glaubensmächte, der zwischen den Wortführern der organisierten Wissenschaft und der Kirchen über die Gentechnik entbrannt sei, weist aber zugleich darauf hin, daß die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion am 11. September 2001 noch auf ganz andere Weise explodiert sei. Denn ohne Zweifel waren die bis zum Selbstmord entschlossenen Mörder, die zivile Verkehrsmaschinen zu lebenden Geschossen umfunktionierten und gegen die kapitalistischen Zitadellen der westlichen Zivilisation lenkten, durch religiöse Überzeugungen motiviert. Für sie verkörperten die Wahrzeichen der globalisierten Moderne den großen Satan.

Beide Ereignisse – sowohl der Streit um die Gentechnik als auch das Attentat vom 11. September – machen es Habermas zufolge erforderlich, daß wir uns darüber klar werden, was Säkularisierung in unseren postsäkularen Gesellschaften bedeutet. Habermas unterzieht sich in seiner Friedenspreisrede dieser Aufgabe und nimmt damit das alte Thema „Glauben und Wissen" wieder auf.

Er unterscheidet zunächst zwei Lesarten von Säkularisierung. Nach der einen Lesart werden religiöse Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige und

auf jeden Fall überlegene Äquivalente ersetzt; nach der zweiten werden die modernen Denk- und Lebensformen als illegitim entwendete Güter diskreditiert. Habermas spricht im ersten Fall von einem Verdrängungs- und im zweiten Fall von einem Enteignungsmodell. Das erste Modell lege eine fortschrittsoptimistische, das zweite eine verfallstheoretische Deutung der Moderne nahe. Beide Modelle greifen nach Habermas freilich zu kurz. Denn sie betrachten die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik einerseits und den haltenden Mächten von Religion und Kirche anderseits, bei dem nur eine Seite auf Kosten der anderen gewinnen kann. Eine solche Sicht der Dinge paßt nach Habermas aber nicht zu einer postsäkularen Umgebung, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft einstellt. Zudem unterschlägt eine solche Sicht die zivilisierende Rolle des „Common sense", der gewissermaßen eine dritte Partei zwischen Religion und Wissenschaft darstellt.

Ehe Habermas auf die Rolle dieses Common sense näher eingeht, stellt er zunächst einmal klar, daß nur solche Religionsgemeinschaften aus der Sicht des liberalen Staates das Prädikat „vernünftig" für sich in Anspruch nehmen können, die aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten verzichten. Diese Einsicht aber verdankt sich, wie Habermas weiter ausführt, einer dreifachen Reflexion der Gläubigen auf ihre Stellung innerhalb der pluralistischen Gesellschaft: Denn in dieser müsse das religiöse Bewußtsein erstens die Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen verarbeiten, zweitens sich auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol von Weltwissen haben, und sich drittens auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten monotheistische Religionen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.

Das Wort „Reflexionsschub" darf freilich Habermas zufolge nicht im Sinn eines einseitig vollzogenen und abgeschlossenen Prozesses verstanden werden; vielmehr bedarf es bei jedem neu auftauchenden Konflikt reflexiver Arbeit. Wenn beispielsweise eine existentiell relevante Frage wie die Gentechnik auf die politische Agenda gelangt, dann prallen die unterschiedlichen Überzeugungen von Gläubigen und Ungläubigen aufeinander. Beide erfahren sozusagen hautnah das Faktum des weltanschaulichen Pluralismus, und in diesem Fall ergibt sich für beide Seiten die Notwendigkeit, daß sie mit diesem Faktum im Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit gewaltlos, d. h. ohne das soziale Band eines politischen Gemeinwesens zu zerreißen, umgehen. Der weltanschaulich neutrale Staat kann bei diesem Streit zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen für keine der beiden Seiten Partei ergreifen.

Der Common sense stellt für Habermas eine kritische Instanz dar gegenüber

einer wissenschaftlichen Aufklärung, die unser überkommenes Selbstverständnis radikal in Frage stellt. Denn in dem Maß, wie die Natur der objektivierenden Beobachtung und kausalen Erklärung zugänglich gemacht wird, wird sie auch entpersonalisiert und fällt damit aus dem sozialen Bezugssystem von erlebenden, miteinander sprechenden und handelnden Personen, die sich gegenseitig Motive und Handlungen zuschreiben, heraus – so daß sich zwangsläufig die Frage stellt: Wie steht es mit dem intuitiven Bewußtsein von Autorschaft und Zurechnungsfähigkeit, das alle unsere Handlungen begleitet? Habermas stellt klar:

„Wenn man beschreibt, wie eine Person etwas getan hat, was sie nicht gewollt hat und was sie auch nicht hätte tun sollen, dann beschreibt man sie – aber eben nicht so wie ein naturwissenschaftliches Objekt. Denn in die Beschreibung von Personen gehen stillschweigend Momente des vorwissenschaftlichen Selbstverständnisses von sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein. ... Dieses Bewußtsein von rechenschaftspflichtiger Autorschaft ist der Kern eines Selbstverständnisses, das sich nur der Perspektive eines Beteiligten erschließt, aber einer ... wissenschaftlichen Beobachtung entzieht. Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie ... Der Common Sense ist also mit dem Bewußtsein von Personen verschränkt, die Initiativen ergreifen, Fehler machen und Fehler korrigieren können. Er behauptet gegenüber den Wissenschaften eine eigensinnige Perspektivenstruktur." [8]

Umgekehrt begründet dieses Autonomiebewußtsein auch den Abstand von der religiösen Überlieferung, von deren normativen Gehalten wir gleichwohl zehren. Der Religion gegenüber beharrt der Common sense auf Gründen, die nicht nur für Angehörige einer Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind. Das weckt bei den Gläubigen leicht den Eindruck, daß der Säkularisierungsprozeß mit einer ungleichen Lastenverteilung verbunden ist. Denn von ihnen wird die Übersetzung ihrer religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache verlangt, ehe sie mit ihren Argumenten Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden. Habermas meint freilich, dieser Eindruck einer ungleichen Lastenverteilung lasse sich zerstreuen, wenn die säkulare Seite um ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bemüht bleibt.

Grundsätzlich muß nach Habermas davon ausgegangen werden, daß die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen fließend ist. Daher sollte seiner Meinung nach die Festlegung einer solchen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive des jeweils anderen einzunehmen. Desgleichen wäre es seiner Meinung nach falsch, wenn der liberale Staat den Streit über das säkulare Selbstverständnis der Gesellschaft externalisieren, sprich in die Köpfe der Gläubigen abschieben würde. Denn der Common sense sei kein Singular, sondern beschreibe die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit.

Im Blick auf den Streit über die Gentechnik wird Habermas dann konkret und betont, säkulare Mehrheiten dürften in diesem Fall keine Beschlüsse durchdrücken, bevor sie nicht dem Einspruch von Opponenten, die sich davon in ihren

Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben. Sie müßten diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können.

Als Beispiel für eine säkularisierende und zugleich rettende Deutung von Glaubenswahrheiten bemüht er Immanuel Kant. Denn die Autorität göttlicher Gebote finde bei diesem ein unüberhörbares Echo in der unbedingten Geltung moralischer Pflichten. Weniger überzeugend findet Habermas Kants Versuch, den Begriff des radikal Bösen in die Sprache der Vernunftreligion zu übersetzen. Gleichwohl räumt er auch hier ein, daß die Philosophie derzeit noch nicht über einen angemessenen Begriff für die semantische Differenz zwischen dem, was moralisch falsch, und dem, was zutiefst böse ist, verfügt.

Es genügt also nach Habermas nicht, daß man sich bei einer Übersetzung religiöser Gehalte in die säkulare Sprache darauf beschränkt, das ursprünglich Gemeinte zu eliminieren. Als sich Sünde in Schuld und das Vergehen gegen göttliche Gebote in einen Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelten, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbinde sich zwangsläufig auch der Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht sei für uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens beunruhigend. Habermas nennt hier konkret das Unrecht an den unschuldig Mißhandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgehe. Auch in diesem Fall, so meint er, hinterlasse die verlorene Hoffnung auf Auferstehung eine spürbare Lücke.

In diesem Zusammenhang teilt er Max Horkheimers Skepsis gegenüber Walter Benjamins Hoffnung auf die wiedergutmachende Kraft des humanen Eingedenkens, so wenig er auch den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern, diskreditieren möchte. Ein ähnliches Problem stellt sich seines Erachtens auch bei der im Nachkriegsdeutschland betriebenen Aufarbeitung der Vergangenheit. Die Klage über die Unangemessenheit der Praxis einer solchen Aufarbeitung deutet Habermas wie folgt:

„Die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist – so, als seien deren semantische Potentiale noch nicht ausgeschöpft." [9]

Die Ambivalenz einer ebenso heillosen wie notwendigen Praxis der Aufarbeitung der Vergangenheit kann freilich auch dazu führen, daß man von der Religion Abstand hält, ohne sich deren Perspektive zu verschließen. Habermas ist der Überzeugung, daß eine solche Einstellung es ermöglicht, die Selbstaufklärung einer hinsichtlich der Nutzung der Gentechnik innerlich zerrissenen Bürgergesellschaft in die richtige Richtung zu lenken.

Denn die postsäkulare Gesellschaft setze die Arbeit, die Religion am Mythos vollbracht habe, an der Religion selbst fort, freilich nicht in der hybriden Absicht

einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource „Sinn" entgegenzuwirken. Denn auch der Common sense müsse die mediale Vergleichgültigung und plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Nach Habermas ist es durchaus möglich, daß moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, allgemeine Resonanz finden, sofern sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermißtes eine rettende Formulierung finden lasse. Als Beispiel führt er hier an, wie sich in der gegenwärtigen Kontroverse über den Umgang mit Embryonen immer noch viele Stimmen auf den Schöpfungsbericht berufen. Die Geschöpflichkeit des Menschen als Ebenbild Gottes drücke eine Intuition aus, die auch den religiös Unmusikalischen, zu denen er sich zählt, etwas sagen könne. Gott bleibe nur so lange ein Gott freier Menschen, wie die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht eingeebnet wird. Man müsse nicht an die theologischen Prämissen der biblischen Schöpfungslehre glauben, um zu verstehen, was eintreten würde, wenn die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände und ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombinationen von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen. Müßte ein solcher Mensch, so fragt Habermas, indem er einen anderen Menschen nach eigenem Belieben in seinem natürlichen Sosein festlegt, nicht jene Freiheiten zerstören, die unter Ebenbürtigen bestehen?

Fazit: Die Relevanz des religiösen Erbes

Diese Frage macht deutlich, von woher Habermas denkt. In einem Interview, das Anfang der 80er Jahre mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann mit ihm geführt haben[10], spricht er, befragt über die Antriebe und Motive seiner Arbeit, von einem Gedankenmotiv, das für ihn bestimmend geworden sei: nämlich die Vorstellung, Formen des Zusammenlebens zu finden, in der Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis miteinander treten, so daß man aufrecht gehen könne in einer Gemeinsamkeit, die keinerlei Rückfall in fragwürdige rückwärtsgewandte Gemeinschaftlichkeit impliziert. Weiter spricht er dann davon, daß dieser Vorstellung die Intuition unversehrter Intersubjektivität zugrundeliege und nennt als Kronzeugen für eine solche Intuition Jakob Böhme, Friedrich Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Theodor W. Adorno, läßt aber zugleich keinen Zweifel daran, daß diese Intuition im letzten religiöse Wurzeln hat.

Daher wendet er sich gegen Versuche, dieses Erbe für irrelevant zu erklären, und plädiert umgekehrt für dessen kritische Aneignung. Denn nach wie vor

zehren wir in seiner Sicht von den normativen Gehalten der religiösen Überlieferung. Daß eine solche Aneignung freilich ihre Grenzen hat, räumt er durchaus ein. Denn so, wie Habermas diese Aneignung versteht, besteht deren Ziel lediglich darin – und das unterscheidet sie zweifellos von einer theologischen Aneignung des religiösen Erbes –, die religiösen Gehalte in einen säkularen Kontext zu übersetzen. Solche Übersetzungsversuche sind nach Habermas' Meinung unverzichtbar, um der Gefahr des Sinnverlusts entgegenzuwirken, von der moderne Gesellschaften ständig bedroht sind. Das Sinnpotential der Religion gilt es also nicht etwa zu eliminieren, sondern durch Übersetzung zu retten.

Entsprechend redet Habermas auch nicht der Aufhebung der Religion das Wort, sondern geht von einem Fortbestand religiöser Gemeinschaften aus, die freilich zu einem „modus vivendi" mit der säkularen Gesellschaft finden müssen. Gelingt es der Religion nicht, einen solchen zu finden, so besteht die Gefahr einer fundamentalistischen Engführung, die, wie die Ereignisse des 11. September deutlich machen, im Extremfall sogar terroristische Akte im Gefolge haben kann.

Nicht alle Übersetzungsprozesse gelingen freilich in gleicher Weise. So ist Habermas der Meinung, daß Katholiken und Protestanten, die für die befruchtete Eizelle außerhalb des Mutterleibs den Status eines Trägers von Grundrechten reklamieren, den wahrscheinlich vorschnellen Versuch machen, die Gottebenbildlichkeit des Menschengeschöpfs in die säkulare Sprache des Grundgesetzes zu übersetzen. Umgekehrt kann man freilich auch fragen, ob Habermas' nichttheologische Deutung des christlichen Existenzphilosophen Kierkegaard dessen Denken nicht um eine wesentliche Dimension verkürzt. Habermas nimmt diese Verkürzung freilich in Kauf, da für ihn die Verständigung unter den Bedingungen eines unaufhebbaren weltanschaulichen Pluralismus im Vordergrund steht.

Um solche Verständigung geht es ihm auch bei dem Streit, der zwischen Kirche und Wissenschaft um die Frage der Nutzung der Gentechnik entbrannt ist. Für Habermas geht es bei diesem Streit nicht um die Alternative „religiöser Obskurantismus oder wissenschaftlicher Fortschritt?", sondern faktisch werden für ihn hier Fragen des ethischen Selbstverständnisses der Menschheit im ganzen berührt. Zur Frage steht, ob wir uns noch länger als normative Wesen verstehen können bzw. als solche, die voneinander solidarische Verantwortung und füreinander gleichen Respekt erwarten können. Angesichts des Gewichts solcher Fragen greift für Habermas der Hinweis auf Marktgesetzlichkeiten ebenso zu kurz wie auch der Hinweis auf die säkulare Mehrheitsmeinung, die es schlichtweg zu respektieren gilt. Über den Streit der Wissens- und Glaubensansprüche führt vielmehr nur der Versuch einer Übersetzung religiöser Gehalte hinaus, auf den sich beide Seiten in gleicher Weise einlassen müssen.

Über die Schwierigkeiten einer solchen „kooperativen Übersetzung" macht sich Habermas freilich keine Illusionen. Denn die Sprache des Marktes ist heute sozusagen allgegenwärtig, und sie preßt alle zwischenmenschlichen Beziehungen

– wie er es formuliert – in „das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen". Dabei gerät aus dem Blick, daß das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, in den Begriffen der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung gerade nicht aufgeht. Die biblische Tradition hat dies immer gewußt. Daher ist Habermas dieses religiöse Erbe kostbar, und er greift darauf zurück bei seinem Versuch, eine Lanze zu brechen für eine Sicht menschlichen Zusammenlebens, die sich orientiert an der Intuition unversehrter Intersubjektivität.

ANMERKUNGEN

[1] M. Lutz-Bachmann, Nachmetaphysisches Denken u. Religion, in: ders., Metaphysikkritik – Ethik – Religion (Würzburg 1995) 33-50, 33.

[2] J. Habermas, Ein Gespräch über Gott u. die Welt, in: ders., Zeit der Übergänge (Frankfurt 2001) 173-196, 176.

[3] Ebd. 178.

[4] J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders., Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt 1988) 35-60, 60.

[5] Vgl. J. Habermas, Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben"?, in: ders., Die Geschichte der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (Frankfurt 2001) 11-33.

[6] S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Frankfurt 1984) 14.

[7] Vgl. Auf schiefer Ebene. Vor der Bundestagsdebatte: Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Gefahren der Gentechnik und neue Menschenbilder, in: Die Zeit, 24. 1. 2002, 33 f.

[8] J. Habermas, Glauben u. Wissen. Rede des diesjährigen Preisträgers des Börsenvereins des dt. Buchhandels, Jürgen Habermas, in: FAZ, 15. 10. 2001, 9.

[9] Ebd.

[10] Vgl. J. Habermas, Dialektik der Rationalisierung, in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit (Frankfurt 1985) 167-208, 202.

Johannes Wallacher

Wirtschaftsethik

Die Wirtschaftswissenschaft und die Ethik werden in der öffentlichen Diskussion heute weitgehend als kaum vermittelbare Disziplinen wahrgenommen. Dabei gerät allerdings häufig in Vergessenheit, daß wirtschaftliches Denken ursprünglich aus philosophischen Überlegungen heraus entwickelt wurde. So gab Aristoteles der Ökonomie ihren Namen und Adam Smith, der als Begründer der modernen Nationalökonomie gilt, lehrte im 18. Jahrhundert als Moralphilosoph an der Universität Glasgow. Als Reaktion auf offensichtliche moralische Defizite modernen Wirtschaftens, wie etwa dem wachsenden Wohlstandsgefälle zwischen Armen und Reichen oder der fortschreitenden Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen, hat sich seit etwa 25 Jahren zunächst in den USA und dann auch in Europa die Wirtschaftsethik als eigenständige Forschungsrichtung etabliert. Ihr geht es ganz allgemein um eine Vermittlung dieser beiden scheinbar widersprüchlichen Disziplinen und dabei vor allem um eine methodische Reflexion des Verhältnisses von ökonomischer Logik und moralischen Ansprüchen. In der gegenwärtigen wirtschaftsethischen Debatte können drei verschiedene, teilweise miteinander konkurrierende Richtungen unterschieden werden, von denen nachstehend jeweils ein Ansatz kurz vorgestellt wird. Diese werden in einem zweiten Teil anhand einiger ausgewählter Fragestellungen diskutiert.

I. Ansätze der Wirtschaftsethik

Ökonomische Theorie der Moral

Die *ökonomische Theorie der Moral* oder *Moralökonomik* wird im deutschsprachigen Raum vor allem von Karl Homann und seinen Schülern vertreten[1]. Seine wirtschaftsethischen Vorstellungen sind in das umfassende Programm einer „Neuen Interaktionsökonomik" eingebettet, welche den gesamten Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen auf der Grundlage des persönlichen Vorteilsstrebens zu erklären sucht. Davon ausgehend werden Möglichkeiten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil ausgelotet. Homann bezieht sich dabei ausdrücklich auf das Konzept des „ökonomischen Imperialismus" des US-amerikanischen Ökonomen Gary S. Becker[2]. Der Zugang zur Moral wird nicht *gegen*, sondern *durch* die ökonomische Vorteilskalkulation eröffnet. Dies

wird damit begründet, daß in modernen Gesellschaften, die von der Systemlogik des Wettbewerbes dominiert werde, Moral nur im „Windschatten ökonomischen Vorteilsstrebens" realisiert werden könne. Eigennutzorientiertes Verhalten löse Innovationsfähigkeit und Leistungsbereitschaft aus und mehre letztlich durch den marktwirtschaftlichen Wettbewerb koordiniert den Wohlstand aller, ohne daß dies intendiert wäre. In diesem Zusammenhang wird in der Regel auf das berühmte Zitat von Adam Smith aus seinem Werk „Der Wohlstand der Nationen" von 1776 verwiesen:

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil."[3]

Homann spricht dem persönlichen Vorteilsstreben aufgrund seiner wohlfahrtsfördernden Effekte nicht nur eine moralische Qualität zu, sondern betrachtet es als Kern allen menschlichen Tuns und damit auch allen moralischen Handelns. Moralische Ansprüche müssen daher seiner Ansicht nach in Vorteilskalküle übersetzt werden und zwar auf der Ebene der Rahmenordnung. „Der systematische Ort der Moral in der modernen Wirtschaft ist die Rahmenordnung", und nicht ganz unbescheiden fügen Homann und Pies hinzu: „Dies ist die für jede zeitgemäße Wirtschaftsethik zentrale Grundthese einer Theorie der Moderne."[4] Moral wird demnach nicht durch altruistisches oder solidarisches Verhalten der Wirtschaftsakteure gestärkt, sondern durch eine geeignete Gestaltung der Anreizstrukturen, die zu moralisch erwünschten Ergebnissen führt, wenn sich die Marktteilnehmer gemäß der Annahme des *Homo oeconomicus* strikt an ihren Eigeninteressen orientieren („Wettbewerb ist solidarischer als Teilen"). Mit Hilfe eines sogenannten Homo oeconomicus-Tests sollen nur jene „Spielregeln" realisiert werden, die gewünschte Resultate erwarten lassen, wenn alle Beteiligten in ihren „Spielzügen" ihren persönlichen Vorteil suchen. Die Motivation, solche Regeln zu etablieren und zu befolgen, d. h., das persönliche Vorteilsstreben im konkreten Einzelfall zu beschränken, erwächst in diesem Modell aus der Aussicht auf langfristig größeren Eigennutzen: „Moral ist damit zu begreifen als eine Investition in größere individuelle Vorteile."[5] Somit ergibt sich nach Ansicht von Homann „eine Ethik, die systematisch nicht im Gegensatz zum Vorteilsstreben angesetzt wird, sondern als Ethik auf diesem Prinzip beruht"[6].

Grundlagenreflexion der ökonomischen Rationalität

In Abgrenzung zur ökonomischen Theorie der Moral, in der die Ethik weitgehend auf die Systemlogik der Ökonomik zurückgeführt wird, geht es der von Peter Ulrich und seinen Schülern vertretenen *integrativen Wirtschaftsethik* um

eine ethische Grundlagenreflexion des ökonomischen Denkens[7]. Ausgangspunkt dafür ist ein vernunftethischer Standpunkt der Moral des Wirtschaftens, der *in sich* moralischen Ansprüchen genügen soll. Kern der Integration ist eine Vermittlung der zwei unterschiedlichen Rationalitätsverständnisse der Moderne. Dies ist einerseits die ökonomische Rationalität, die auf das persönliche Vorteilsstreben und den strategischen Aspekt der Effizienz gerichtet ist, und anderseits die Rationalität der wechselseitigen Anerkennung und Achtung zwischenmenschlicher Ansprüche („normative Logik der Zwischenmenschlichkeit"), die sich bereits in der in allen Kulturen bekannten „Goldenen Regel" findet und über den kategorischen Imperativ von Kant bis hin zur Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas weiterentwickelt wurde. Auf der Grundlage der Diskursethik sucht Ulrich die Klärung der beiden teilweise konkurrierenden Ansprüche von ökonomischer und auf Vernunftethik basierender Rationalität.

Das Resultat dieser Vermittlung ist die „regulative Idee" einer *sozialökonomischen Rationalität*, in der einer verständigungsorientierten Einstellung Vorrang gegenüber jeder strategischen Erfolgsorientierung eingeräumt wird und die den „moralischen Standpunkt" einer Vernunftethik des Wirtschaftens formuliert:

> „Als sozialökonomisch rational im integrativen Sinn kann jede Handlung oder jede Institution gelten, die freie und mündige Bürger in der vernunftgeleiteten Verständigung unter allen Betroffenen als legitime Form der Wertschöpfung bestimmt haben (könnten)." [8]

Damit soll nach Ansicht von Ulrich einer ökonomischen Reduktion von ethischer Vernunft auf strategische Klugheit entgegengewirkt und der Primat der Ethik wiedergewonnen werden. Das Konzept sozialökonomischer Rationalität ist nicht als moralische Verurteilung des individuellen Vorteilsstrebens zu verstehen, es beruht jedoch auf der prinzipiellen Bereitschaft der Akteure, ihre strategische Erfolgsorientierung im Konfliktfall „den Legitimitätsbedingungen des gerechten Zusammenlebens in der ‚Res publica' zu unterstellen"[9]. Mit der Aufforderung zu einem solchen „republikanischen Minimalethos" behält die Ebene der Tugend- bzw. Individualethik ihre eigenständige Bedeutung, die bei Ulrich als „Wirtschaftsbürgerethik" zum systematischen Ausgangspunkt der Ordnungs- und Unternehmensethik wird. Individual- und Institutionenethik sind miteinander verschränkt, wenn einzelne wirtschaftliche Akteure, Unternehmen und Verbände bei der Gestaltung der Rahmenordnung ihre ordnungspolitische Verantwortung anerkennen und wahrnehmen. Auf der Basis des Konzeptes der sozialökonomischen Rationalität fragt Ulrich schließlich nach Grundorientierungen lebensdienlichen Wirtschaftens. Dabei wird sowohl die Sinn- als auch die Legitimationsfrage des Wirtschaftens thematisiert, worauf weiter unten noch näher eingegangen wird.

Markt, Politik und Moral als Partner

Eine dritte Gruppe von Wirtschaftsethik-Ansätzen geht davon aus, daß Markt, Politik und Moral eigenständige, jedoch miteinander verflochtene und wechselseitig voneinander abhängige Teilsysteme sind. Diese Ansätze, zu denen auch viele wirtschaftsethische Entwürfe aus dem Bereich der christlichen Sozialethik[10] gehören, basieren in der Regel auf dem Grundsatz der gleichen Würde aller Menschen, was Grundlage des christlichen Menschenbildes, aber auch der modernen Vernunftethik und der Idee der allgemeinen Menschenrechte ist. Konsequenterweise führen solche Entwürfe zu einer vorrangigen Option für die von diesen Rechten faktisch Ausgeschlossenen („Option für die Armen"). Dies gilt auch für den *Befähigungsansatz* von Amartya Sen, Nobelpreisträger für Ökonomie aus dem Jahre 1998, da er die Entwicklungsperspektive und Lebenschancen der Menschen zum Ausgangspunkt seiner wirtschaftsethischen Reflexionen macht[11].

Hinzu kommt, daß dieses Konzept wie kaum ein anderes über eine breite empirische Fundierung in Fragen der Wohlfahrt, Armut und Ungleichheit verfügt. Im Zentrum stehen die persönliche Freiheit und die damit verbundenen Werte wie Eigeninteresse, Eigeninitiative und Selbstverwirklichung, die nach Ansicht von Sen wesentliches *Instrument*, aber auch grundlegendes *Ziel* der menschlichen Entwicklung sind. Da der Mensch jedoch von Beginn an immer auch soziales Wesen ist, ist die individuelle Freiheit immer mit jener der anderen verknüpft und auch in hohem Maß angewiesen auf soziale Voraussetzungen. Daraus erwächst eine soziale Verantwortung für eine kollektive Entwicklung. Im Gegensatz zu vielen anderen liberalen Ansätzen ist der Freiheitsbegriff bei Sen nicht auf den negativen Aspekt der *Abwesenheit* von Herrschaft oder Verpflichtungen beschränkt, sondern wird im positiven Sinn gefüllt als *Befähigung* zu möglichst gleichen Lebenschancen.

Da die Menschen in einer Welt von Institutionen leben, hängen die Chancen für die Ausweitung des individuellen wie kollektiven Handlungs- und Entscheidungsspielraumes davon ab, welche Institutionen existieren, wie sie verfaßt sind und wie der Zugang zu ihnen geregelt ist. Der Institution des Marktes kommt in modernen Gesellschaften eine hervorgehobene Bedeutung zu. Sen schreibt dem Wettbewerbsprinzip aufgrund seiner wohlfahrtsfördernden Effekte in Anknüpfung an Adam Smith eine moralische Qualität zu, konstatiert jedoch gleichwohl, daß der Markt nicht aus sich selbst heraus in der Lage ist, die Voraussetzungen für einen annähernd gleichen Zugang und eine faire Teilhabe zu schaffen. Der Erfolg von Marktsystemen, so seine Überzeugung, hängt vielmehr von einer Kombination von Institutionen ab, von denen der Markt selbst nur ein Element darstellt, was Sen durch umfangreiche empirische Untersuchungen nachweist.

Dazu gehören die Gewährleistung von demokratischen Freiheiten und politischen Rechten, der Zugang zu sozialen Grunddiensten (vor allem Bildung und

Gesundheitsversorgung) und sozialen Sicherungssystemen. Der Zugang zu jeder dieser Institutionen stellt im Hinblick auf die Perspektive der Freiheit einen wichtigen Wert an sich dar, für die wirtschaftliche Entwicklung hat er zugleich eine zentrale instrumentelle Bedeutung. Über die Entwicklung eines geeigneten Ordnungsrahmens hinaus ist die Funktions- und Leistungsfähigkeit von arbeitsteiligen Wettbewerbssystemen nach Ansicht von Sen von einer moralischen Basis abhängig, die Werte wie Vertrauen, Zuverlässigkeit, Fairneß oder die Bereitschaft zur Kooperation umfaßt. Damit wird auch hier der Ebene der individuellen Moral ein wichtiger eigenständiger, zur Ordnungsethik komplementärer Wert beigemessen.

Entscheidungen über gesellschaftliche Ziele sowie einen Ordnungsrahmen, welche diese fördern und umsetzen, lassen sich nach Ansicht von Sen kollektiv auf der Basis rationaler Überlegungen treffen („Social-Choice-Theory"). Die in der neoklassischen Ökonomie vorherrschende Theorie individueller Entscheidungen („Rational-Choice-Theory") bestreitet dies in der Regel mit dem Hinweis auf das Unmöglichkeits-Theorem des Ökonomen Kenneth Arrow. Danach sei es für eine Gesellschaft unmöglich, von den individuellen Präferenzen ihrer Akteure ausgehend auf rationalem Weg zu kollektiven Entscheidungen zu gelangen. Sen hält dem entgegen, daß es sehr wohl eine Rationalität kollektiver Entscheidungen geben kann. Dabei hänge die Entscheidungsfindung davon ab, welche Informationen einbezogen werden und welche nicht. Gesellschaftliche Abstimmungsprozesse erfordern eine ausreichend große Informationsgrundlage und nicht nur die Fokussierung auf ein einzelnes Prinzip wie etwa die Gewinnmaximierung. Außerdem gehe es bei kollektiven Entscheidungsprozessen nicht um eine vollständige Übereinstimmung aller Beteiligten in allen Fragen, sondern vielmehr um eine praktikable Verständigung auf die Lösung einiger grundlegender Probleme. Es wird sich vermutlich sehr viel eher ein von der Mehrheit der Gesellschaft getragener Konsens im Hinblick auf die Überwindung von offenkundigem Unrecht wie die Vermeidung von Hungersnöten, die Mißachtung von Grundrechten oder die Diskriminierung von Mädchen bzw. Frauen erreichen lassen als eine Einigung auf eine von allen als gerecht empfundene Einkommens- bzw. Güterverteilung.

II. Diskussion der vorgestellten Wirtschaftsethik-Ansätze

Anthropologische Voraussetzungen

Den vorgestellten Wirtschaftsethik-Ansätzen liegen zwei grundlegend verschiedene Menschenbilder zugrunde, die interessanterweise beide auf Adam Smith zurückgeführt werden. Die Vertreter der ökonomischen Theorie der Moral gehen

vom methodischen Individualismus des strikt eigennützig handelnden Menschen und damit von der Figur des Homo oeconomicus aus. Aufgrund seiner Ausführungen zum sittlichen Wert des Eigeninteresses sehen sie Adam Smith als dessen Ahnherrn an. Der Homo oeconomicus ist jedoch ein Konstrukt, das erst nach Smith im Rahmen der Neoklassik entwickelt wurde. Unter den Systembedingungen der neoklassischen Gleichgewichtstheorie ist es eine Figur, die zweifelsohne zu wichtigen Einsichten führen kann. Diese besitzen jedoch kaum einen umfassenden Erkenntniswert, weil dieses Konstrukt in der realen Welt „ein schweres Leben" führt: „Er ist nicht vorbereitet auf Komplikationen, z. B. auf den Umstand, daß er zugleich ein emotionales Wesen ist."[12]

Andere Smith-Interpretationen, denen sich auch Sen und Ulrich anschließen, gehen von einem breiteren Menschenbild aus und bezeichnen die Rückführung des Homo oeconomicus auf Smith als „grandioses Mißverständnis"[13]. Sie verweisen darauf, daß die ökonomischen Überlegungen von Smith im „Wohlstand der Nationen" in einen philosophischen Gesamtentwurf eingebettet sind. Grundlage dafür ist eine bemerkenswert reichhaltige Analyse des menschlichen Verhaltens, die Smith 1759 in seinem ersten großen Werk „Die Theorie der ethischen Gefühle" vorlegt. Bereits zu Beginn findet sich ein klarer Hinweis dafür, daß der Mensch für Smith mehr ist als ein Wesen, das strikt seinen eigenen Vorteil maximiert:

> „Man mag den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen, obgleich er keinen anderen Vorteil daraus zieht als das Vergnügen, Zeuge davon zu sein."[14]

Diese Anteilnahme erwächst aus dem Mitleid bzw. der Sympathie, die nach Smith eine ursprüngliche Empfindung des Menschen ist. Dieses Mitgefühl stellt sich so unmittelbar ein, daß es nicht aus eigennützigen Reflexionen abgeleitet werden kann. Erst durch die Instanz eines vorgestellten „unparteiischen Zuschauers" kommt es zum Übergang von der unmittelbaren Empfindung zu einer verallgemeinerten normativen Beurteilung.

Die Tatsache, daß Smith im „Wohlstand der Nationen" ein besonderes Interesse am Los der Armen und Tagelöhner zeigt, weist darauf hin, daß er die „moralischen Empfindungen" auch im ökonomischen Bereich für relevant hält. Sein großes Verdienst besteht darin, daß er in einer Zeit großer Umbrüche den sittlichen Wert des Eigeninteresses und des Wettbewerbsprinzips herausarbeitete. Das Vorteilsstreben ist für Smith allerdings durch ein Gerechtigkeitsempfinden begrenzt, was seiner Ansicht nach der menschlichen Natur entspricht. Es gibt also durchaus überzeugende Hinweise darauf, daß die Politische Ökonomie von Adam Smith auf einem integrierten Menschenbild basiert, das keineswegs davon ausgeht, daß der Mensch immer rational und eigennutzorientiert handelt. Viel-

mehr knüpft es an die sozialphilosophische Kernaussage an, daß die Individual- und Sozialnatur des Menschen aufeinander verwiesen sind.

Interessanterweise wird die Analyse der menschlichen Natur von Smith durch Erkenntnisse der neuesten experimentellen Ökonomie gestützt. Angeregt durch sozialpsychologische Forschungen hat sich in den letzten Jahren in den Wirtschaftswissenschaften eine Richtung entwickelt, die mit Hilfe von Laborexperimenten empirische Belege für eine solch differenzierte Verhaltensstruktur wirtschaftlicher Akteure geliefert hat und diese Einsichten für einen verbesserten Erklärungswert ökonomischer Theoriebildung nutzen will[15]. Diese Untersuchungen legen nahe, daß die Annahme strikt rational und eigennützig agierender Individuen zu kurz greift, und zwar in dreierlei Hinsicht.

Nach Angaben von Ernst Fehr, einem der führenden Vertreter dieser neuen Forschungsrichtung, ist wirtschaftliches Handeln nicht nur geprägt von beschränkter Rationalität, sondern auch von eingeschränkter Willenskraft und einem begrenzten Egoismus. Auch wenn es noch weithin an geeigneten Theorien zur Verarbeitung dieser breiteren Verhaltensannahmen fehlt, lassen sich doch bereits deutliche Hinweise für den Wert dieser Erkenntnisse finden. So konnte beispielsweise nachgewiesen werden, daß wirtschaftliche Akteure sich nicht ausschließlich an äußeren – meist monetären – Anreizen orientieren („extrinsische Motivation"), sondern vieles aus sich selbst heraus tun („intrinsische Motivation"), sei es, weil sie eine bestimmte Tätigkeit als besonders sinnvoll ansehen oder sei es um der Beachtung von bestimmten Werten wie Fairneß oder Gerechtigkeit um ihrer selbst willen. In manchen Fällen kann es sogar zu einer Verdrängung der intrinsischen Motivation durch monetäre Anreize kommen. Diese Ergebnisse bestätigen, daß es entgegen der Auffassung von Homann gerechtfertigt ist, normativen Ansprüchen auch – und vielleicht gerade – in modernen arbeitsteiligen Gesellschaften einen von der ökonomischen Sachlogik unabhängigen Eigenwert zuzugestehen. Moralische Intuitionen müssen nicht ökonomisch begründet werden, sie sind ein Teil der Motivation, auch im wirtschaftlichen Handeln.

Verständnis von Moral

Die vorgestellte ökonomische Theorie der Moral von Homann enthält einige wichtige Ansatzpunkte, die für eine ethische Reflexion moderner arbeitsteiliger Wirtschaftsprozesse von großer Relevanz sind. Dazu gehört zweifelsohne die eindringliche Aufforderung, der Frage der Implementierung, d. h. der Umsetzung moralischer Ansprüche in vorgegebene Handlungszusammenhänge einen wichtigen Wert beizumessen. Der Hinweis darauf, diese vorrangig mit Hilfe von geeigneten ökonomischen Anreizstrukturen und nicht durch moralische Appelle zu realisieren, ist hilfreich und wertvoll.

Gegen die Konzeption, normative Ansprüche ausschließlich auf das persönliche Nutzenkalkül zurückzuführen, lassen sich allerdings einige kritische Anfragen erheben. Homann versteht Moral als Selbstbegrenzung des persönlichen Eigennutzes um größerer langfristiger Vorteile willen. Dies ist die Motivation, um eine Rahmenordnung zu etablieren und die damit verbundenen Regeln einzuhalten. Es wird jedoch immer Situationen geben, wo das eigene Vorteilsstreben durch einen Verstoß gegen bestehende Regeln oder eine Aufkündigung der Kooperation kurzfristig gesteigert werden kann. Dieses „Schwarzfahrerproblem" läßt sich durch rechtliche Vereinbarungen allein nicht lösen, sondern erfordert auch so etwas wie einen Wertekonsens darüber, daß getroffene Vereinbarungen auch einzuhalten sind („pacta sunt servanda").

Zwischen persönlichem Vorteilsstreben und moralischem Handeln besteht eine Kluft, die begründungstheoretisch nicht überzeugend überwunden werden kann, was der Sozialphilosoph Wolfgang Kersting folgendermaßen zusammenfaßt:

> „Wie freilich jemand Reue und Scham empfinden kann, der nur aufgrund interesseorientiert erzeugter Dispositionen Regeln beachtet, wie Regeln als verpflichtend empfunden werden können, die nur Gegenstand eines nutzenmaximierenden Kalküls sind, ist unverständlich. Diese Selbsterschaffung eines moralischen Wesens aus reflektiertem Selbstinteresse ist unmöglich." [16]

Auch – und vielleicht gerade – moderne Gesellschaften brauchen einen „moralischen Standpunkt", der gegenüber dem persönlichen Vorteilsstreben einen unabhängigen Wert besitzt, um effiziente Kooperationsgewinne von Markt und Wettbewerb realisieren zu können, die gleichzeitig gewissen normativen Kriterien wie der Gerechtigkeit oder der Fairneß genügen. Darauf verweisen richtigerweise sowohl Ulrich als auch Sen, aber auch viele Vertreter eines politischen Liberalismus wie etwa John Rawls, wenn auch mit unterschiedlichen Moralbegründungen.

Das Moralprinzip der „normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit" bildet für Ulrich die für alle Menschen prinzipiell einsehbare Basis der Moral, welche dann durch das Verfahren der Diskursethik entfaltet wird. Die Menschen erkennen sich als mündige Personen und damit als einander gleichgestellte Gesprächspartner an, welche durch rationales Argumentieren ihre Rechte und Pflichten klären. Es stellt sich allerdings die Frage, wie die Legitimität der eigenen Interessen, welche die Argumentationsteilnehmer einbringen, geprüft werden kann und worauf sich diese in einem solchen Diskurs inhaltlich berufen sollen.

Dieses Defizit kann durch den Rückbezug auf grundlegende Empfindungen - und Erfahrungen ausgeglichen werden, die offensichtlich von vielen Menschen geteilt werden und zu deren moralischen Überzeugungen gehören. Einen solchen Zugang zur Moral wählen etwa John Rawls [17] mit seiner Bezugnahme auf „moralische Intuitionen" oder verschiedene Ansätze, die unter dem Begriff der Mitleidsethik zusammengefaßt werden, weil sie sich in ihrer Moralbegründung auf

die Erfahrung von Leid oder die Fähigkeit zum Mitleiden beziehen[18]. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für das Moralkonzept von Sen, der sich dabei ausdrücklich auf Adam Smith[19] bezieht.

Orte der wirtschaftsethischen Reflexion

Angesichts der komplexen Struktur moderner arbeitsteiliger Wirtschaftsprozesse ist der Grundthese der Moralökonomik beizupflichten, daß zur Erreichung moralisch erwünschter Resultate die Gestaltung der Rahmenordnung und damit die Institutionenethik eine zentrale Bedeutung besitzt. Es stellt sich allerdings die Frage, wie der Prozeß der Regelbildung vonstatten gehen und wer darüber entscheiden soll, welche Regeln zu welchem Zeitpunkt etabliert werden. Eine Antwort darauf gibt die ökonomische Vertragstheorie des Rechts und der Politik von James M. Buchanan, welche Grundlage der Überlegungen von Homann ist[20].

Ausgangspunkt ist hier ein „normativitätsfreier realistischer Naturzustand", in dem die Menschen außer ihrem Eigeninteresse keine Wertvorstellungen kennen und die Besitz- und Machtverhältnisse sowie die persönlichen Fähigkeiten „naturgemäß" ungleich verteilt sind. Im freien Konkurrenzkampf versuchen alle ihre Macht- und Besitzanteile zu steigern. Zu einer Rechtsordnung (vorrangig zur Festlegung von Eigentums- und Verfügungsrechten), in der sich die Vertragspartner auf eine wechselseitige Beschränkung ihrer Handlungsfreiheit verständigen, kommt es erst dann, wenn sich alle Beteiligten einen Vorteil davon versprechen; etwa wenn die „Verteidigungskosten" für die Stärkeren und die „Eroberungsaufwendungen" für die Schwächeren (bzw. umgekehrt) so hoch sind, daß sich alle durch einen „Abrüstungsvertrag" besser stellen. Mit dem Rechtsschutzstaat („protective state") wird gleichzeitig eine überparteiliche Zwangsgewalt eingesetzt, welche die Einhaltung der ausgehandelten Eigentums- und Verfügungsrechte schützt und damit eine wichtige Voraussetzung für marktbasierte Tauschprozesse schafft. In einem zweiten Vertrag, der dem ersten nachgeordnet ist und zum sogenannten Leistungsstaat („productive state") führt, können sich die Bürger auf ein System der Finanzierung und Verteilung öffentlicher Güter einigen, das dem Markt an die Seite gestellt wird.

Damit geht Buchanan in seiner Theorie scheinbar über das Minimalstaatskonzept sogenannter libertärer Liberaler, etwa eines Robert Nozick[21], hinaus. Wenn man allerdings nach den Kriterien für die kollektive Entscheidungsfindung fragt, so zeigt sich auch hier der absolute Vorrang eines uneingeschränkten Eigentumsrechts und damit des Status quo ungleicher Ausgangschancen, die durch die Etablierung des Rechtsschutzstaates in eine rechtlich fixierte Ungleichverteilung überführt wurden. Eine Einigung über die Bereitstellung öffentlicher Güter kann nämlich nur bei einmütiger Zustimmung erzielt werden. Dies ist allerdings nur

dann der Fall, wenn es im Eigeninteresse aller ist. Dieses Programm der Kooperation zum wechselseitigen Vorteil erweist sich damit als idealisierendes Modell, das sich in vielen Bereichen der Realität als unzureichend erweist. So dürfte es äußerst zweifelhaft sein, daß die Interessen der Armen und weniger Leistungsfähigen oder gar nachfolgender Generationen immer mit dem „wohlverstandenen Eigeninteresse" der Begüterten bzw. der heutigen Generation übereinstimmen. Damit stellt sich die Frage, ob der Ort der Moral in der Marktwirtschaft wirklich nur die Rahmenordnung ist, oder wie die Anliegen der Armen und nachfolgender Generationen auf der Ebene der Institutionenethik Berücksichtigung finden können.

Sowohl Ulrich als auch Sen verweisen richtigerweise darauf, daß die einzelnen Akteure auch bei der Gestaltung der Rahmenordnung ihre ordnungspolitische Mitverantwortung wahrnehmen müssen, wenn diese Ordnung bestimmten normativen Ansprüchen wie der Gerechtigkeit oder der Fairness genügen soll. Die praktische Aushandlung von institutionellen Regeln ist üblicherweise von gegensätzlichen Interessenlagen und komplexen Verständigungsprozessen geprägt. Dabei wird deutlich, daß das klassische Zwei-Ebenen-Modell von individueller Moral und Institutionenethik allein nicht mehr ausreicht, weil dabei eine wichtige gesellschaftliche Ebene ausgeblendet wird, der in dieser Frage eine zunehmende Bedeutung zukommt. Es handelt sich dabei um den gesellschaftlichen Mesobereich von kollektiven Akteuren wie Unternehmen, Unternehmerverbänden, Arbeitnehmervertretungen, Nichtregierungsorganisationen oder sozialen Bewegungen. Dieser nimmt durch gezielte Lobbyarbeit einen entscheidenden Einfluß auf den Prozeß der Setzung und Änderung von institutionellen Regeln und bedarf daher einer gesonderten wirtschaftsethischen Qualifizierung. Insgesamt lassen sich also drei Orte wirtschaftsethischer Reflexion unterscheiden. Dies ist erstens die Ebene einzelner wirtschaftlicher Akteure, wozu Konsumenten ebenso wie Führungskräfte in Unternehmen gehören, zweitens der Bereich kollektiver Akteure und drittens die institutionelle Rahmenordnung. Diese Ebenen sind jeweils aufeinander bezogen und daher miteinander zu vermitteln.

Abgesehen vom Einfluß auf die Regelbildung besitzt die Ebene der Moral individueller und kollektiver Akteure auch eine eigenständige Bedeutung. Dies ist schon deshalb geboten, weil in Zeiten rascher Veränderungen und grenzüberschreitender wirtschaftlicher Aktivitäten die Einigung auf eine rechtliche Regulierung dem technologischen Fortschritt und der Globalisierung der Wirtschaft hinterherhinkt. Außerdem bestehen auch unter gegebenen Rahmenbedingungen normalerweise mehr Handlungsspielräume für moralisches Handeln als weithin angenommen. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, daß die Konsumenten durch bewußte Kaufentscheidungen unternehmerisches Verhalten beeinflussen können. Freiwillige Verhaltenskodizes von Unternehmen können eine aktivierende Funktion für die Verwirklichung von sozial und ökologisch orientierten Standards

haben. Glaubwürdigkeit können solche Selbstverpflichtungen allerdings nur dann beanspruchen, wenn eine externe Kontrolle durch unabhängige Gutachter nach eindeutigen Kriterien erfolgt.

Zukunftsfähigkeit

Eine der zentralen Herausforderungen wirtschaftsethischer Reflexion sind zweifelsohne die gegenwärtigen und zukünftigen Umweltfragen, allen voran das Problem der drohenden Klimaveränderungen[22]. Nach Einschätzung vieler Ökonomen ist eine der wesentlichen Ursachen dieser Probleme eine nicht-adäquate Bewertung des Naturverbrauchs. Die derzeitigen Preise für natürliche Ressourcen wie etwa Energieträger spiegeln nicht oder nur in unzureichendem Maß die ökologischen Kosten wider, was dem übermäßigen Verbrauch von Ressourcen und einer erhöhten Emission von Schadstoffen Vorschub leistet und letztlich zu Lasten der Gemeinschaft und vor allem nachfolgender Generationen geht. Eine verursachergerechte Zurechnung der Kosten („Internalisierung von Kosten") durch eine Besteuerung des Ressourcenverbrauchs und der Schadstoffemissionen würde einen ökonomischen Anreiz zu umweltschonendem Verhalten bieten. Entsprechende institutionelle Reformen, die den Marktmechanismus für eine ökologische Umsteuerung nutzen wollen, stoßen jedoch auf heftigen Widerstand mächtiger Interessengruppen. Nach dem moralökonomischen Konzept der gesellschaftlichen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil werden solche Reformen nur dann umgesetzt, wenn kein „Vertragspartner" dadurch Nachteile erleiden muß. Im Falle einer ökologischen Umsteuerung gibt es aber Branchen und Industriezweige, die zumindest kurzfristig Nachteile erleiden werden, während andere dadurch ihre Position verbessern können. Die Moralökonomik – wie grundsätzlich alle auf Vertragstheorien basierenden Ansätze – vermag kaum die existentiellen Interessen von nachfolgenden Generationen zu berücksichtigen, etwa den Erhalt ihrer Lebensgrundlagen, weil deren Ansprüche in den „Vertragsverhandlungen" nicht berücksichtigt werden. Dazu ist wiederum ein „moralischer Standpunkt" außerhalb einer individuellen Nutzenabwägung erforderlich.

Neben ordnungspolitischen Maßnahmen, welche eine effizientere Ressourcennutzung anzielen, stellt sich die grundlegende Frage nach einer Neuorientierung des westlichen Zivilisationsmodells, um den Menschen in den anderen Teilen der Erde Raum für eigene Entwicklung zu belassen, ohne die ökologische Tragfähigkeit der Erde zu überfordern. Hintergrund dafür ist die Tatsache, daß die gegenwärtigen Produktions- und Konsummuster in den westlichen Industrieländern im Vergleich zu den meisten Entwicklungs- und Transformationsländern mit einem vielfachen Pro-Kopf-Verbrauch an Energie, mineralischen Rohstoffen und anderen natürlichen Ressourcen verbunden sind. Ebenso tragen sie überpropor-

tional zur globalen Erwärmung durch Treibhausgase bei. Aus diesem Grund tragen die Industrieländer bei der Suche nach grundlegenden Strategien für ein umweltverträgliches Zivilisationsmodell, das auch weltweit übertragbar ist, eine besondere Verantwortung. Es scheint zumindest zweifelhaft, ob die notwendige Umorientierung allein durch ökonomische und technische Effizienz erreicht werden kann. Vermutlich braucht es dazu begleitend und unterstützend eine verbesserte soziale Effizienz („Besitzen und Teilen") sowie eine Tugend des rechten Maßes („Suffizienz")[23].

Im Hinblick darauf bietet vor allem der Ansatz von Ulrich mit seiner Suche nach Grundorientierungen lebensdienlichen Wirtschaftens wertvolle Hinweise. Dazu gehört das Nachdenken darüber, inwieweit unser Wirtschaften uns selbst zuträglich ist („Sinnfrage"), wie auch die Frage, ob das Wirtschaften gegenüber anderen, nachfolgende Generationen eingeschlossen, vertretbar ist („Legitimationsfrage"). Elementarer Sinn des Wirtschaftens ist für Ulrich die Sicherung menschlicher Grundbedürfnisse. Auf einer fortgeschrittenen Stufe sollte nicht mehr die „bloße Maximierung der Güterfülle", sondern die „Erweiterung der Vielfalt freier und kultivierter Entfaltungsmöglichkeiten der Bürger" das sinngebende Ziel sein. Letzteres setzt eine Kultur des rechten Maßes voraus, was keineswegs mit einer radikalen Askese gleichzusetzen ist, sondern mit dem Begriff der „Bedürfniskritik" umschrieben werden kann. Mit der Legitimationsfrage thematisiert Ulrich die Konflikthaftigkeit gesellschaftlichen Wirtschaftens und den daraus erwachsenden Bedarf an politischer Steuerung. Orientierungspunkt hierfür sind die Menschenrechte, die von der überwiegenden Mehrheit der Staaten anerkannt wurden. Diese umfassen nicht nur die bürgerlichen und politischen Rechte („Zivilpakt"), sondern auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte („Sozialpakt").

Das Nachdenken über die Orientierung des Wirtschaftens hat nichts zu tun mit einer moralischen Verurteilung von Markt, Wettbewerb und technologischem Fortschritt, wie dies von einigen zeitgenössischen Ökonomen irrtümlicherweise interpretiert wird. Solche Grundlagenreflexionen verweisen vielmehr darauf, daß Wirtschaft, Markt und technologischer Fortschritt kein Selbstzweck sind, sondern instrumentellen Charakter haben. Dies wurde im Lauf der älteren und jüngeren Geistesgeschichte übrigens nicht nur von Philosophen und Theologen wie Aristoteles, Thomas von Aquin oder Oswald von Nell-Breuning betont, sondern immer wieder auch von vielen großen Ökonomen, angefangen von Adam Smith über Alfred Marshall, dem Begründer der neoklassischen Wirtschaftstheorie, und John Maynard Keynes bis hin zu Wilhelm Röpke und Walter Eucken, den beiden geistigen Vätern der Sozialen Marktwirtschaft[24].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu u. a. K. Homann u. F. Blome-Drees, Wirtschafts- u. Unternehmensethik (Göttingen 1992); K. Homann u. I. Pies, Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral, in: Ethik u. Sozialwissenschaften 5 (1994) 3-12; K. Homann u. A. Suchanek, Ökonomik. Eine Einführung (Tübingen 2000).

[2] Vgl. G. S. Becker, Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens (Tübingen [2]1993).

[3] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen (München 1978) 17.

[4] Homann u. Pies (A. 1) 9.

[5] K. Homann, Marktwirtschaft u. Ethik. Eine Neubestimmung ihres Verhältnisses, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 31 (2001) 2.

[6] Ebd.

[7] Vgl. dazu P. Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie (Bern [2]1998) bzw. eine zusammenfassende Darstellung davon: ders., Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagenreflexion der ökonomischen Vernunft, in: Ethik u. Sozialwissenschaften 11 (2000) 555-642.

[8] Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie (A. 7) 123.

[9] Ebd. 565.

[10] Vgl. dazu St. Streiff, Der Markt u. die anderen Werte. Theologisches Denken im wirtschaftsethischen Diskurs, in: ThLZ 123 (1998) 547-562.

[11] A. Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit u. Solidarität in der Marktwirtschaft (München 2000); vgl. dazu J. Wallacher, Entwicklung als Freiheit. Zum Entwicklungsverständnis von Amartya Sen, in dieser Zs. 219 (2001) 133-136.

[12] B. P. Priddat, Moral Based Rational Man. Über die implizite Moral des homo oeconomicus, in: Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?, hg. v. N. Brieskorn u. J. Wallacher (Stuttgart 1998) 1-46, 1.

[13] Vgl. dazu D. Herz, Ein großes Mißverständnis. Ehrenrettung eines großen Ökonomen: Adam Smiths Theorie der freien Marktwirtschaft u. des wahren Liberalismus, in: SZ, 29./30. 8. 1998, oder: Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie, hg. v. A. Meyer-Faje u. P. Ulrich (Bern u.a. 1991).

[14] A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle (Hamburg 1977) 1.

[15] Einen Überblick dazu gibt etwa E. Fehr, Über Vernunft, Wille u. Eigennutz hinaus. Ansätze zu einer neuen Synthese von Psychologie u. Ökonomie, in: NZZ, 28. 4. 2001, sowie B. S. Frey, Die Grenzen ökonomischer Anreize. Was Menschen motiviert, in: ebd. 18. 5. 2001.

[16] W. Kersting, Der Markt – das Ende der Geschichte? Zur sozialphilosophischen Kritik des liberal-ökonomistischen Gesellschaftsmodells, in: Homo oeconomicus (A. 12) 93-145, 114.

[17] Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975) 65-73.

[18] Vgl. dazu J. Müller, Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische u. ethische Grundlegung (Stuttgart 1997) 103-120.

[19] Zur Grundlegung der Moralbegründung von Adam Smith vgl. etwa R. Manstetten, Das Menschenbild der Ökonomie. Der *homo oeconomicus* u. die Anthropologie von Adam Smith (Freiburg 2000).

[20] J. M. Buchanan, Die Grenzen der Freiheit (Tübingen 1984); vgl. dazu auch W. Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages (Darmstadt 1994) 321-351 u. H.-J. Große Kracht, Kritik an der radikalliberalen Marktechnologie, in: Orien 65 (2001) 179-182 (Teil 1) u. 190-195 (Teil 2).

[21] R. Nozick, Anarchie, Staat, Utopia (München 1976).

[22] Vgl. O. Edenhofer, Klimawandel u. globales Umweltmanagement, in dieser Zs. 219 (2001) 723-734.

[23] Vgl. dazu ungeachtet aller teilweise berechtigten Kritik: Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. v. BUND / Misereor (Basel u. a. 1996).

[24] Vgl. dazu etwa Klassiker des ökonomischen Denkens, 2 Bde, hg. v. J. Starbatty (München 1989).

Fuat S. Oduncu

Molekulare Medizin

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms stellt uns vor bislang ungekannte Perspektiven. Die zwangsläufige Genetisierung der Medizin aber auch der Gesellschaft wird unsere Einstellung zu „Gesundheit" und „Krankheit" in eine andere Dimension versetzen. Die *Molekulare Medizin* der Zukunft wird sowohl die traditionelle Arzt-Patient-Beziehung als auch die soziokulturelle Stellung des Patienten grundlegend verändern. Prädiktive (voraussagende) Suchtests (Screening) decken bei präsymptomatischen (beschwerdefreien) Menschen genetische Prädispositionen für schwere Krankheiten auf, an denen sie zukünftig mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erkranken können, für die aber keine wirksamen prophylaktischen oder therapeutischen Maßnahmen existieren. Die Prädiktivmedizin hat eine Ära einer ganz neuen Gruppe von Personen eingeleitet, die ihren Standort irgendwo zwischen den Nichtkranken (Nichtpatienten) und den Kranken (Patienten) zu bestimmen sucht. Für diese Testpersonen soll der Begriff der „Unpatienten" geprägt werden. Der vorliegende Beitrag diskutiert die individualpsychologischen, ethischen, soziokulturellen und gesellschaftspolitischen Implikationen, denen Unpatienten ausgesetzt sind.

Vorhersage-Medizin

Das „Human Genome Project" hat bereits 98 Prozent des gesamten menschlichen Erbguts (Genoms) entschlüsselt. Wir wissen heute, daß das menschliche Genom statt der früher angenommenen 100 000 Gene nur etwa 30 000 Gene, also Informationen tragende DNA-Abschnitte enthält. So kehren die Fragen nach dem Verhältnis von Genotyp (genetischer Ausstattung/Ursache) und Phänotyp (Manifestation spezieller Eigenschaften/Symptome) sowie von genetischem Präformismus und Epigenese[1] in einem neuen Gewand zurück. Einige körperliche und möglicherweise auch geistige Merkmale können durch das Human Genome Project bestimmten genetischen Abschnitten zugeordnet werden. Jedes Individuum erhält so einen unverwechselbaren „genetischen Paß". Nach der industriellen und der Internet-Revolution steht uns nun die *Genetikalisierung/Genetisierung* bevor, die unsere Gesellschaft grundlegend verändern wird.

Die neuen Technologien und Erkenntnisse der modernen Molekularen Medizin werden die bestehende Diagnostik, Prophylaxe, Prognose und Therapie von neu-

em definieren. Neu zu definieren wird aber vor allem auch der Krankheitsbegriff vor dem Hintergrund unserer gesellschaftlichen Genetikalisierung sein: Was heißt hier genetisch krank, gesund, normal und abnorm, und was bedeuten Gendefekt und Genvariante, was sind gute Gene und schlechte Gene?

Die Medizin der Zukunft geht mit einem Paradigmenwechsel einher, der das traditionelle Verständnis von Krankheit und Medizin überhaupt betrifft. Es zeichnet sich eine bisher nicht gekannte Wende ab, indem sich die bisherige symptombehandelnde und symptom-vermeidende Medizin hin zu einer prädiktiven Medizin umorientiert. *Prädiktive oder präsymptomatische Medizin* ist diagnosezentriert und enthüllt genetische Aberrationen und Prädispositionen für unheilbare Krankheiten, die mit gewissen Wahrscheinlichkeiten irgendwann im Leben eines Menschen auftreten können. Ethisch stellt sich die Frage: Was ist der genaue Nutzen dieser neuen „Vorhersage-Medizin", und wem soll sie helfen?

In den vergangenen 30 Jahren hat sich ein zunehmender medizin-genetischer Wandel auch auf der gesellschaftlichen Ebene vollzogen. Die Ära der *Medikalisierung* in der ersten Hälfte und zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde durch die bahnbrechenden Fortschritte und technologischen Errungenschaften einer an Bedeutung zunehmenden Molekularen Medizin abgelöst. Manche Autoren gebrauchen dafür den Begriff *Genetisierung* und bezeichnen damit einen inhärenten gesellschaftlichen Prozeß, der als solcher den soziokulturellen Kontext, in dem er stattfindet, beeinflußt, aber auch selbst von diesem beeinflußt wird[2]. Was als soziokulturell bedingt oder was als natürlich gilt, wird neu definiert. Die gleichen Gentechnologien und Genmentalitäten führen in anderen Kulturen zu anderen Ergebnissen. Heute zählen gen-assoziierte Krankheiten ebenso zum Krankheitsbegriff wie gen-unabhängige Krankheiten. Die Genetikalisierung ist längst akzeptierter Bestandteil unseres Alltags und kulturellen Selbstverständnisses geworden. Die Genetikalisierung von Krankheit und Gesundheit wird nicht zuletzt durch eine unaufhaltsam expandierende genetisch-pharmazeutische Industrie vorangetrieben[3].

Der Krankheitsbegriff

Im normalen Sprachgebrauch werden dem Begriff der „Gesundheit" die Begriffe „Krankheit" oder „Behinderung" gegenübergestellt. Man unterscheidet die Begriffspaare *krank-gesund*, *abnorm-normal* und *Defekt-Variante*. Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert Gesundheit als Zustand völligen Fehlens von körperlichen, psychischen und sozialen Beeinträchtigungen. Dieser Definition zufolge wäre kaum jemand von uns gesund. Die allgemeine Vorstellung, ein Zustand oder eine Funktion sei normal, entscheidet darüber, daß es Zustände und Funktionen gibt, die abnorm sind. Aber wann und unter welchen Bedin-

gungen ist etwas normal oder jemand gesund? Derzeit sind über 10 000 verschiedene monogene Erbleiden bekannt. Daraus kann man schließen, daß nahezu alle Menschen mischerbige Anlageträger für eine oder mehrere Erbkrankheiten sein müssen. Aber nur die wenigsten wissen davon, und so leben sie ein unbeschwertes Leben. In der Diskussion werden oft *negative* und *positive Genvarianten* unterschieden.

Ein Beispiel für *negative Genvarianten* findet sich darin, daß jeder zwanzigste gesunde Europäer mischerbiger (heterozygoter) Träger einer Mutation für das sogenannte „Mukoviszidose"-Gensegment ist, in dem bislang über 900 verschiedene Mutationen nachgewiesen worden sind. Da die betroffene Genmutation nur im reinerbigen (homozygoten) Zustand das unheilbare Krankheitsbild auslöst, sind mischerbige Träger phänotypisch, d. h. klinisch symptom- und beschwerdefrei. Die Inzidenz der Genmutation im reinerbigen Zustand mit Krankheitsmanifestation liegt bei 1:1500 Menschen[4]. Bei dem klinischen Krankheitsbild der Mukoviszidose, die auch Cystische Fibrose genannt wird, kommt es aufgrund einer mischerbigen Genmutation zu Störungen in der Regulierung des Salzhaushaltes in den Körperzellen und dadurch zur Eindickung von Körpersekreten vor allem in den Lungen und im Verdauungstrakt. Die Folge sind schwere Lungenentzündungen und Organkomplikationen, die in der Regel zwischen dem 25. und 35. Lebensjahr zum Tod führen.

Ein anderer Gendefekt oder eine andere Genvariante stellt die sogenannte Faktor-V-Leiden-Mutation dar, die mit einer erhöhten Thromboseneigung einhergehen kann[5]. Etwa jeder Fünfzehnte ist ein mischerbiger, jeder Tausendste ein reinerbiger Anlageträger für diese Variante im Gen des Blutgerinnungsfaktors V. Diese objektiv bestimmbare Mutation hat für sich keinen Krankheitswert. Aber das individuelle Thromboserisiko ist bei mischerbiger Anlage um das siebenfache und bei reinerbiger Anlage um das 80fache erhöht. Erst im Zusammentreffen mit anderen, äußeren Faktoren (Rauchen, hormonelle Empfängnisverhütung, Schwangerschaften, Immobilisation, Operationen) potenziert sich das Thromboserisiko, und es kommt zu einer klinisch manifesten Thrombose.

Bei weiteren zehn Prozent der Bevölkerung liegt die Variante eines im Eisenstoffwechsel aktiven Gens vor, die zu Leberschäden (Leberzirrhose) disponiert. Bei 17 Prozent gibt es eine Genvariante im Fettstoffwechsel, die mit einem erhöhten Risiko für die Alzheimersche Krankheit assoziiert ist. Und 40 Prozent der Europäer tragen eine Mutation in einer Hormonvorstufe, die bei der Entstehung von Bluthochdruck eine Rolle spielt. Diese Beispiele zeigen, daß es nicht darum geht, ob ein Mensch genetische Anomalien trägt, sondern vielmehr welche, und welche sinnvollen Konsequenzen sich aus deren Kenntnis ableiten lassen.

Weiter stellt sich die Frage nach dem medizinischen Stellenwert solcher genetischer Dispositionen. Wo liegt die Grenze zwischen Defekt, Normvariante, Anomalie und Krankheit? Der Humangenetiker Wolfram Henn stellt fest:

„Genetische Normalität im Sinn des intuitiven Verständnisses von ‚Erbgesundheit' gibt es nicht. So gesehen kann die scheinbar ironische Frage, ob wir alle erbkrank seien, durchaus mit Ja beantwortet werden." [6]

Positive Genvarianten

Genvarianten können aber auch einen *positiven* Effekt auf die Überlebenschancen einer Bevölkerung unter bestimmten Umweltbedingungen haben. So liegt beispielsweise bei der sogenannten Sichelzellanämie eine Punktmutation (Austausch eines einzigen Nukleotids) im Hämoglobingen vor. Das Hämoglobingen kodiert für das Hämoglobinprotein, welches als Transportmolekül für den Sauerstoff in den roten Blutkörperchen (Erythrozyten) fungiert. Diese Mutation im Erbgut verursacht ihrerseits den Austausch einer Aminosäure in Position sechs der sogenannten Betakette des Hämoglobingens (Glu->Val) unter Bildung des sogenannten Sichelzellenhämoglobins. Erythrozyten mit diesem abnormen Hämoglobinmolekül nehmen bei absinkender Sauerstoffspannung eine gestreckte (sichelförmige) Form an (Sichelzellen), was zur Stase des Blutes mit Infarzierung in den kleinen Gefäßen (auch von Knochen, Nieren, Lunge, Milz) und anderen Organschäden führt. Die Mutation ist in Europa sehr selten, kommt aber bei bis zu 40 Prozent der Bevölkerung in manchen Regionen Westafrikas in mischerbiger Form vor. Paradoxerweise sichert die Mutation den Anlageträgern einen entscheidenden Überlebensvorteil gegenüber nicht Betroffenen, weil sie vor der gefürchteten Malariainfektion schützt.

Eine weitere *positive Genvariante* betrifft ein spezielles Gen, welches für ein ganz bestimmtes Transportmolekül in der Zellmembran kodiert und bei etwa zehn Prozent der Bevölkerung vorkommt. Diese Genmutation verhindert, daß AIDS-Viren an ihre Zielzellen andocken und sie penetrieren können. Träger dieser Genvariante sind offenbar resistent gegen HIV-Infektionen und können nicht an AIDS erkranken[7]. In den Regionen Afrikas, wo ein Großteil der (jüngeren) Bevölkerung mit HIV infiziert ist, und wo es keine finanziellen Möglichkeiten gibt, entsprechende Medikamente zu kaufen, kann die bislang bedeutungslose Genvariante den entscheidenden Überlebensvorteil bringen:

„Hier ist die Minderheit im genetisch determinierten Selektionsvorteil; es fragt sich, ob hier der Begriff ‚Normalanlage' statistisch (bei der Mehrheit verbreitet) oder funktionell (den Umweltbedingungen optimal angepaßt) zu verstehen sein sollte. ... Klar ist jedenfalls: Was genetisch sinnvoll ist, kann sich binnen kurzem verändern, und das Abnorme kann sich zur Norm entwickeln." [8]

Die vorangehenden Ausführungen mögen deutlich gemacht haben, daß alle genetischen Informationen bzw. Eigenschaften nur in einem umfassenderen Kontext als gesund, krank, normal, abnorm, Genvariante, Gendefekt usw. qualifiziert werden können. Letztendlich ist es die jeweilige Umwelt mit ihren zeit- und ortsabhängigen Determinanten, die die biologische Information als richtig oder

falsch, als erfolgreich oder nicht erfolgreich, als gut oder schlecht definiert. Biologische Information ist nicht in sich richtig oder falsch; sie ist es nur, wenn sie von der Umwelt akzeptiert wird oder nicht. Die Umwelt und die Anpassung an diese bilden den Rahmen und das Kriterium, um die jeweilige biologische Information als *erfolgreich* oder *nicht erfolgreich* zu qualifizieren[9].

„Das Reservoir an genetischen Varianten stellt also für die Menschheit, wie für jede andere Tier- oder Pflanzenart auch, eine Manövriermasse für die Evolution dar, die unter sich ändernden biologischen Umweltbedingungen den Bestand der Art sichern kann. Diese evolutionäre Notwendigkeit genetischer Vielfalt ist, jenseits aller ethischen Überlegungen, ein schlagendes naturwissenschaftliches Argument gegen jeden Versuch gezielter Vereinheitlichung des menschlichen Genbestandes durch Eugenik."[10]

Das Zeitalter der Unpatienten

Die neuen Genomtechnologien werden aber nicht nur die Medizin der Zukunft bestimmen. Sie werden vor allem auch unser medizinisch-gesellschaftliches Verständnis von „Krankheit" und die damit verbundene Akzeptanz von „Kranksein" grundlegend verändern. Das Resultat der prädiktiven Medizin wird sein: Die Menschen sind oder fühlen sich dadurch früher und länger krank.

Prädiktive und präsymptomatische Medizin bietet überwiegend *genetische (Screening-)Tests* an, die hauptsächlich sogenannte *Prädispositionen* für bestimmte Erkrankungen, für die es derzeit keine Behandlung gibt, bei den Untersuchten aufdecken. Die Untersuchten sind vor der Untersuchung nicht krank, d. h. sie haben keine Symptome und leiden nicht. Man könnte sie als Klienten oder Kunden bezeichnen, die eine medizinische Dienstleistung – sei es eine prädiktive Untersuchung beim Arzt oder einen im Supermarkt kommerziell erworbenen prädiktiven Schnelltest – in Anspruch nehmen und bezahlen. Sie unterziehen sich bestimmten Screening-Untersuchungen aus Interesse, Neugierde oder wegen einer familiären Belastung im Hinblick auf eine genetisch bedingte Erkrankung.

Auf diese Weise werden sehr schnell „Unpatienten" geschaffen[11]. Waren diese noch vor dem Test völlig gesunde und normale Mitbürger, stehen sie jetzt nach dem Test, der ihnen sagt, daß sie mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und nach einer gewissen Zeit Alzheimer, Brustkrebs oder Chorea Huntington entwickeln werden, zumindest unter einer psychischen Belastung. Sie sind (noch) nicht richtig krank, aber auch nicht mehr richtig gesund. Der Unpatient weiß zwar, daß er aufgrund seiner Disposition zur Entwicklung einer schweren Krankheit prädisponiert ist. Aber ob er tatsächlich daran erkrankt, und wann und in welchem Ausmaß genau die Krankheit auftreten wird, weiß er nicht. Unpatienten stehen in einem sonderbaren Verhältnis zur Medizin: Die Medizin verpflichtet sie zu einer aufmerksamen Eigenbeobachtung, aber bietet ihnen keine wirkliche Hilfe an.

Das ethische Prinzip „nil nocere" verlangt vom Arzt das höchste Gebot: Du

sollst nicht schaden! Aber wie soll der Unpatient mit diesem genetischen Damoklesschwert umgehen? Und was ist der ethische Gehalt dieser neuen Wahrscheinlichkeiten-Medizin von Prädispositionen und prognostischer Unsicherheit, von Suspektibilitäts- und Risikogenen? Was bedeuten hier die ethischen Prinzipien „Gutes tun", „nicht schaden" und „Gerechtigkeit"[12]? Welche Unpatienten profitieren von ihrem positiven Test? Der Krebs-Unpatient könnte von diesem Wissen dadurch profitieren, daß er bewußter mit sich umgeht und sehr aufmerksam für irgendwelche Veränderungen an seinem Körper wird, um etwa sehr früh den sich ausbildenden und ausbreitenden Krebs festzustellen. Eine Früherkennung des Tumors hätte eine deutlich bessere Prognose als sein späteres bzw. fortgeschrittenes Stadium. Aber dieser Vorteil würde durch andere, negative Begleiterscheinungen, wie zum Beispiel durch die ständige Angst vor einem Ausbruch des Tumors, erkauft werden. Diese Angst ist von präsymptomatischen Unpatienten bekannt, die mit einem positiven HIV-Status geboren werden oder eine Mutation für die Chorea Huntingtonsche Krankheit tragen[13].

Anderseits können prädiktive Tests, wenn sie negativ ausfallen, zu einer falschen Sicherheit beim Untersuchten führen. Jemand, der nicht die angeborene genetische Disposition für familiäre Adenomatöse Polyposis trägt, ist vom Risiko, an Darmkrebs zu erkranken, nicht befreit. Dasselbe gilt für Frauen, die nicht die angeborene genetischen Mutationen in den BRCA1- oder BRCA2-Genen aufweisen. Diese Frauen sind ebenfalls nicht vom Risiko befreit, an Brustkrebs zu erkranken. Denn die meisten Menschen, die an Darm- und Brustkrebs erkranken, zeigen nicht die genannten angeborenen Mutationen und Dispositionen.

Soziokulturelle und gesellschaftliche Stellung der Unpatienten

Die Molekulare Medizin wird nicht unabhängig von einem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext ausgeübt. Es gibt verschiedene gesellschaftliche Interessengruppen aus Arbeitgebern, Versicherungen und vielen anderen Institutionen, die bereits jetzt ein großes Interesse an Informationen aus genetischen Tests signalisieren. Die Geheimhaltung solcher Informationen ist eine ethische Herausforderung, denn die ethischen Kategorien „Privatheit", „Vertrauen" und „Gerechtigkeit" fordern, daß die genetische Information nur dem betroffenen Individuum mitgeteilt wird. Kommerzielle und andere Interessen von Dritten müssen ausgeblendet werden.

Es gehört zur menschlichen Natur, Personen nach kulturellen, geschichtlichen, körperlichen und anderen Kriterien oder Lebensgewohnheiten in bestimmte Gruppen und Populationen mit bestimmten Namen einzuteilen. Genetik und „genetische" Information beinhaltet das griechische Wort „genos" für „Stamm". So gesehen können verschiedene genetische Informationen artifizielle „genetische

Stämme" klassifizieren. Das neue genetische Wissen könnte also, wie der Name *genos* sagt, neue Stämme und Rassen kreieren: So gäbe es zum Beispiel nicht mehr Deutsche, Ausländer und Zeugen Jehovas, Christen, Muslime usw., sondern genetisch definierte Unpatienten wie BRCA1-, p53-, delta508-, t(14;18)-, t(9;22)- und andere Populationen. Für jeden dieser Stämme würde es eine spezifische Form/Kultur der Medizin (Überwachung), der Wirtschaftlichkeit (Kosten-Nutzen-Bilanz), einen gewissen Grad an sozialer und gesellschaftlicher Akzeptanz und Stigmatisierung sowie einen bestimmten Grad an Fürsorge und Diskriminierung geben.

Diskriminierungen wären dadurch wesentlich einfacher als hierzulande und weltweit üblich vorzunehmen. Man müßte lediglich eine genetische *Isonorm* definieren, deren Abweichungen für jeden ersichtlich und schnell gescreent werden könnten. Der Mißbrauch liegt auf der Hand: Wie praktisch, wenn nicht mehr Türken, sondern lediglich genetische Abweichungen für Arbeitslosigkeit und andere gesellschaftspolitische Mißstände verantwortlich gemacht werden könnten.

Achtung der Autonomie

Es muß gewährleistet sein, daß sich interessierte Personen autonom zu einem genetischen Test entschließen können. Autonomie setzt Kompetenz, Freiwilligkeit und „informed consent" des Individuums voraus[14]. Informed consent bedeutet informierte, d. h. auf Aufklärung beruhende Einwilligung und verlangt, daß Betroffene nicht zu etwas gezwungen werden dürfen und ausreichend verstehen können, worauf sie sich einlassen. Der Arzt oder der Humangenetiker, der den Test durchführt, muß dafür Sorge tragen, daß diese Voraussetzungen erfüllt sind[15]. Zur Autonomie des Untersuchten gehört aber auch, daß der Klient eine genetische Beratung erhält, die objektiv und ohne persönliche Einflußnahme des Beraters auf den Klienten ausgeübt wird. Denn nur eine *nichtdirektive* Beratung ermöglicht eine *Wertneutralität*, die als ethisches Postulat geboten ist[16]. Nur Wertneutralität ermöglicht und fördert die autonome Entscheidung des Klienten[17]. Aber es wäre völlig verfehlt und fatal, wenn Ratsuchende ohne die notwendige genetische Beratung und ärztliche Fürsorge sich einem im Supermarkt erworbenen Test unterzögen und dann mit einem positiven Ergebnis zum Beispiel für Chorea Huntington allein dastünden.

Die Achtung der Autonomie respektiert auch die Freiheit, nach fachlicher genetischer Beratung eine Untersuchung ablehnen zu dürfen, ohne dabei Nachteile gleich welcher Art befürchten zu müssen. Eine Ablehnung ist hier als Ausdruck des *Rechts auf Nichtwissen* zu verstehen und zu akzeptieren[18]. Dieses Recht gewährleistet, auf nichtdirektive Art beraten zu werden, also ohne Bewertung der genetischen

Problematik. Dadurch bleibt die Beurteilung, welche genetische Information bzw. genetische Eigenschaft als normal oder abnorm interpretiert wird, vorwiegend beim Ratsuchenden. Mit anderen Worten: Nicht medizinische Vorgaben entscheiden, was gesund oder krank ist, sondern das subjektive Empfinden[19].

Bei der genetischen Beratung ist auf maximale Wertneutralität zu achten, weil nur diese die autonome Entscheidung des Patienten fördern kann. Wertneutralität erreicht man nur durch eine nichtdirektive Form der Aufklärung und Beratung. Nichtdirektiv heißt aber nicht, den Patienten in seiner Autonomie allein lassen; das wäre ein falsches Verständnis von Autonomie. Die qualifizierte Realisierung dieser Beratung hängt von der Bereitschaft des Betroffenen zur Inanspruchnahme und der inhaltlichen Qualität der Beratung ab. Daher muß die genetische Beratung zu prädiktiven Tests hierfür zugelassenen Einrichtungen vorbehalten bleiben, die angemessene Kompetenzen auf medizinischem, aber auch psychosozialem und ethischem Gebiet vorweisen können. Der Berater (Arzt, Humangenetiker) benötigt hierfür die *fachliche Kompetenz*, über Diagnose, Prognose, Prophylaxe und Therapiemöglichkeiten sachlich-kompetent zu informieren, sowie die *menschliche Kompetenz*, auf Ängste und Besorgnis des Ratsuchenden einzugehen. Beide Kompetenzen sind erforderlich, um den Ratsuchenden ernstzunehmen und ihn in seiner genetischen Problematik zu stützen[20].

Konsequenzen

Das neue Zeitalter der Unpatienten hat längst begonnen. Wir alle sind potentielle Unpatienten, weil wir alle mischerbige Gene besitzen. Deswegen sind wir alle schon heute zur Solidariät und Verantwortung aufgefordert. Wir müssen uns alle der Frage stellen: Sind wir auch ausreichend gerüstet, um mit den komplexen psychologischen, gesellschaftlichen, kulturellen und rechtlichen Konsequenzen und Implikationen, denen Unpatienten ausgesetzt sind, verantwortungsvoll umzugehen?

„Ein Trost bleibt uns: Je mehr wir über uns selbst erfahren, desto größer sind unsere Chancen, der eigenen Unvollkommenheit gewahr zu werden. Man muß nur genug Gene durchsequenzieren, um jedem von uns nachweisen zu können, daß er im Glashaus sitzt und nicht mit Steinen auf andere werfen sollte, deren genetischen Defekte vielleicht augenfälliger sind als die eigenen." [21]

Diese Art von aufgeklärter Bescheidenheit, wie sie hier der Humangenetiker Wolfram Henn definiert, sollten wir uns als Gesellschaft für eine neue Anthropologie zugrunde legen. Denn wir entscheiden, ob wir, wie John Opitz es ausdrückte, künftig in einer *genetisierten* oder aber in einer *eugenisierten* Zivilisation leben werden[22].

ANMERKUNGEN

[1] Der Begriff des *genetischen Präformismus* beinhaltet die Rückführung einer ganzheitlichen, phänotypisch ausgebildeten Endform auf eine „formale" Präexistenz im genetischen Informationskonzept (genetischen Code): die materiell neue, dreidimensionale Gestalt ist konzeptionell in den Genen schon enthalten und vorgegeben und damit genetisch determiniert, präformiert. Der Begriff der *Epigenese* umfaßt alle Faktoren, die über die reine Erbgut-Information hinaus zur Formbildung erforderlich sind. Das epigenetische Informationssystem (v. a. Proteine) ist aber nicht unabhängig vom genetischen, sondern steht zusammen mit dem genetischen im Dienst der Bestimmung des Entwicklungsplans. Epigenese besagt daher, daß die Endgestalt nicht schon genetisch präformiert ist, sondern ganz wesentlich von dem Zusammenwirken epigenetischer Faktoren bestimmt wird. Deshalb wäre es zweckmäßiger, von ‚genetischer' und ‚epi-genetischer Kodierung' zu sprechen als den zwei Komponenten des einen komplexen Informationssystems, das der Organismus selber ist. Aus Platzgründen kann hier nicht weiter auf die Phänomene „Präformismus" und „Epigenese" eingegangen werden. Zur Vertiefung der Problematik sei auf das erhellende Werk von Ch. Kummer, Philosophie der organischen Entwicklung (Stuttgart 1996) hingewiesen.

[2] A. Hedgecoe, Geneticization, medicalisation and polemics, in: Medicine, Health Care and Philosophy 1 (1998) 235-243; R. Hoedemakers – H. ten Have, Geneticization: The cyprus paradigm, in: The Journal of Medicine and Philosophy 23 (1997) 274-287; J. M. Opitz, Die Genetisierung der westlichen Zivilisation: Segen oder Fluch?, in: Medizinische Genetik 4 (1997) 548-552.

[3] S. Broder u. J. Venter, Mapping out the future of medicine, in: Odyssey 5 (1999) 26-33; A. Persidis, The business of pharmacogenomics, in: Nature Biotechnology 16 (1998) 201-210.

[4] R. Williamson, Cystic fibrosis – a strategy for the future, in: Advances in Experimental Medicine and Biology 290 (1991) 1-7.

[5] U. Seligsohn u. A. Lubetsky, Genetic susceptibility to venous thrombosis, in: New England Journal of Medicine 344 (2001) 1222-1231.

[6] W. Henn, Sind wir alle erbkrank? Zur Normalität des genetisch Abnormen, in: Universitas 56 (2001) 266-274.

[7] G. Stewart, Chemokine genes beating the odds, in: Nature Medicine 4 (1998) 275-277.

[8] Henn (A. 6).

[9] D. Gracia, Ethics, genetics, and human gene therapy, in: Bioethics in a European perspective. Program of the European Master in Bioethics, hg. v. H. ten Have u. B. Gordijn (2000).

[10] Henn (A. 6).

[11] A. R. Jonsen u. a., The advent of the „unpatients", in: Nature Medicine 2 (1996) 622-624.

[12] T. L. Beauchamp u. J. F. Childress, Principles of Biomedical Ethics (New York ^{5}2001).

[13] A. Tibben, What is knowledge but grieving? On psychological effects of presymptomatic DNA testing for Huntington's disease (Rotterdam 1993).

[14] Beauchamp u. Childress (A. 12).

[15] Kommission für Öffentlichkeitsarbeit und ethische Fragen der Gesellschaft für Humangenetik e.V. Positionspapier, in: Medizinische Genetik 8 (1996) 125-131.

[16] F. S. Oduncu, Non-directiveness in genetic counseling, in: Medicine, Health Care and Philosophy, in Druck; M. B. Mahowald u. a., Genetic counselling: clinical and ethical challenges, in: Annual Review of Genetics 32 (1998) 547-559.

[17] H. ten Have, Genetics and culture, in: Bioethics in a European perspective. Program of the European Master in Bioethics (A. 9).

[18] R. Damm, Recht auf Nichtwissen, in: Universitas 54 (1999) 433-447; W. Henn, Predictive diagnosis and genetic screening: manipulation of fate?, in: Perspectives in Biology and Medicine 41 (1998) 282-289; M. W. Shaw, Testing for the Huntington gene: a right to know, a right not to know, or a duty to know, in: American Journal of Genetics 26 (1987) 243-246.

[19] I. Nippert, Normative Bewertung genetisch bedingter Behinderung, in: Jahrbuch der medizinischen Psychologie 6 (1999) 157-165.

[20] Oduncu (A. 16).

[21] W. Henn, Das Trugbild vom normalen Menschen – Der Wandel des Krankheitsbegriffs im Zeitalter der Genomanalyse, in: Zwischen Theorie u. Praxis. Traditionelle und aktuelle Fragen zur Ethik in der Medizin, hg. v. D. Gross (2000), 167-181.

[22] Opitz (A. 2).

Saskia Wendel

Die Rationalität der Rede von Gott

Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft

In seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten" hat Immanuel Kant die Rechte und vor allem die Freiheit der „unteren" philosophischen Fakultät gegenüber den „oberen" Fakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin verteidigt und dabei ausführlich den Streit zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät thematisiert. Letztere unterwarf er der Kritik der Vernunft, die auch für die Theologie zu gelten habe:

„Und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugnis, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten: doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle der Diktatur (des Religionsedikts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat (Die Konsuln mögen darauf achten, daß der Staat keinen Schaden nimmt)." [1]

Die Zeiten, in denen die Wissenschaften wie etwa die Philosophie in einem „Streit der Fakultäten" ihren gleichberechtigten Platz neben der Theologie erkämpfen mußten, sind mittlerweile eindeutig vorbei: Die Theologie steht für viele Zeitgenossen nicht mehr im Zentrum, sondern bestenfalls noch am Rand des Wissenschaftskanons, ihr wird sogar häufig die Zugehörigkeit zu den Wissenschaften abgesprochen, weil sie nicht objektiv sei und damit wissenschaftlichen Standards nicht genügen könne. Folglich befindet sich die Theologie in der Position derjenigen Disziplin, die in einem neuen „Streit der Fakultäten" ihre Anerkennung als Wissenschaft begründen und erkämpfen muß. Die folgenden Thesen sollen zu diesem neuen, nun von Theologen zu eröffnenden „Streit der Fakultäten" einen Beitrag leisten.

Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie und deren philosophische Widerlegung

Die Einwände, die häufig gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie vorgebracht werden, basieren auf einem positivistischen bzw. szientistischen Wissenschafts- und Erkenntnisverständnis. Sie lassen sich in drei Punkten zusammenfassen. *Erstens:* Theologie kann aufgrund ihrer Glaubensorientierung nicht ob-

jektiv und wertfrei sein, widerspricht somit dem Objektivitätsanspruch der Wissenschaften und ist daher keine Wissenschaft.

Zweitens: Die Objekte, über die Theologie Urteile zu fällen sucht und ihnen dementsprechend die Prädikate „wahr/falsch" bzw. „ist/ist nicht" zuspricht, können weder verifiziert noch falsifiziert, weder bestätigt noch widerlegt werden, da sie erfahrungsunabhängig sind. An die Möglichkeit der Bestätigung oder Widerlegung einer Aussage durch Erfahrung ist jedoch die Rationalität und der kognitive Gehalt der Aussage geknüpft. Da nun theologische Aussagen weder verifizierbar noch falsifizierbar sind, sind sie folglich nicht rational und letztlich Pseudoaussagen, also sinnlos[2]. Sie führen nach Hans Albert ins „Münchhausen-Trilemma" von unendlichem Regreß, logischem Zirkel und dogmatischem Abbruch[3] bzw. sterben – wie Anthony Flew ausführte – den „Tod der 1000 Qualifikationen", da die theistische These nicht falsifizierbar ist, sondern immer wieder so modifiziert werden kann, daß sie keine Erfahrung und Beobachtung ausschließt und durch sie widerlegbar ist. Doch eine Aussage, die nichts ausschließt und dadurch nicht widerlegbar ist, sagt in letzter Konsequenz gar nichts aus. Dann aber ist die Aussage sinnlos[4]. Dementsprechend sind für sogenannte nonkognitivistische bzw. emotivistische Theorien theologische Aussagen wie übrigens auch ethische Aussagen rein expressiv, also Gefühlsäußerungen oder bloß appellative Äußerungen ohne kognitiven Gehalt[5].

Drittens: Zwischen Denken und Wissenschaft besteht ein Gegensatz, wie Martin Heidegger kurz und prägnant zusammenfaßt:

> „Die Wissenschaft denkt nicht. ... Es gibt von den Wissenschaften her zum Denken keine Brücke, sondern nur den Sprung. Wohin er uns bringt, dort ist nicht nur die andere Seite, sondern eine völlig andere Ortschaft. Was mit ihr offen wird, läßt sich niemals beweisen, wenn beweisen heißt: Sätze über einen Sachverhalt aus geeigneten Voraussetzungen durch Schlußketten herleiten." [6]

Wissenschaftliche Reflexion reduziert sich auf ein Rechnen, Messen, Planen und damit auf eine rein instrumentelle Vernunft. Zudem, so Heidegger, gehe es der Wissenschaft um ein Anwesen, eine Präsenz ihres Forschungsgegenstandes; sie objektiviere das ihr Begegnende und suche es durch ein rechnendes, vorstellendes Denken zu beherrschen[7]. Philosophie, die Denken sein will, kann daher (und soll auch) gar keine Wissenschaft sein. Karl Jaspers bezieht diese Bestimmung der Philosophie durch Heidegger auch auf die Theologie, denn wie die Philosophie sei diese ein Grundlagenfach[8]. Diese Einwände lassen sich durch eine weite Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs in drei Punkten widerlegen.

Erkennen ist interessengeleitet

Der erste Einwand gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie basiert auf einem Verständnis von Wissenschaft, das Wissenschaftlichkeit durch Neutralität und Objektivität definiert. Bereits Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre je-

doch haben beispielsweise Jürgen Habermas oder Thomas S. Kuhn mit dem Objektivitätsideal der Wissenschaften gründlich aufgeräumt und auf die erkenntnisleitenden Interessen und die Prägung durch kulturelle und traditionelle Einflüsse hingewiesen, die jedem Wissenschaftler zu eigen sind[9]. Diese erkenntnisleitenden Interessen gilt es offenzulegen; wer dagegen behauptet, keine Interessen und keinen Standpunkt zu haben, hat zumindest bereits ein Interesse und einen Standpunkt, nämlich den, nicht zu seinen eigenen Interessen und Motivationen zu stehen.

Für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie bedeutet das: Nicht nur jede Wissenschaft, sondern jeder Forscher hat sein erkenntnisleitendes Interesse und seinen jeweiligen Standpunkt. Zwar können die empirischen Wissenschaften wie etwa die Naturwissenschaften ohne Zweifel ihre Aussagen aufgrund ihrer empirischen Methoden wesentlich genauer überprüfen als beispielsweise die Philosophie oder die Theologie. Dennoch aber sind auch die vorgeblich objektiven Naturwissenschaften interessegeleitet, und je nach zugrundeliegendem Vernunft- und Wissenschaftsverständnis sind sowohl die Forschungsprojekte als auch die Forschungsergebnisse unterschiedlich. Auch Theologen haben einen Standpunkt, der ihre Fragestellungen und ihre Forschungsprojekte bestimmt – im Unterschied zu vielen anderen Wissenschaftlern legen sie diesen Standpunkt jedoch offen; es ist der Standpunkt des christlichen Glaubens:

„Daß keine Wissenschaft ohne Voraussetzungen auskommen kann, ist bekannt. Zu diesen Voraussetzungen gehören immer auch Elemente primärer, überindividueller Sinn- und Lebenswelten, aus denen heraus sich Wissenschaft nur entwerfen kann, um von den individuellen Optionen ganz zu schweigen, die z. B. den verschiedenen Philosophien, auch wenn sie rein vernunftwissenschaftlich zu arbeiten intendieren, als Ursache ihrer Verschiedenheit vielfach zugrunde liegen. Von daher erscheint die vermeintliche Ausnahmestellung der Theologie in einem anderen Licht. Die Theologie kennt und nennt die für sie konstitutive Subjektivität. Ihre erkenntnisermöglichende Grundbedingung und ihr erkenntnisleitendes Interesse sind bekannt. Sie spielt mit offenen Karten." [10]

Gegen diese Position hat William Bartley den Einwand formuliert, daß es sich hier lediglich um ein „tu-quoque"-Argument handle, welches nach dem Motto „Ihr seid genauso strukturiert wie wir" verfahre. Das könne aber der Theologie keinen rationalen Anspruch verschaffen, sondern überführe die anderen Wissenschaften hinsichtlich ihrer Ausgangspunkte des Irrationalismus[11]. Das Ergebnis wären dann aber ein konventionalistisches bzw. relativistisches Wissenschaftsverständnis im Sinn etwa Paul Feyerabends – nichts wäre gewonnen, im Gegenteil: Die Wissenschaften selbst wären fragwürdig geworden. Widerlegen läßt sich dieser Einwand allerdings mit einer Bestimmung der von Bartley als irrational gekennzeichneten Ausgangspunkte der Wissenschaften als Ausgangspunkte, die – wiewohl durch erkenntnisleitende Interessen beeinflußt – so doch auf einer Inanspruchnahme letzter Gewißheit und damit auf einem Anerkennungsakt beruhen[12], der sich mit der Erkenntnisform, der epistemischen Einstellung „glauben" in Bezug setzen läßt.

Erkennen ist mehr als propositionales und instrumentelles Wissen

Der zweite Einwand gegen die Wissenschaftlichkeit von Theologie beruht auf einem rein positivistischen Wissenschaftsverständnis, das wissenschaftliches Erkennen erstens auf eine Art und Weise von Erkenntnis reduziert, die sich diskursiv, das heißt im Modus des Denkens vollzieht, und das in Form von Propositionen, von Sätzen, zum Ausdruck gebracht wird. Wissenschaftliches Erkennen wäre somit gleichbedeutend mit diskursivem und propositionalem Wissen. Zweitens legt dieses positivistische Wissenschaftsverständnis das Wahrheitskriterium von Aussagen auf ein „trial and error"-Prinzip fest. Dieses Wissenschaftsverständnis entspricht einer Reduzierung der Vernunft auf instrumentelles, als bloßes Mittel für einen bestimmten Zweck verstandenes Wissen[13], und diese Reduktion des Wissens auf propositionales und instrumentelles Wissen wiederum führt dazu, theologischen Aussagen ihre Rationalität abzusprechen, weil sie eben jener Definition von Wissen nicht entsprechen. Eng damit verknüpft ist eine Reduzierung der Relevanz von Wissen auf dessen bloße Nützlichkeit: Entscheidend ist das Effizienzkriterium, die Anwendbarkeit.

Positivistische Wissenschaftstheorien negieren jedoch ihre eigene Abhängigkeit von Vorannahmen bzw. die eigene Inanspruchnahme von Gewißheiten, deren Gültigkeit nicht mehr allein durch ein Verfahren von trial and error belegt werden kann. So ist beispielsweise das von Karl Popper vertretene Falsifikationsprinzip (ein wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können) durch das von ihm geforderte Falsifikationsverfahren nicht zu begründen, es wird vielmehr immer schon als Prinzip dieses Verfahrens vorausgesetzt und bedarf somit einer anderen Legitimation als derjenigen der Falsifizierung[14].

Das emotivistische Verständnis theologischer Aussagen schließlich übersieht zum einen den kognitiven Anspruch eben jener Aussagen, die mehr intendieren als bloße Äußerung von Gefühlen oder Appellen, und zum anderen die Abhängigkeit nonkognitiver bzw. emotiver Äußerungen wie etwa moralischer Appelle von kognitiven Aussagen, andernfalls gehen diese Appelle ins Leere und werden beliebig bzw. irrational[15]. Zudem gehen theologische Aussagen bestimmte ontologische Verpflichtungen („ontological commitments") ein, orientieren sich also an bestimmten Grundannahmen, die das Sein bzw. die Wirklichkeit betreffen, die sich von einer nicht-theologischen Ontologie unterscheiden. Diese Grundannahmen und Verpflichtungen implizieren zweifellos einen kognitiven Anspruch, andernfalls könnten sie nicht formuliert werden[16]. Ontologische Verpflichtungen sind jedoch, wie erkenntnistheoretische Axiome, Inanspruchnahmen, die auf Anerkennung basieren. Damit befinden wir uns erneut im Bereich der epistemischen Einstellung „glauben".

Der dritte Einwand beruht ebenso wie der zweite auf einem Wissenschaftsverständnis, das Wissen allein als diskursives und propositionales Wissen versteht,

zieht aber aus dieser Gleichsetzung von Wissen mit diskursivem und propositionalem Wissen eine andere Konsequenz: Nicht die Philosophie bzw. die Theologie sind defizitär, sondern die Wissenschaften. Es handelt sich also gewissermaßen um eine Art positive Diskriminierung der beiden Grundlagenfächer Philosophie und Theologie und um einen freiwilligen Rückzug aus dem Bereich der Wissenschaften. Daß sich jedoch Denken als Reflexion immer im Modus des diskursiven, also analytischen und begrifflich strukturierten Wissens vollzieht, und daß demgemäß auch und gerade die Wissenschaften sich auf diskursive Formen der Erkenntnis, auf Argumente und Beweisverfahren beziehen und somit durchaus „denken", dürfte außer Frage stehen. Daß Denken allerdings auf einer anderen Art von Wissen beruht, die nicht mehr Denken ist, sondern dieses gerade erst ermöglicht, wurde bereits deutlich: Denken basiert auf der Inanspruchnahme und Anerkennung einer nicht-reflexiven Gewißheit jenseits des Denkens, die diskursives Wissen ermöglicht – und diese Inanspruchnahme jener Gewißheit deckt sich mit der epistemischen Einstellung „glauben". Diese bereits mehrfach erwähnte epistemische Einstellung gilt es nun noch näher zu bestimmen.

Die Inanspruchnahme der epistemischen Einstellung „glauben" in den Wissenschaften

„Glauben" im Sinn einer epistemischen Einstellung meint weder den spezifisch religiösen bzw. christlichen Glauben noch „glauben" im Gegensatz zu „erkennen". Insofern handelt es sich bei „glauben" auch nicht um eine zustimmende Haltung im Sinn eines Aktes freien Gehorsams, der die Vernunft hinzugefügt wird, wodurch etwa der Gegenstand der Glaubenszustimmung, sozusagen die Sache des Glaubens, durch Hinzufügung des Vernunftgebrauchs zum Gegenstand einer Erkenntnisbemühung wird[17]. In philosophischer Hinsicht ist „glauben" vielmehr selbst schon ein Vollzug der Vernunft, eine Form des Vernunftgebrauchs. Denn „glauben" gilt in der erkenntnistheoretischen Tradition bereits seit Platon als epistemische Einstellung, also als Erkenntnisform und damit als Vollzug der Vernunft. Platon hat zwischen den Einstellungen „meinen" – „wissen" – „glauben" unterschieden[18]; „glauben" galt ihm jedoch gegenüber „wissen" als defizitär. Aristoteles dagegen verstand unter „glauben" das anerkennende Erkennen der Axiome, der ersten Prinzipien des Wissens, wie etwa den Satz vom Widerspruch. Ohne dieses Anerkennen kommt Wissen nicht aus[19]. Damit steht „glauben" nicht im Gegensatz zu „wissen", sondern ist vielmehr dessen Möglichkeitsbedingung.

Diese Bestimmung von „glauben" läßt sich im Rekurs auf Franz von Kutscheras Analyse der epistemischen Einstellungen weiter entfalten: Zunächst ist zwischen dem Alltagsverständnis von „glauben" im schwachen Sinn von „mei-

nen", „vermuten" und „für-wahr-halten" und einem starken, rationalen Glaubensbegriff im Sinn einer festen Überzeugung zu unterscheiden, wobei hier letzteres bedeutsam ist, also Glauben als Überzeugtsein[20]. Dieses Überzeugtsein ist kein momentaner Akt, sondern eine grundsätzliche Disposition[21]. „Wissen" wiederum ist als wahre und begründete Überzeugung zu bestimmen[22], wobei diese Überzeugungen nicht allein aufgrund von Beweisen erlangt werden können, sondern auch durch Evidenz, also durch unmittelbar einleuchtende Sachverhalte. Dieses Evidenzwissen ist Basis jeglichen begründeten Wissens:

„Evidenz ist nicht immer verläßlich, aber würde man sie generell in Zweifel ziehen, so wäre aller Argumentation und allen Behauptungen der Boden entzogen. Evidenz ist unser letztes subjektives Wahrheitskriterium, und daher ist der Versuch verfehlt, die Zuverlässigkeit von Evidenz begründen zu wollen." [23]

Nun stellt sich allerdings die Frage nach der Verläßlichkeit von Evidenzen, und hier beginnt das Feld von „glauben":

„Es wird deutlich, daß wir uns in der Erkenntnisbemühung auf ein Wagnis einlassen, das getragen wird von dem Vertrauen, daß unsere sorgfältig geprüften Überzeugungen uns in der Regel nicht trügen; daß die Welt für uns (jedenfalls partiell) erkennbar ist. Dieses Vertrauen läßt sich rational nicht mehr rechtfertigen, weil alle rationale Begründung sich immer auf Evidenzen stützt, und Evidenzen schon Überzeugungen darstellen." [24]

Glauben ist somit als ein Akt des Vertrauens und der Anerkennung, als ein ursprüngliches Verstehen im Sinn eines Ur-Vertrauens[25] bzw. Grundvertrauens[26] zu bezeichnen[27], wie auch Karl Jaspers ausführt:

„Glaube ist nicht ein Wissen von etwas, das ich habe, sondern die Gewißheit, die mich führt. ... Glaube kann nicht durch einen Gedanken erzwungen, auch nicht als bloßer Inhalt angegeben und mitgeteilt werden. Glaube ist die Kraft, in der ich mir gewiß bin aus einem Grunde, den ich wohl bewahren, aber nicht herstellen kann." [28]

Dieses Vertrauen geht dem diskursiven Wissen voraus, und damit handelt es sich um ein „Glaubensapriori" [29] des Wissens und folglich um eine Möglichkeitsbedingung von „wissen". Insofern besitzt Glaube intuitiven Charakter[30]. Damit ist er jedoch nicht der Erkenntnis bzw. der Vernunft entgegengesetzt, ist aber eines Beweises weder fähig noch bedürftig, weil er Möglichkeitsbedingung diskursiven Wissens ist und selbst nicht mehr diskursiv bewiesen werden kann, was sich im Rückgriff auf philosophische Traditionen begründen läßt. So schreibt etwa Ludwig Wittgenstein: „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung." [31] Für ihn beruht somit jede Inanspruchnahme von Wissen letztlich auf der Inanspruchnahme der Möglichkeit von Wahrheit und damit auf einem Vertrauen darauf, daß unser Erkennen sich nicht in den Täuschungsquellen unserer Vernunft und damit der Illusion verstrickt, daß es Wahrheit gäbe. Johann Gottlieb Fichte verfolgt in seiner Wissenschaftslehre denselben Gedanken: „Das Element der Gewißheit ist der Glaube." [32]

Glauben als Vertrauensakt

In dieser Hinsicht ist „glauben" also kein „doxastischer" Glaube im Sinn eines Glaubens von bestimmten Sachverhalten (ich glaube, daß p), sondern ein „fiduzieller" Glaube als affektiver, voluntativer und intellektiver Akt des Vertrauens und des Verlassens auf jemanden (ich glaube an p) bzw. überhaupt der Akt des Vertrauens (ich glaube), der sich mit doxastischem Glauben an Sachverhalte verbinden kann[33]: „Wir verlassen uns auf das, was uns einleuchtet, erkennen es als richtig an, und wir kommen auch gar nicht umhin, das zu tun, weil das die *conditio sine qua non* aller Erkenntnis ist."[34] Glauben ist folglich im Sinn einer Möglichkeitsbedingung des Wissens mehr als bloßes Für-wahr-halten, dennoch eignet ihm gerade auch in dieser transzendentalen Funktion der Charakter eines Wagnisses, einer Entscheidung, einer Option, die auf kommende Bewährung angewiesen ist[35]. Dieser Aspekt wird vor allem hinsichtlich des Glaubens an Gott als einem Grund meiner selbst und der Welt zentral – John Hick spricht denn auch von einer eschatologischen Verifikation des Glaubens[36].

Umgekehrt ist der Glaube als Vertrauen jedoch keine blinde oder unkritische Überzeugung und keine irrationale Entscheidung, sondern, wie Kutschera zurecht betont, eine Überzeugung, die Rechtfertigung in sich trägt[37]. Sie ist offen für Argumente und Gründe und unterscheidet sich somit vom Fideismus[38]. Diese Gründe gilt es allerdings zu nennen bzw. in einem argumentativen Verfahren aufzuweisen[39]. Das bedeutet: Eine fideistische Position, die sich gegen ein auf Gründe stützendes (fundamental-)theologisches Denken immunisiert, kann sich keineswegs auf einen fiduziellen Glauben und dessen intuitiven Charakter berufen, es bedarf vielmehr einer Fundamentaltheologie, die die Rationalität des Glaubens im Rückgriff auf Argumente einsichtig zu machen sucht – auch und gerade deshalb, weil ein wichtiger Unterschied besteht zwischen einem formalen Akt der Anerkennung der Möglichkeit von Wissen und einem material bestimmten Glauben etwa an die christliche Botschaft, deren Gültigkeit nicht einfach nur fideistisch behauptet werden kann, sondern der Rechtfertigung vor dem Forum der kritischen Vernunft bedarf[40].

Ist „glauben" somit eine epistemische Einstellung, die dem Wissen nicht entgegengesetzt ist, sondern im Gegenteil dieses allererst ermöglicht, dann impliziert jede Form von Wissenschaft, insofern sie die Möglichkeit von Wissen voraussetzt, auch diese Form von „glauben" als ihre eigene Möglichkeitsbedingung. „Glauben" ist somit an sich noch nicht unwissenschaftlich, im Gegenteil: „Eine Rationalität, die Vertrauen grundsätzlich ausschließt, ist unvernünftig."[41] Daraus folgt für die Kontroverse um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, daß Theologie allein aufgrund der Tatsache, daß sie „glauben" voraussetzt und zugleich zum Thema ihrer Reflexion hat, nicht aus dem Kanon der Wissenschaften auszugrenzen ist, denn jede Wissenschaft setzt als Form von Wissen „glauben" bereits voraus[42].

Nochmals ist allerdings darauf hinzuweisen, daß zwischen dieser philosophischen Form von „glauben" und dem christlichen Glauben eine wichtige Differenz besteht: Der christliche Glaube ist material, inhaltlich gefüllt und formuliert eine die transzendentale Perspektive sprengende ontologische Verpflichtung, nämlich diejenige der Existenz Gottes. Zudem umfaßt der christliche Glaube nicht nur das Vertrauen auf Gott und seine Selbstmitteilung, sondern auch das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit derer, die das Ergangensein dieser Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, im Leben, Tod und Auferweckung Jesu von Nazaret bezeugen. Daß dieses Zeugnis, diese „traditio", wahr ist, davon sind Christen überzeugt, d. h.: Sie glauben[43]. „Glauben" als epistemische Einstellung ist dagegen rein formal als Anerkennen und als Vertrauen darauf zu verstehen, daß unser Erkennen nicht in der Sinnlosigkeit und der Täuschung endet. Dazu braucht es auch kein anderes Zeugnis als dasjenige der je eigenen Vernunft[44]. Dennoch gibt es aber eine wichtige Gemeinsamkeit: Beide Formen von „glauben" bekennen sich zu der Möglichkeit letztgültigen Sinns; die Theologie expliziert dies im Bekenntnis zu einer alles bestimmenden Wirklichkeit, die wir Gott nennen[45]. Die Philosophie kann die Gottesfrage stellen, muß dies aber nicht tun; die Theologie dagegen tut dies kraft ihres materialen Glaubens an Gott und seine Selbstmitteilung in Jesus dem Christus[46]:

„Jede regulative Kraft irgendeiner Idee und jeder Gegenstandsbezug irgendeines Erkennens und Wollens impliziert ein Zutrauen in einen absoluten Ursprung und in seine Verheißung. Von jenem Ursprung und von dieser Verheißung aber ist die Rede, wenn der Glaube von Gott spricht." [47]

Einwänden gegen die Wissenschaftlichkeit von Theologie läßt sich also durch wissenschaftstheoretische Überlegungen und dabei insbesondere durch Überlegungen zur epistemischen Einstellung „glauben" und deren Relevanz für die Wissenschaften begegnen. Theologen an staatlichen Universitäten sind somit keineswegs Relikte aus einer längst vergangenen Zeit, sondern Wissenschaftler im Dienst an Gott und den Menschen. Deshalb gehört die Theologie auch in Zukunft an die Universität.

ANMERKUNGEN

[1] I. Kant, Der Streit der Fakultäten, A 112, in: ders., Werke in sechs Bänden. Bd. 6, hg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1998) 265-393.

[2] Vgl. z. B. A. J. Ayer, Wahrheit, Sprache u. Logik (Stuttgart 1970) 152 ff.

[3] Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen [4]1980) 13.

[4] Vgl. A. Flew, Theology and Falsification, in: New Essays in Philosophical Theology, hg. v. dems. u. A. MacIntyre (London [3]1961) 96 ff. Vgl. dazu A. Kreiner, Demonstratio religiosa, in: H. Döring u. a., Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (Freiburg 1993) 9-48, 38 f. Vgl. ebenso Ph. Clayton, Rationalität u. Religion. Erklärung in Naturwissenschaft u. Theologie (Paderborn 1992) 21 ff.

[5] Vgl. z. B. Kreiner (A. 4) 39 ff.
[6] M. Heidegger, Was heißt Denken?, in: ders., Vorträge u. Aufsätze (Pfullingen [6]1990) 123-137, 127.
[7] Ders., Wissenschaft und Besinnung, in: ebd. 41-66, 60.
[8] Vgl. K. Jaspers, Der philosoph. Glaube angesichts der Offenbarung (München [3]1984) 95 ff.
[9] Vgl. Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftl. Revolutionen (Frankfurt [2]1976) bes. 49-64; vgl. J. Habermas, Erkenntnis u. Interesse (Frankfurt [9]1988).
[10] M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh, Bd. 4, hg. v. W. Kern u. a. (Tübingen [2]2000) 146.
[11] Vgl. W. W. Bartley, The Retreat to Commitment (New York 1962). Vgl. dazu v. a. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie u. Theologie (Frankfurt 1987) 47 f.
[12] Vgl. Habermas (A. 9) 403 f.
[13] Vgl. zur Reduktion der Erkenntnis auf „Satzwissen" auch C. Sedmak, Lokale Theologien u. globale Kirche. Eine erkenntnistheoret. Grundlegung in prakt. Absicht (Freiburg 2000) 174.
[14] Vgl. zur Kritik des Verifikationismus u. des Falsifikationismus auch F. von Kutschera, Vernunft u. Glaube (Berlin 1991) 63 ff. [15] Vgl. dazu ebd. 100 ff.
[16] Vgl. Kreiner (A. 4) 41f.
[17] Vgl. Seckler (A. 10) 149, A. 39.
[18] Vgl. Platon, Politeia 477a-b. 478c. Vgl. auch ders., Gorgias 454c-e.
[19] Vgl. Aristoteles, Zweite Analytik I, 2 72a.
[20] Vgl. F. v. Kutschera, Grundfragen der Erkenntnistheorie (Berlin 1981) 1 f.
[21] Vgl. ebd. 7, A. 10. [22] Vgl. ebd. 17, 35 f. [23] Ebd. 51. [24] Ebd. 70.
[25] Vgl. Pannenberg (A. 11) 155.
[26] Vgl. Kutschera, Vernunft (A. 14) 233.
[27] Vgl. hierzu auch I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie. Probleme theol. Rationalität. (Freiburg 1991) 63, 107 f.; vgl. auch K. Lehmann, Art. Glaube, in: HPhG, Bd. 3, hg. von H.-M. Baumgartner u. C. Wild (München 1973) 596-605, 597 ff.
[28] Jaspers (A. 8) 49.
[29] K. Müller, Theologie in der Informationsgesellschaft. Eine wissenschaftstheoret. Neuverständigung im Kontext der gegenwärtigen Vernunftkrise, in: ThG 43 (2000) 2-12, 9. [30] Vgl. dazu ebd. 9 ff.
[31] L. Wittgenstein, Über Gewißheit, Nr. 378, hg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. Wright (Frankfurt [9]1997) 99.
[32] J. G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: ders., Fichtes Werke. Bd. 5, hg. v. I. H. Fichte (Berlin 1971) 177-189, 182.
[33] Vgl. Kutschera, Vernunft (A. 14) 122 f.
[34] Ders., Erkenntnistheorie (A. 20) 71. [35] Vgl. ebd. 78.
[36] Vgl. Lehmann (A. 27) 599.
[37] Vgl. Kutschera, Erkenntnistheorie (A. 20) 74.
[38] Vgl. ders., Vernunft (A. 14) 125. [39] Vgl. ebd. 132.
[40] Vgl. dazu ausführlich das fundamentaltheol. Konzept H. Verweyens in: ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Regensburg [3]2000). [41] Ebd. 130.
[42] Vgl. auch Müller (A. 29) 11f.
[43] Vgl. dazu z. B. Lehmann (A. 27) 597, 599. [44] Vgl. dazu auch ebd. 601 f.
[45] Vgl. Pannenberg (A. 11) 304 ff. Vgl. auch Lehmann (A. 27) 604.
[46] Vgl. Pannenberg (A. 11) 306 f. Vgl. auch Sedmak (A. 13) 172 sowie Müller (A. 29) 8.
[47] R. Schaeffler, Glaubensreflexion u. Wissenschaftstheorie. Thesen zur Wissenschaftstheorie u. Wissenschaftsgeschichte der Theologie (Freiburg 1980) 104.

Wolfgang Beinert

Befreiende Wahrheit

Die Botschaft des Christentums für das neue Jahrhundert

Voraussagen sind immer schwierig, vor allem wenn sie die Zukunft betreffen: Diese dem französischen Staatspräsidenten Jacques Chirac zugesprochene Weisheit trifft in ihrer entwaffnenden Logik natürlich auch für den Fall zu, daß der Versuch abverlangt wird, Aussagen (in diesen Überlegungen) über Aussagen (die christliche Botschaft) zu machen, die etwas für eine Epoche aussagen sollen, die eben erst zaghaft angebrochen ist: das 21. Jahrhundert.

Göttliche Befreiung zur universalen Freiheit des Menschen

Die besonderen Merkmale der christlichen Religion, durch welche sie sich von allen anderen Religionen unterscheidet, sind der durch die Trinitätslehre geklärte Monotheismus und die Lehre von der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret. Damit engstens verknüpft ist die christliche Anthropologie, die im Menschen das aus der Liebe des Dreieinen geschaffene und vom Inkarnierten erlöste Ebenbild Gottes sieht. Sie mündet in eine Eschatologie, die auf dem Glauben an die Parusie des inkarnierten Auferstandenen beruht und daher von einer linearen Dynamik gekennzeichnet ist, deren Endpunkt die Vollendung in der Gemeinschaft Gottes ist, die in sich selber wieder endgültige, aber endlose Begegnung mit dem immer neuen Gott bedeutet.

Aus diesen elementaren Grundlagen, die übrigens ungeachtet aller Trennungen und Spaltungen die ganze Christenheit immer fundiert haben und fundieren werden, ergeben sich Konseqenzen, die im Lauf der Christentumsgeschichte systematisch, ethisch und spirituell entwickelt und entfaltet worden sind:

1. Die Vorstellung einer schöpfungstheologischen wie soteriologischen Entsprechung zwischen Gott und Mensch wurde im Personbegriff thematisiert, der eine sachgerechte Rede von der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen („theiosis") ebenso wie von der „analogia entis" ermöglichte. Zugleich wurde damit das Christentum zur einzigen Religion, deren Konstitutivum nicht ein Buch oder eine Lehre ist, sondern eine personale Beziehung. Christus, also eine Person, ist „Weg, Wahrheit und Leben" (Joh 14, 5 f.), und „Nachfolge Christi" die Weise des Christseins schlechthin, d. h. also die personale Hinwendung zu dieser Person.

2. Aus dem Personbegriff ergibt sich die prinzipielle Freiheit, die unverfügbare Würde und die fundamentale Gleichheit der Menschen. Darauf wiederum basieren die Lehren von der Gewissens- und Religionsfreiheit, von der Geschwisterlichkeit der Menschen und dem Sozialcharakter der christlichen Gemeinschaft (Sorge für die wie immer Marginalisierten), von deren Katholizität als universalistischer Werteoffenheit, von der Verpflichtung aller Christen zum Aufbau der Strukturen, die die Wahrung dieser Werte garantieren, und vom fundamentalen Vertrauen in die Rationalität des gottebenbildlichen Menschen.

3. Aus der gleichzeitigen Verbundenheit des Menschen mit der mitgeschöpflichen Welt und seiner Abhebung von ihr als nichtpersonale Wirklichkeit resultieren positiv ein Grundvertrauen in die Güte der Dinge, negativ die Absage an alle kosmologischen und anthropologischen Dualismen, ferner die sich von den Religionen der Entstehungzeit distanzierende Entzauberung der Welt, die zwar Gottes, aber nicht göttlich, vielmehr der menschlichen Mandatsausübung anheimgegeben ist (Gen 1, 28-30).

4. Aus der christlichen Eschatologie folgt die Anerkennung der Dimension Geschichtlichkeit als Wert, d. h. christliches Denken bewahrt die Vielfalt der Traditionen und Auslegungen, ist aber ebenso offen für jede Entfaltung der eigenen Botschaft in der Zukunft. Es ist gleich weit entfernt von Traditionalismus und Utopismus, weil es den einen und einzigen Jesus Christus als den Gekommenen und den Kommenden bekennt, der sich im Heiligen Geist in der Zwischenzeit, der Zeit der Kirche, vermittelt.

Christliche Botschaft ist, kurz zusammengefaßt, die Botschaft von der göttlichen Befreiung zur universalen Freiheit des Menschen und damit von der Absage Gottes an alle Totalitarismen, Partikularismen, Regressionen und verzwekkenden Ideologien. Von der Exoduserfahrung, deren Niederschlag das Erste Testament prägt, bis zur Christuserfahrung, die Paulus im Zweiten Testament als Erfahrung der „Befreiung zur Freiheit" zusammenfaßt (Gal 5, 1), versteht sich die biblische Religion als Ruf zur Freiheit für alle Menschen, die von den Anhängern lebenspraktisch realisiert werden muß (Gal 5, 13).

Die christliche Botschaft in der Christentumsgeschichte

Die Kirche als Sachwalterin des Evangeliums in „dieser Endzeit" (Hebr 1, 2) hat sich in dem einzigen heute in der ganzen Christenheit geltenden Glaubensbekenntnis beschrieben als die „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia". Je zwei dieser Wesensaussagen stehen in dialektischer Spannung zueinander – die Heiligkeit als das charismatische Moment zur Apostolizität als der Kennmarke des institutionellen Aspekts, die Katholizität als Ausdruck der universalen Offenheit zur Einheit als der identitätssichernden Perspektive. Diese doppelte Polarität ist (wenigstens im Westen) auf-

gelöst worden zugunsten des je an zweiter Stelle genannten Attributs: Die Programmatik wie die Pragmatik der Kirche hat spätestens seit dem 4. Jahrhundert den Akzent auf die Apostolizität und die Einheit gelegt, wobei die Apostolizität mehr und mehr zum alleinigen Garanten der Einheit geworden ist, am deutlichsten in der römisch-katholischen Form des Christentums. Die Heiligkeit wurde auf das Abstellgleis der Mystik plaziert, die Katholizität quantifiziert (katholisch = weltweit verbreitet). Der Grund für diese Verschiebung ist in den Folgen des Überstiegs von der jüdischen in die hellenistische Welt zu suchen. Das philosophische Grundproblem der Zuordnung von „Unum" und „Multum" (von dem „Einen" und dem „Vielen"), seit Parmenides und Heraklit erörtert, war dort seit Platon durch die Option für den Primat des Unum entschieden (nicht gelöst). Die junge Kirche erkannte ihn generell an – und dabei ist es wenigstens bis ins 20. Jahrhundert geblieben.

Diese Entscheidung verfestigte sich, als die Kirche im 4. Jahrhundert in den politischen Machtapparat (seit 380 Staatsreligion) einbezogen wurde. Wie es nur eine politische, so konnte es auch nur eine geistliche Macht, verkörpert in einem Oberhaupt, geben – für die (abendländische) Kirche wurde dies der römische Bischof. Damit aber war der Unum-Multum-Komplex aus einer theologisch-philosophischen Wertungsfrage zu einem politischen Problem geworden, das untrennbar mit Macht und Machterhalt verbunden war. Genauer: Jede Anfrage an die Kirchenattribute war eine Anfrage an das Ordnungssystem der (damals bekannten) Welt, hatte also ökumenische Bedeutung.

Die Folgen, die nun aus der römisch-katholischen Perspektive dargestellt werden, sind als Konsequenzen aus diesem Ansatz leicht einsichtig:

1. Die im Ansatz offene Frage nach der obersten Gewalt oder dem absoluten Einheitsprinzip in der Konkurrenz von Sacerdotium und Imperium wird spätestens unter Gregor VII. (1073-1085), anfänglich schon bei Gelasius I. (492-496), zugunsten des Sacerdotium, konkret des Papstes gelöst: „Wer nicht mit der römischen Kirche übereinstimmt (concordat = ein Herz und eine Seele ist), kann als rechtgläubig (katholisch) nicht gelten", dekretiert der Dictatus Papae (1075)[1]; etwaige Zweifel beseitigt gut zwei Jahrhunderte später Bonifaz VIII. mit definitorischer Eindeutigkeit:

> „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, daß es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein."[2]

2. Der Exklusivismus der Kirche ist also nicht nur politisch-disziplinärer, sondern heilsrelevanter Art. Außerhalb der Papstkirche gibt es keinen Zugang zur ewigen Seligkeit. Alle Religionen und alle (schon seit dem 5. Jahrhundert sich bildenden) christlichen Konfessionen sind als Abweichungen von der einen, päpstlich bestimmten wahren Lehre nicht allein Heterodoxien, sondern – wo nicht irgendwelche Elemente dieser Lehre sich unerwarteterweise bewahrt haben – in sich und für ihre Anhänger heillos:

Die „hochheilige römische Kirche", erklärt das Florentinum 1442 verbindlich, „glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden', sondern auch keine Juden oder Häretiker oder Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern daß sie in das ewige Feuer wandern werden." [3]

3. Das Sacheinheitsprinzip ist die katholische Lehre, niedergelegt in der Heiligen Schrift gemäß der Auslegung der Väter. Letzter Garant für das je Gemeinte ist aber das lebendige Lehramt der je gegenwärtigen Kirche, in letzter Instanz der seit 1870 dogmatisch als unfehlbar geglaubte Papst. Da ihm damit die Kompetenz der Kompetenz zugesprochen ist, bestimmt er, was letztlich zu glauben ist, wie das zu verstehen und welcher Spielraum ihm inhärent ist. Er verfügt über Instrumente (Inquisition) und Sanktionen (Exkommunikation), um im Fall der Abweichung die Einheit zu erhalten.

4. Für die Kirche ergibt sich aus dem rigorosen Einheitsprinzip eine pyramidale Gestalt. Zunächst besteht eine strikte Unterscheidung zwischen den Inhabern der „sacra potestas" zur Einheitswahrung, den Klerikern, und jenen, die das nicht sind, den Laien. Während bei letzteren weitere Distinktionen theologisch kaum von Belang sind (Schwankungen gibt es lange hinsichtlich des obersten Herrschers), existiert eine strenge Rangordnung innerhalb des Klerus. Rechte und Pflichten der einzelnen Stufen sind genau bestimmt. Die Generalhaltung des je Unteren gegenüber dem je Oberen ist der Gehorsam.

5. Die doktrinale und strukturelle Konzeption der römisch-katholischen Kirche ist als autoritär, zentralistisch und hierarchologisch zu charakterisieren. Mit dieser Gestalt bleibt sie im Rahmen der antik-platonischen, im Mittelalter in der Regel unbestrittenen Einheitsideologie, nicht anders als die anderen religiösen und politischen Größen der Epoche. Ausnahmen von dieser Regel sind die immer wieder aufflackernden Reformbewegungen, die die Verfestigungen namens der Freiheit der Christenmenschen aufzubrechen bemüht sind (z. B. Pataria, Armutsbewegungen, Reformation, Episkopalismus). Unmittelbar können sie aber den Mainstream nicht beeinflussen.

Die entscheidende Kehre der Moderne besteht in der schrittweisen Eliminierung dieser Ideologie zugunsten des heraklitischen Ansatzes vom Multum her auf allen Ebenen der abendländischen Kultur – ausgenommen der der Kirche. Sie reagiert auf die Herausforderungen, die die damit verbundene Dynamisierung mit sich bringt, lange Zeit gar nicht, bleibt beharrend und skeptisch, ablehnend und defensiv.

Als sich diese Haltung nicht mehr durchhalten läßt – das gellende Signal ist die Französische Revolution (1789) –, konstruiert sie ein katholisches Milieu, das einen Getauften buchstäblich von der Wiege (katholische Geburtsstation) bis zur Bahre (katholisches Altersheim) im kirchlichen Getto aufbewahrt hielt. Die Verkirchlichung des Christentums wird total. Damit ist gemeint: Die christliche Botschaft hat nur mehr authentische Bedeutung für die Institution Kirche; für

den Profanbereich, das „Saeculum", wird sie eine Weltanschauung unter anderen, die der steten Plausibiliserung bedarf.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bricht die Milieustruktur in Europa sukzessiv zusammen. Eine wichtige und nun erstmals ansatzweise positive Reaktion ist das Zweite Vatikanische Konzil (1962/65) mit dem Programm des „aggiornamento", das jedoch (aus welchen Gründen auch immer) nicht verhindern kann, daß in der Folgezeit in weiten Teilen der christlich-katholischen Welt das Christentum weder als Lebenswert noch erst recht als Überlebenswert erfahren wird. Zwar ist die Moderne in der sogenannten Postmoderne in eine gefährliche Aporie geraten, betreffend die Menschlichkeit des Menschen: als ein Grundanliegen der christlichen Botschaft, doch bisher ist es nicht gelungen, deren Verkündigung plausibel zu machen. Der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann nennt als Grund: „Wo die Erfahrung der Liebe in dauerhafter Zuwendung nicht gemacht wurde, wo die Erfahrung interpersonaler, dialogischer Existenz fehlt, ist der Mensch nach menschlichem Ermessen unfähig, in jenen Weg hineinzukommen, auf dem sich existenzieller Sinn als religiöser Bezug oder gar göttliche Antwort erfahren ließe."[4] Kirche und Lebenswelt erscheinen als unvermittelte Größen.

Die Kennzeichen der Moderne

Der gleiche Investiturstreit des 11. Jahrhunderts, der dem Anschein nach zu den Höhen des kirchlichen Zentralismus und Hierarchismus leitete, hat beide in Wirklichkeit tödlich getroffen. Die ihn 1122 beilegende Entscheidung von Worms war das Totenglöcklein für die Einheitsideologie: Sacerdotium und Imperium werden getrennt, bald trennen sich auch die „sacerdotes" (Konfessionalisierung) wie die „imperatores" (Nationalstaaten), und der Weltanschauungspropheten wurden mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften immer mehr (Sammelname: Aufklärungsphilosophie). Das beherrschende Vorzeichen vor der Summe aller jener Phänomene, die wir kurz als Moderne bezeichnen, ist das Multum, die Pluralität und der Pluralismus – bis hin zum anarchischen Exzeß.

Im Bereich der Strukturen tritt an die Stelle der Monarchie (Ein-Herrschaft) die Demokratie, deren Repräsentanten sich als Delegierte einer Mehrheit, des (Staats-)Volkes, sehen. Ist das Volk zunächst noch in sich als Nation, als einheitliches Gebilde verstanden, so pluralisiert es sich seit dem Zweiten Weltkrieg zu einer multiethnischen, multikulturellen, multireligiösen Gesellschaft, deren Identität völlig neu definiert werden muß, die mit den alten Standards einschließlich dem religiösen („cuius regio, eius religio": Augsburg 1555) nicht mehr umschrieben werden kann[5]. Jedenfalls scheint es nicht mehr möglich, zentralistisch-autoritär eine Ordnung aufzuerlegen (schon binnengesellschaftlich nicht, geschweige

unter Hinweis auf Transzendenz), vielmehr kann sie sich augenscheinlich nur mehr durch Selbstorganisation dezentraler Kleingruppen oder von Individuen (soziale Miniaturisierung) herauskristallisieren[6].

Auch hier zeitigen die Verhältnisse eine Reihe von Konsequenzen, die die Szene prägen. Ohne Vollständigkeitsanspruch seien genannt:

1. Hauptkennzeichen der Moderne ist ein schier unbegrenzter Individualismus. Jedem einzelnen wachsen Optionen universalen Ausmaßes zu, für die er sich kaum mehr verantworten muß. Signifikant wird das im Internet, das Kommunikation mit grundsätzlich allen anderen Menschen zu allen Zeiten ohne Bedingungen von dritter Seite (Versuche staatlicher Eingriffe bleiben wirkungslos) ermöglicht[7]. Freilich wird der derart mobile und von diktatorischen Regulierungsmaßnahmen befreite Mensch gleichzeitig zum manipulierten Instrument: Man denke an die Möglichkeiten des Datenmißbrauchs und der Datenvernichtung durch Computerviren.

2. Daraus resultiert eine ebenfalls indefinite Autonomie des Individuums (Subjektivismus), die sich von außen her nicht mehr effizient beschränken läßt, auch nicht mehr durch kirchliche Sanktionen. Entsprechende Versuche provozieren einen rigiden Anti-Institutionalismus, der sich auch gegen die Kirchen wendet[8].

3. Diese Grundeinstellung hat gnoseologisch zur Folge, daß der moderne Mensch nur jene weltanschaulichen Positionen einzunehmen bereit ist, die ihm rational erklärbar und experimentell nachprüfbar sind. Auf einem anderen Blatt steht, wie es unter dem Einfluß der Medien (Werbung) tatsächlich mit der Erkenntnisautonomie bestellt ist. Auf religiösem Gebiet ergibt sich aus dieser Einstellung ein weitreichender Synkretismus, der beispielsweise die christliche Eschatologie durchaus für vereinbar mit der Reinkarnationslehre hält. Man begegnet Christen, die zentrale Dogmen bestreiten, aber sich in aller Unschuld für Musterchristen halten[9].

4. Ethisch ergibt sich aus den Grundpositionen die apriorische Ablehnung von Autorität. Die Letztmotivation für Entscheidungen ist nicht mehr der Gehorsam gegenüber den Weisungen eines Amtes, sondern die aus individueller Verantwortung gespeiste Einsicht[10].

5. Soziologisch werden wir der Änderungen ansichtig in den emanzipatorischen Bewegungen seit dem 18. Jahrhundert (Sklavenbefreiung), deren letzter Höhepunkt der Wandel in der Geschlechterbeziehung seit den 70er Jahren des abgelaufenen Jahrhunderts gewesen ist. Aus Eckdaten wie Möglichkeit der Verhütung, Berufseinstieg der Frau, Single-Gesellschaft, Lebensverlängerung kam es zu einer radikalen Neubewertung des weiblichen Geschlechtes, die mit dem traditionellen Patriarchalismus brach, der selbstverständlich auch die Kirchen-Männer formte. Hand in Hand damit ging und geht der Verlust der Familienbindung – erst durch das Schrumpfen der Sippe zur Kleinfamilie, dann durch die mehr und mehr alleinbestimmende emotionale Ehemotivation: Zwei Menschen heiraten

nur aus Liebe (welchen Stellenwert dieses Wort auch hat); wenn sie verlustig geht (weshalb auch immer), ist Trennung sachkonsequent. Man rechnet damit, daß künftig jede zweite Ehe nicht mehr durch den Tod beendet wird [11].

6. Strukturell führen die genannten Prozesse zur Auflösung der ehedem einheitlichen Gesellschaft in verselbständigte und ausdifferenzierte Funktionsbereiche, die atomistisch nebeneinander existieren: Der Blick aufs Ganze droht zu entschwinden [12]. Damit verliert auch die christliche Botschaft ihre Einwirkungsmöglichkeit auf das Ganze; ihr Repräsentant, die Kirche, wird selber ein solcher Funktionsbereich unter vielen anderen, der dann aber auch nur mehr bei Bedarf angesucht und gebraucht wird: Kirche wird Sinnreservoir, Institut zur Gestaltung von Lebenswenden. Wer sich an sie wendet, versteht sich als Kunde, kaum als Glied der Kirche.

Das Neue an der Moderne läßt sich folglich als durchgreifender Säkularisierungsvorgang begreifen. Die christliche Eschatologie wird profaniert von einer Jenseitshoffnung zu einer Komponente der Empirie, die diese dynamisiert. Der Mensch, genauer das Individuum, steht im Mittelpunkt und ist der Kybernet des Universums.

Postmoderne Entwicklungen

Unter Postmoderne verstehen wir jene Periode der neuzeitlichen Geschichte, die durch den Übergang von der Industrie- zur Informationsgesellschaft bezeichnet ist, der genau so einschneidend für die Menschheit ist wie der Übergang von der Gesellschaft der Jäger und Sammler zur Agrargesellschaft und von dieser zur Industriegesellschaft („Third Wave") [13]. Sie beginnt in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts und wird zweifellos das 21. nachhaltig bestimmen. Die Postmoderne ist Raum und Rahmen, in denen die christliche Botschaft morgen zu verkünden ist. Alle Impulse, welche die Neuzeit bestimmt haben, sind nach wie vor wirksam, sie haben freilich eine Wirkung entwickelt, die das Humanum in unvorgedachter Weise und mit ungeheuerer Effizienz bedroht. Diese Bedrohung kommt vornehmlich aus zwei Richtungen: Die Globalisierung stellt die Freiheit des Menschen, die biomolekulare Revolution seine Menschlichkeit selbst in Frage. Es ist wohlgemerkt von einer Gefahr, nicht von einem Faktum und erst recht nicht von einem Fatum die Rede.

Die Globalisierung ist „ein Vorgang, bei dem das gesellschaftliche Gefüge der Menschheit sich zu einem immer komplexer werdenden Netz verdichtet, das sich auf der Grundlage von gemeinsamen Werten zu strukturieren sucht" [14]. Sie wird möglich durch die kommunikationstechnische Vernetzung der Welt, die nach globalen Regelsystemen verlangt. Sehen wir einmal von den ökonomischen Wirkungen ab [15], bleiben als anthropologisch bedeutsame Effekte zu vermerken: Die

Menschen werden von der Komplexität der Realität, verdeutlicht durch das Informationsmeer, in dem wir tagtäglich fernab fester Ufer schwimmen müssen, verschlungen und fallen leicht entweder einer depressiven Resignation oder einer kritiklosen Übernahme der je zuletzt vorgetragenen Ideologie anheim. Sie sehen sich überfordert, unablässig unerläßliche Entscheidungen zu vollziehen.

Mit der Globalisierung engstens verknüpft ist die Entdemokratisierung der Gesellschaft, die weit gefährlicher ist als das Feudalregiment in den vorneuzeitlichen Staaten. Die „Global players", d. h. die weltweit agierenden Industriekonzerne, sind gelenkt von Personen, die jeder öffentlichen Legitimation entbehren: Ihre Vorstandsvorsitzenden hat kein Volk gewählt; meistens sind sie ihm völlig unbekannt – und gleichwohl beeinflussen sie das Geschick der Völkergemeinschaft mehr als gewählte Regierungen.

Ebenfalls im Zusammenhang mit den neuen Entwicklungen ist die Neustrukturierung der Arbeitswelt zu sehen. Zum einen sind die Arbeitsplätze in den Hochlohnländern gefährdet, sofern im Zug der Globalisierung die Produkte dort gefertigt werden, wo die geringsten Kosten anfallen, zum anderen werden die verfügbaren Arbeitsplätze nur mehr von hochqualifiziertem Personal besetzt werden können, welches aus der ganzen Welt rekrutiert wird[16]. Was aber geschieht mit denen, die den Standards der Berufsanforderungen nicht gerecht werden?

Schließlich soll unter dem Stichwort Globalisierung noch auf die weltweiten Schädigungen des Ökosystems eingegangen werden. Die Folgen der Klimaveränderung unter anderem durch Umweltschädigung aufgrund erhöhten CO_2-Ausstoßes sind unabsehbar. Die Verknappung elementarer Ressourcen wie Wasser oder Erdöl wird unweigerlich in nicht ferner Zukunft Konflikte heraufbeschwören, die die Welt an den Rand der Selbstvernichtung heranführen können – und hoffentlich nicht weiter. Die demographische Explosion – der Milliardensprung der Weltbevölkerung vollzieht sich in immer kürzeren Intervallen – und die Prolongation der Lebenserwartung lassen sich ökologisch-ökonomisch offenbar nur durch Beanspruchung des technisch-biologischen Instrumentariums auffangen[17]: Ende 2000 gab es bereits 2252 Pflanzensorten, die mit Hilfe von radioaktiv gestützten Mutationstechniken (Gamma- und Röntgenstrahlen, schnelle Neutronen) neu gezüchtet worden waren[18]. Dem entgegen steht die Entdeckung, daß die alten Infektions- und neue Viruskrankheiten ein tödliches Potential entwickeln, das sich – schon aufgrund der Mobilität der Gesellschaft – sehr schnell weltweit aktivieren kann[19].

Damit haben wir uns bereits dem anderen grundstürzenden Faktum für die Globalgesellschaft des 21. Jahrhunderts genähert: der molekularbiologischen Revolution. Sie ermöglicht auf der einen Seite die säkularisierte Verwirklichung des Traums von der Unsterblichkeit. So meinen wenigstens viele. Nach der Decodierung des Humangenoms und der Entwicklung der Klonierungstechnologie eröffnet sich jedoch auf der anderen Seite die im Moment zwar noch nicht, aber

in wenigen Jahrzehnten sicher realisierbare und gewiß dann auch realisierte[20] Möglichkeit einer schier beliebigen Manipulation menschlichen Lebens.

Im März 2001 veröffentlichte das Zentralkommittee der deutschen Katholiken ein Papier „Biomedizin und christliches Menschenbild", in dem in diesem Kontext von drei großen „Visionen" gesprochen wurde. Die „Reproduktionsvisionen" sehen, auch unter Manipulation von Keimbahnzellen (in Deutschland noch verboten), die Selektion von Embryonen mit unerwünschten Eigenschaften zwecks Garantierung der genetischen Gesundheit Neugeborener vor. Die „Steuerungsvisionen" zielen auf eine umfassende, auch präimplantatorische genetische Diagnostik zur Früherkennung und Frühbehandlung von Krankheiten und Qualitäten des Fetus. Lebensverbesserung und Lebensverlängerung haben die „Heilungsvisionen" im Blick: Aus embryonalen Stammzellen (therapeutisches Klonen) oder von manipulierten Tieren (Xenotransplantation) werden Ersatzgewebe oder Ersatzorgane gezüchtet. Die an und für sich bestehende Möglichkeit, dafür Stammzellen von Erwachsenen zu nutzen, vermeidet ethische Probleme, ist aber nach neuesten Einsichten medizinisch bedenklich[21].

Die biomedizinischen Perspektiven haben jedenfalls ein erschreckendes Janusgesicht. Die Medizin verändert ihre Orientierung von der Behandlung vorhandener zur Prävention künftiger Krankheiten und Störungen. Dadurch wird statt der bloßen Heilung die Beseitigung von Erb- und Infektionskrankheiten möglich werden, die bislang allen medizinischen Angriffen gegenüber resistent sind (Mukoviszidose, Alzheimer, AIDS, Krebs). Die Ernährung der explodierenden Weltbevölkerung wird durch neue Tier- und Pflanzenarten gesichert. Aber auch Horrorvisionen drängen sich auf: Die Kyonik arbeitet an der potentiellen Unsterblichkeit durch Einfrieren von Embryonen und erwachsenen Menschen. Wenn wir das Telemerasegeheimnis der Krebszellen entdecken und für gesunde Zellen nutzbar machen können, werden wir den Tod kaum mehr schauen. Das „Designerbaby", die selektive Züchtung von erwünschten Menschen, das Klonen von Identindividuen sind zwar noch eine Vision, aber keine Utopie: Wir kennen die Topoi, an denen sie sich festmachen wird – und in wenigen Jahrzehnten werden sie erreicht sein. Ein Meilenstein wurde im November 2001 in den USA in der Klonschmiede „Advanced Cell Technology" (ACT) erreicht: die drei ersten Teilungen einer geklonten Zelle. Die Folgen sind unabsehbar. Allein die Ermöglichung der Geschlechtsmanipulation wird ein demographisches Erdbeben auslösen[22]. Was bisher die Evolution in Jahrmilliarden vollzog, läßt sich bald kurzschließen auf wenige Monate.

Suchen wir die Fakten auf einen Nenner zu bringen. Sie sind höchst ambivalent, so daß weder Jubel noch Jeremiaden die richtigen Reaktionen sind. Sie sind zutiefst komplex und kompliziert, und zwar medizinisch-technisch und ethisch. Sie lassen sich auch aus der theologischen Perspektive nicht auf die Weise Alexanders in Gordion lösen. Jedenfalls sollten Christen nicht mit Wehgeschrei

und dem Ruf nach dem (welchem?) Kadi reagieren, sondern mit klarem Kopf und nüchternem Herzen. Gewiß ist nur: Schiere Verbote richten kaum etwas aus. Bei allen Überlegungen aber sollte man sich auf allen Seiten, in allen Lagern, bei allen Disziplinen und auf allen gesellschaftlichen Ebenen darüber klar sein, daß nichts weniger als das Humanum selber auf den Prüfstand gestellt ist. Es geht um die Würde, die Freiheit, die Unverfügbarkeit des Menschen – mit einem Wort: um ihn selber und damit auch um jeden einzelnen von uns heute und in den folgenden Generationen.

Die Chancen der christlichen Botschaft im 21. Jahrhundert

Von der Christologie her ist die Anthropologie das Zentrum der christlichen Überlegungen zum Auftrag der Kirche in der Zeit[23]. Sie ist auch angesichts der eben geschilderten Gegenwartssituation die theologische Perspektive kat'exochen. Die Antwort, die sie gibt, wird entscheidend für die Zukunftsaussichten des Christentums, für seine Chancen sein, seinen Grundauftrag, die Evangelisierung der Welt in diesem Jahrhundert zu erfüllen. Leider ist festzustellen, daß die Glaubenswissenschaft wenig gerüstet dafür ist: Die theologische Anthropologie hat bei weitem nicht den Reflexionsstand, der in Christologie oder Gotteslehre Standard ist. Kirche und kirchliche Theologie sind zudem bis zur Stunde immer noch absorbiert von ekklesiologischen Fragen, die aber nicht so sehr das Wesen als die institutionelle Struktur der Kirche betreffen. Das bedingt als ersten Schritt eine Blickänderung von Christen auf allen Stufen.

In der Praxis ist damit verbunden die entschiedene und rückstandlose Absage an alle fundamentalistischen Versuchungen und Tendenzen. Es ist kein Zufall, daß sie zwar treue Begleiter der Geschichte der Weltanschauungen, aber erst in der Gegenwart zur Hochform aufgelaufen sind, bekanntlich in per Saldo allen Systemen, die verschiedenen christlichen nicht ausgeschlossen. Denn seinem Wesen nach ist Fundamentalismus eine angstbesetzte Reaktion auf die Unübersichtlichkeit der Lebensherausforderungen mittels totalitaristischer Regression auf eine „Urvision" oder ein „Ursymbol" der kanonisierten Tradition[24]. Niemand wird in Abrede stellen, daß viele Eckdaten der Gegenwart eminent angiogen sind. Der Weg der Regression ist freilich ein Holzweg, aus christlichem Blickwinkel schon deswegen, weil er mit den Daten der evangelischen Botschaft inkompatibel ist. Er widerspricht, knapp gesagt, dem Konzept des universalistischen Personalismus und der grundlegenden eschatologischen (also zukunftsorientierten) Ausrichtung des Christentums, die in den Zeichen der Zeit auch heute das Wirken jenes Geistes erkennen kann, der Träger einer lebendigen, nicht statischen Tradition ist.

Wegen der faktischen Geschichte des Christentums unter den antik-mittelalter-

lichen Prämissen sind vor der gegenwarts- und zukunftsbezogenen Diskussion zwei bislang unerledigte (Vor-)Fragen aus dem Erbe zu klären: Binnenkirchlich ist zu entscheiden, ob das mittelalterliche Kirchenmodell mit seiner zentralistisch-feudalistischen Konzeption oder das patristische der Communio-Struktur gelten soll. Bekanntlich stand diese Frage bereits auf dem Zweiten Vatikanum an, wurde aber nicht beantwortet. Sowohl von der personalistischen Botschaft wie von den Affinitäten (Pluralität und Katholizität) zum heutigen Gesellschaftsmodell Demokratie legt sich die Option für die kommunionale Ordnung nahe. Mit ihr wäre auch eine Vorentscheidung in der ökumenischen Frage gefallen, die die Wirksamkeit der christlichen Verkündigung zunehmend lähmt, und zwar nicht allein aus binnentheologischen und binnenchristlichen Gründen, sondern weil eine mit vielfach gespaltener Zunge sprechende Religion das ihr eigene Ethos nicht überzeugend und vor allem nicht nachdrücklich in den Dialog der Verantwortlichen einbringen kann. Aus dem gleichen Grund muß auch eine religionenökumenische Verständigung angestrebt werden. Das Modell der Communio schärft den Blick dafür, daß das jeweils andere nicht unbedingt heillose Abweichung von der einen Wahrheit, sondern auch deren Bereicherung zu sein vermag.

Die zweite Frage ist von der Moderne her zu stellen. Die Einsicht in die Wertigkeit des Multum ist im christlichen Umfeld Fragment geblieben. Die Klerikalisierung und Juridisierung, die der Katholizismus bewahrt hat, ist unvereinbar mit deren Vorgaben. Anderseits hat sich zögerlich die moderne Einsicht in die Bedeutung der Menschenrechte, gesehen als Realisierung des Evangeliums, in der Kirche durchgesetzt, aber noch nicht immer auch für die Glieder der Kirche[25]. Die Rezeption der Moderne ist also bruchstückhaft vollzogen worden. Die Entscheidung steht an, ob sie mit dem Christentum prinzipiell vereinbar ist oder nicht. Auch hier wird die Antwort über die Effizienz der christlichen Botschaft entscheiden.

Wird, auf welchem Weg auch immer, die Kirche – übrigens der älteste Global Player der Geschichte – als lebensweltlich plausibel von der Gesellschaft akzeptiert, kann die begründete Hoffnung genährt werden, daß ihre Botschaft von der Freiheit der Menschen in Jesus Christus (in genere) rezipiert wird. Im einzelnen müßte sie sich angesichts der Zukunftsperspektiven etwa so artikulieren:

1. Die futurische Dimension des Evangeliums ist unter eschatologischer Perspektive bewußt zu machen. Aus ihr ergibt sich zum einen die Wertoffenheit, die kein Novum und keine Innovation von vornherein ausschließt, sondern seine Kompatibilität mit dem Ursprünglichen sachlich untersucht (das ist das Wesen der Katholizität), zum anderen die Hoffnungsstruktur der christlichen Religion, die die innerste Gerichtetheit des Zeitpfeils nicht in einer innergeschichtlichen, sondern in der absoluten Zukunft jenes Gottes zum Ziel kommen sieht, der von den Christen als die Liebe selber erkannt ist (1 Joh 4, 8.16a). Daraus ergibt sich

als schon innergeschichtlich glaubwürdige Ansage: Es gibt Sinn, es gibt das Gute, echte Liebe wird wieder und wieder wirklich. Freiheitskampf zur Rettung des Humanum ist lohnend. Leiden kann zur Reifung führen.

2. Der Verweis auf die transzendente Heteronomie der Welt, der den großen Religionen gemeinsam ist und darum die Grundlage ihrer Interaktion zur Rettung des Humanum sein kann, ermöglicht den wesentlichen Beitrag des Christentums (von dem hier allein die Rede ist) zu dem immer dringlicheren Dialog aller verantwortlichen gesellschaftlichen Kräfte über die ethischen Normen zur Steuerung der durch Globalisierung und biomolekulare Revolution angestoßenen Problemgebiete. In dieser potentiell sehr leidenschaftlichen Debatte kann das Christentum in der Gelassenheit der Katholizität flexibel auf alle Argumente eingehen, sie gewichten und zu einem humanen Urteil beitragen. Die Differenziertheit der Sachkomplexe legt die Vermutung nahe, daß dessen Ausgangsbasis eine „kommunionale" Basis haben wird, die aus den Erfahrungen, Normen, Wertideen unterschiedlicher Positionen, aber eben auch der christlichen, errichtet ist. Besonders bioethische Entscheidungen sind anders kaum mehr denkbar.

3. Insbesondere müssen vom Christentum die anthropologischen Erkenntnisse in die Diskussion eingebracht und unbeirrt vertreten werden. Man hat zu denken an Stichworte wie Transzendenzbezogenheit, Gemeinschaftlichkeit, Menschenrechte, Gewissensfreiheit, Sozialverantwortung, Altruismus, Friedensverwirklichung.

4. „Es gibt nichts Gutes, es sei denn, man tut es" (Erich Kästner). Die innerste Glaubwürdigkeit des Evangeliums beruht wegen seiner personalen Fundierung nicht auf der Rede über die Liebe, sondern auf dem Staunen der Menschen: „Seht, wie sie einander lieben!" Die Artikulation der christlichen Botschaft setzt dann heute und künftig eine neue Pastoral frei, die den Menschen komplexe Systemlösungen und nicht bloß punktuelle Begleitung anbietet: nicht mehr nur Taufe, sondern Schwangeren- und Elternberatung, nicht bloß Trauung, sondern Ehebegleitung (mit Scheidungsprophylaxe), nicht allein Beerdigung, sondern Sterbe- und Trauerarbeitsbegleitung.

Die anthropologisch gewendete Grundwahrheit des Christentums: Weil Gott den Menschen als sein Ebenbild und Gleichbild seines Sohnes liebt, ermächtigt seine Gnade den Menschen zu geistgeleiteter Freiheit jetzt und hier und morgen und überall. Wenn je diese wahrhaft beglückend frohe Botschaft („Eu-Angelion") anzusagen war, dann in dem nun anhebenden Jahrhundert, das Chancen und Gefährdungen für den Menschen bereit hält, die Lösung jahrhundertealter Fesseln (Krankheit, Armut, Isolation) ebenso wie Fesselung noch freier Möglichkeiten (Selbstbestimmung, Unverfügbarkeit) zur Konsequenz haben. Je mehr Menschen diese Konsequenzen erkennen und je lauter die Christen selber das Evangelium realisieren, um so größer sind dessen Chancen, um so näher ist seine freiheitliche Potenz der Gestalt- und Menschwerdung. Der befreienden Wahrheit des

Christentums eröffnen sich neue Horizonte. Der existentielle Wert seiner Botschaft hat sich nicht erschöpft. Er beginnt gerade erst in hellem Glanz zu leuchten.

ANMERKUNGEN

[1] Dictatus Papae Nr. 26, in: P. Neuner, Ekklesiologie I: Texte zur Dogmatik 5/1 (Graz 1994) 100 (Nr. 99).
[2] Bulle „Unam Sanctam" (1302), in: ebd. 107 (Nr. 79).
[3] DH 1351.
[4] F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989) 267.
[5] J. Schmid, Das demographische Dilemma Deutschlands, in: FAZ, 31. 5. 2000, 8 f.: Die heute 82 Millionen betragende Bevölkerung Deutschlands wird bis 2040 auf 68 Millionen sinken (bei 100 000 Zuzügen pro Jahr). Um diese Implosion aufzuhalten, bedarf es eines Zuzugs von Ausländern bis zu einer Million im Jahr. Diese werden zumeist aus nicht westlichen Kulturen kommen.
[6] J. Maddox, Was zu entdecken bleibt. Über die Geheimnisse des Universums, den Ursprung des Lebens u. die Zukunft der Menschheit (Frankfurt 2000) 189 weist darauf hin, daß jede menschliche Zelle bereits auf gleiche Weise organisiert ist.
[7] M. Kaku, Zukunftsvisionen. Wie Wissenschaft u. Technik des 21. Jahrhunderts unser Leben revolutionieren (München 2000) 27: Die Rechenleistung der Computer hat im letzten Halbjahrhundert um den Faktor 10 Milliarden zugenommen; heute verdoppelt sie sich ca. alle 18 Monate. Vgl. ebd. 37-162 die detaillierten Ausführungen zur „Computerrevolution".
[8] Untersuchungen des „World Values Survey" für 14 westliche Industriestaaten weisen einen signifikanten Vertrauensschwund zwischen 1981 und 1990 in die Institutionen nach. In besonderer Weise waren davon die Kirchen betroffen; vgl. F. Fukuyama, Der große Aufbruch. Wie unsere Gesellschaft eine neue Ordnung erfindet (Wien 2000) 82.
[9] Laut einer Studie des Magazins FOCUS (3. 4. 1999, 119-132) glauben in Deutschland 71 Prozent der befragten Protestanten, 82 Prozent der Katholiken an Gott, aber nur 58/72 Prozent an die Jungfrauenzeugung Jesu, 47/67 Prozent an das ewige Leben, 45/66 Prozent an die Auferstehung der Toten. 29 Prozent aller Befragten negieren die Trinität. Dafür neigen viele Nutzer des Cyber-Space kabbalistisch-magischen Gedankengängen und Praktiken zu: K. Müller, Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen, in: Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. M. N. Ebertz u. R. Zwick (Freiburg 1999) 389-392.
[10] In einer SPIEGEL-Umfrage vom April 2001 (Der Spiegel, 30. 4. 2001, 96) wurde einer Gruppe von 30- bis 40jährigen (1. Angabe) und 50- bis 60jährigen (2. Angabe) die Frage gestellt: „Welcher Wert ist am wichtigsten für das Zusammenleben in der Gesellschaft?" Es votierten für Toleranz 59/48, für Solidarität 23/28, für Vollbeschäftigung 8/14, für Ordnung 8/9 Prozent der ca. 1000 Befragten.
[11] Eine Tabelle der Scheidungsraten 1950-1996 in verschiedenen europäischen Ländern: Fukuyama (A. 8) 64.
[12] F.-X. Kaufmann, Wie überlebt das Christentum? (Freiburg 2000) 90 bietet eine Reihe von Beispielen einer Eigendynamik auf verschiedenen Gebieten, die insgesamt für die Gesellschaft Blickverkürzungen bedeuten, so die reine Gewinn-Kosten-Orientierung in der Wirtschaft, der politische Machtpoker, die Sensationszentriertheit der Medien.
[13] A. Toffler, The Third Wave (New York 1980).
[14] J. Joblin, Aktualität des Christentums im Globalisierungsprozeß, in: IKaZ 29 (2000) 199.
[15] Vgl. J. Wiemeyer, Globalisierung der Wirtschaft als sozialethische Herausforderung, in: ebd. 210-221.
[16] Vgl. Kaku (A. 7) 152 f., macht auf die damit eintretenden sozialen Polarisierungen aufmerksam, wenn heute in den Industrieländern der Dienstleistungssektor (vor allem Computerbranche) mehr als 70 Prozent der Gesamtwirtschaft ausmacht, die Produktion aber nur noch knapp ein Drittel.
[17] In den USA ist die Lebenserwartung zwischen 1900 u. 2000 von 49 auf 76 Jahre (= um 55 Prozent) gestiegen: vgl. Kaku (A. 7) 243.
[18] U. Ulfkotte, Getreide aus dem Atomreaktor, in: FAZ, 8. 5. 2001, 1 f.
[19] An neuen Krankheiten mit Lebensbedrohung traten allein zwischen 1969 und 1981 auf: Lassafieber (1969), Ebolaviruserkrankung (1976), Legionärskrankheit (1976), AIDS (1981). Aufgrund der Antibiotikaresistenz der

Erregerstämme ist in den letzten Jahren die Malaria in Afrika und Indien zu einer Bedrohung des Bevölkerungsstandes (zusätzlich in Afrika zu AIDS) geworden. Angaben nach Maddox (A. 6) 369 f.

[20] Laut einer Meldung der FAZ (7. 5. 2001, 13) unter Berufung auf die Zeitschrift „Human reproduction" sind wenigstens 30 Kinder bereits heute durch Keimbahneingriffe zum Leben gekommen.

[21] Eine gute Darstellung der Möglichkeiten und Probleme bietet der Theologe u. Mediziner J. Huber, Geheimakte Leben. Wie die Biomedizin unser Leben u. unsere Weltsicht verändert (Frankfurt 2000).

[22] Schon seit längerem ist die vorgeburtl. Diagnose des Geschlechts durch Ultraschall möglich. Nach Fukuyama (A. 8) 303 hatte das zwischen 1981 u. 1991 allein in Indien die Abtreibung von wenigstens einer Million Mädchen zur Folge. Wegen der Ermordung von Mädchen verschob sich zufolge der gleichen Quelle an der chinesischen Südküste das Verhältnis von Männern zu Frauen von normal 103 zu 100 auf 115,4 zu 100. Inzwischen ist es möglich, durch einen Spermiensortierer zu 85 Prozent das Geschlecht der Kinder vorherzubestimmen, so die FAZ in der in A. 20 erwähnten Meldung.

[23] Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis" 14: „Der Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages beschreiten muß: Er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche." Zu den theologischen und praktischen Folgerungen Chr. Seidl, Der erste Weg der Kirche ist der Mensch (Frankfurt 2001).

[24] S. N. Eisenstadt, Die Antinomien der Moderne. Die jakobin. Grundzüge der Moderne u. des Fundamentalismus (Frankfurt 1998) 77-89.

[25] Näher und mit den entsprechenden Begründungen W. Beinert, Von den Zeichen der Zeit, in: Anzeiger für die Seelsorge 108 (1999) 507-520. 555-559.

UMSCHAU

Kirche in Asien

Vom 16. bis zum 19. November 2001 fand im Päpstlichen Institut für Philosophie und Religion der Jesuiten (Jnana-Deepa Vidyapeeth) im indischen Pune eine internationale Tagung zur asiatischen Theologie mit dem Thema „Ecclesia in Asia und der Dienst der Kirche an Asien" statt. Etwa 40 Personen aus Bangladesch, China bzw. Hongkong, Indonesien, Japan, Malaysia, Südkorea, Taiwan und Vietnam nahmen an der Konferenz teil. Den Vertretern der Philippinen und Sri Lankas, die eingeladen und sogar als Vortragende im Konferenzprogramm ausgewiesen waren, war die Einreise verweigert worden. Das indische Innenministerium hatte der Konferenz keine Genehmigung erteilt und stellte deshalb auch die beantragten Konferenzvisa nicht aus.

An dem Treffen nahmen dennoch Frauen und Männer aus immerhin neun asiatischen Ländern teil, deren Beiträge einen Eindruck von der kulturellen, religiösen, politischen und ökonomischen Vielfalt Asiens vermittelten. Die Vorträge zur Situation der Kirche in ihren Ländern und zu den Reaktionen der jeweiligen Ortskirchen auf das Apostolische Schreiben „Ecclesia in Asia", das im Anschluß an die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien vom 18. April bis zum 14. Mai 1998 im Vatikan (vgl. diese Zs. 216, 1998, 217 f.) von Papst Johannes Paul II. am 6. November 1999 in New Delhi veröffentlicht worden war[1], machten unmißverständlich deutlich, daß verallgemeinernde Aussagen über die Kirche in Asien und auch Ratschläge für diese Kirche von seiten des Westens kaum hilfreich sind, da sie häufig oberflächlich bleiben. Die Reaktionen auf das vatikanische Dokument waren unterschiedlich und reichten von strikter Ablehnung bis hin zu dankbarer Annahme. Insgesamt aber überwogen die kritischen Stimmen zu dem Dokument, das – im negativen Sinn – als „dem westlichen Denken entsprungen" charakterisiert wurde.

Eine der deutlichsten Zurückweisungen des Dokuments kam aus Japan. Bestimmend in dieser Ablehnung war der Vorwurf, daß Ecclesia in Asia in keiner Weise auf die Probleme und Bedürfnisse der japanischen Gesellschaft und damit auch nicht auf die Belange der japanischen Ortskirche antworte. Der japanische Priester Tahekido Oda sagte mit deutlichen Worten, daß Ecclesia in Asia die Herzen der japanischen Christen nicht berühre, wenig Wirkung zeige und kaum ein Echo in der japanischen Kirche finde: „Der Heilige Vater greift zwar die Stimmen der Synodenteilnehmer auf, doch letztlich wiederholt er eindrücklich nur das, was er schon immer gesagt hat. Es ist ein gutes Dokument aus Rom, vom Papst geschrieben, dem Mann des Westens, und wohlverstanden in Rom. In diesem Sinn ist es bewundernswert. Allerdings meine ich, daß es aus mehreren Gründen nicht auf die Angelegenheiten der japanischen Kirche antwortet."

Auch der Vertreter aus Indonesien, John M. Prior SVD, legte in seinem Vortrag dar, daß sich in Ecclesia in Asia wenig finde, was der Kirche in Indonesien hilfreich sein könne. Der indische Beitrag von Jacob Kavunkal SVD beschäftigte sich ausführlich mit einem Thema, das auch in den beiden vorgenannten Beiträgen kritische Erwähnung gefunden hatte: Die in dem Apostolischen Schreiben immer wieder konstatierte „Pflicht zur Verkündigung" (20), die Jesus Christus als den „einzigen und alleinigen Erlöser der Menschheit" (10) proklamiert, wird angesichts der multireligiösen Kulturen der meisten asiatischen Länder als unangemessen zurückgewiesen. Kavunkal betont: „Für überzeugte Anhänger asiatischer Religionen bedeutet dies absolute Arroganz und blinde Überheblichkeit. Unsere Welt hat einen radikalen Wandel durchlaufen. Wir leben nicht mehr in einer kolonialistischen, monokulturellen Welt expansiven Zuschnitts."

Weniger oder gar keine Schwierigkeiten mit Ecclesia in Asia und dem darin immer wieder betonten Einzigkeitsanspruch, der Jesus Christus als den einzigen Retter lehrt, hatten die anwesenden Vertreter und Vertreterinnen aus sozialistisch bzw. kommunistisch regierten Ländern, namentlich Vietnam und China/Hong-

kong. Vor dem Hintergrund der politischen Situation in China und Vietnam steht für die Kirchen dort die grundsätzliche Frage nach Religionsfreiheit, nach der Lebbarkeit des eigenen Glaubens im Vordergrund. So werde Ecclesia in Asia dort vor allem auch als Ermutigung empfunden. Während Theologen aus Indien, Indonesien und Japan sich für eine größere Autonomie der asiatischen Ortskirchen aussprachen und eine stärkere Unabhängigkeit von Rom forderten, wurde deutlich, daß dies für die Kirchen in Vietnam und China Reizthemen sind. Diese gelte es in offiziellen Dokumenten von Rom auf jeden Fall zu vermeiden, da nichts den jeweiligen Regimen willkommener sei als eine sich von Rom lösende Kirche. Die Verbundenheit mit Rom aber sei den Christen in den genannten sozialistischen Ländern ein Zeichen der Hoffnung und geradezu eine Überlebenshilfe.

Nicht nur die Vertretung so vieler asiatischer Länder, sondern auch die Teilnahme von vier Frauen und vier Laien stellte eine Stärke der Tagung dar. Zwar waren diese beiden Gruppen zahlenmäßig durchaus unterrepräsentiert, doch zumindest die Frauen konnten mit ihren Wortbeiträgen die Aufmerksamkeit der Konferenz sehr gut auf ihre Anliegen lenken. Der Vortrag der Ordensfrau Mai Than aus Vietnam zeichnete sich durch seine spirituelle Dimension, der von Evelyn Monteiro SC aus Indien durch seine klare Analyse und Kritik aus. Tran Duy Nhien aus Vietnam hielt einen informativen Vortrag über die Situation der Laien in seiner Ortskirche.

Die Referenten des zweiten Tags kamen alle aus Indien und behandelten ihre Themen weiterhin auf dem Hintergrund von Ecclesia in Asia bzw. in Auseinandersetzung mit diesem vatikanischen Dokument. Diese Themen waren: „Globalisierung, Kultur und Religion: Widersprüche und Dilemmata" (Rudolf C. Heredia SJ), „Erlösung verkündigen: Eine biblische Perspektive" (Lucien Legrand), „Das asiatische Angesicht Jesu Christi" (Errol D'Lima SJ), „Leben spendender Geist in Asien. Die Theologie vom Heiligen Geist in Ecclesia in Asia" (D. Alphonse), „Ecclesia in Asia und Kirchlicher Pluralismus" (Mathew Vattathara CMI), „Ecclesia in Asia und Ökumenismus in Asien" (Mathew Manakatt), „Der prophetische Dienst der Kirche in Asien" (Samuel Ryan SJ), „Inkulturation in Ecclesia in Asia" (Francis M. D'Sa SJ), „Das befreiende Potential asiatischer Religionen und die befreiende Sendung der Kirche" (George Therukattil MCBS), „Ecclesia in Asia: Erwiderung einer Frau" (Evelyn Monteiro SC), „Ecclesia in Asia und die indigenen Völker Asiens/Indiens" (Linus Kujur SJ), „Kirche in Asien: Eine Kirche der Laien" (Thomas Kulangara), „Durchbrüche in Mission und ‚Die Kirche in Asien'" (Jacob Theckanath).

Von den vielen, zumeist ganz ausgezeichneten Vorträgen, sollen hier der des Soziologen Rudolf C. Heredia SJ und der bereits erwähnte von Evelyn Monteiro SC hervorgehoben werden:

Heredia sprach von der überall fortschreitenden Globalisierung als einem Prozeß, der in seinen Auswirkungen für Kirche und Theologie nicht zu überschätzen sei. Warnend wies er darauf hin, daß wir uns in der Phase einer zweiten Moderne („modernity") befänden und daß die Kirche, so wie sie in der ersten Moderne die Arbeiter verloren habe, nun davor stehe, in dieser zweiten Moderne die Frauen zu verlieren, wenn sie sich nicht zu einschneidenden Veränderungen bereitfinden könne. Als Soziologe und Theologe machte er deutlich, wie wichtig interdisziplinäres Denken für die theologische Auseinandersetzung heute ist.

Evelyn Monteira analysierte Ecclesia in Asia eindrücklich aus der Sicht einer Frau: „Meine erste Reaktion nach der Lektüre von Ecclesia in Asia geht ins Jahr 1999 zurück und war eine Mischung aus Hoffnung und Mißfallen. Hoffnung, weil das Dokument ein vielversprechendes Selbstverständnis für die Kirche in Asien bot, das die Wege der Inkulturation, des Dialogs und der Partnerschaft innerhalb der Kirche weiter öffnete; Mißfallen weil es störende Zwischentöne westlicher Ideologie und Kontrolle enthält. Doch bei der wiederholten Lektüre von Ecclesia in Asia habe ich als Theologin ein tiefes Gefühl des Bedauerns und des Schmerzes empfunden und am liebsten hätte ich das Dokument neu geschrieben. Es ist ganz offensichtlich, daß Verstand, Herz und Hand von Frauen bei seiner Planung und Formulierung völlig abwesend waren. Obgleich sich genügend Hinweise auf die Angelegenheiten und Belange von Frauen fin-

den, legt eine aufmerksame erneute Lektüre die klare Sünde offen, daß 50 Prozent der Kirche in Asien nicht zu Wort kommen oder übergangen werden. Diese Sünde gegenüber den Frauen verlangt nicht nur eine Entschuldigung von seiten der patriarchalen Kirche, wie dies in anderen Fällen von der offiziellen Kirche großzügig gemacht wurde, sondern nach einer inneren Selbstprüfung und einem radikalen Wandel der unterdrückerischen Strukturen, die einen nahezu unüberbrückbaren Graben zwischen den Geschlechtern in der Kirche verursacht haben."

Am dritten und vierten Tag der Tagung bestand Raum für Gespräche in Gruppen wie auch im Plenum. Eingang fanden die Ergebnisse der Diskussionsrunden in die Schlußerklärung der Konferenz, welche das Treffen abrundete. In der Einleitung heißt es: „Kirche im Asien unserer Zeit zu sein bedeutet, auf die Stimme Gottes in den verschiedenen Religionen und in den Armen zu hören; eine pluriforme Gemeinschaft in den unterschiedlichen und mannigfaltigen Kontexten unserer Welt zu sein, eine kenotische Kirche zu sein, die ihre wahre Identität im selbstlosen Dienst an anderen findet. In den meisten asiatischen Ländern ist die Kirche eine ‚kleine Herde' und hat als solche gelernt, unter anderen Religionen zu leben. Wir beobachten, daß die Kirche in einigen Teilen Asiens aus verschiedenen Gründen mit Verfolgung zu kämpfen hat, und dennoch nimmt sie sich weiterhin die Hoffnungen und Sehnsüchte Asiens zu Herzen. Die Kirche Asiens zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie die Erfahrung zum Fundament ihrer Identität gemacht hat und fortfährt, sich selbst im Dialog mit anderen Religionen zu verwirklichen."

Das Schlußdokument vermittelt einen Eindruck von den Inhalten und Schwerpunkten der Tagung, aber auch von den Visionen und Wünschen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Es benennt die Herausforderungen, die sich in den asiatischen Ortskirchen stellen: den kulturellen und religiösen Pluralismus, die Armut und die Ungerechtigkeit, die Suche nach Sinn und Identität und die Gewalt und Diskriminierung gegenüber Frauen, und es sucht nach Antworten darauf. Abgeschlossen wird das Dokument mit „Zeichen der Hoffnung" und einer Vision „Neuer Weg, Kirche zu sein in Asien".

Annette Meuthrath

[1] Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Asia, VApSt 146 (Bonn 2000).

Gläubige in den russischen Streitkräften

Zur Sowjetzeit waren die Streitkräfte nicht nur eine Schule der Nation, sondern gleichzeitig eine Schule des Atheismus. Noch 1989 konnte im Militärverlag eine Broschüre von I. und S. Ischtschenko „Aus der Gefangenschaft des Aberglaubens. Notizen über die atheistische Erziehung der Soldaten" erscheinen. Der letzte Satz der Broschüre lautete: „Der Dienst in den Streitkräften der UdSSR ist eine Schule der politischen und sittlichen Erziehung. Unbedingt muß man die Sache so anpacken, daß sie auch eine gute Schule für eine atheistische Erziehung ist."

Im Jahr darauf beendete das neue Religionsgesetz die Verfolgung der Religionsgemeinschaften und strich die Führungsrolle der kommunistischen Partei aus der Verfassung. Damit war auch die rechtliche Grundlage für das Monopol der Politarbeit der KPdSU in den Streitkräften getilgt. In der Zwischenzeit war das Feindbild vom imperialistischen Westen abgebaut worden, der Warschauer Pakt löste sich auf und 1991 zerfiel die einstige Sowjetunion. Soldaten und Offiziere mußten sich fragen: „Wozu sind wir eigentlich noch da?"

Im Rahmen von „Glasnost" konnten Meldungen und Berichte über die Mißstände in den Streitkräften erscheinen: Mißhandlung von Rekruten, Mord- und Selbstmordfälle usw. Im März 1990 äußerte Metropolit Pitirim von Moskau den Wunsch, in Moskau eine Garnisonskirche und im Zentrum eines jeden Militärbezirks Gotteshäuser zur Verfügung zu stellen. In der „Prawda" erklärte der Metropolit, daß in den Streitkräften mit mindestens zehn Prozent Gläu-

bigen zu rechnen sei: „Ich habe keine Zweifel, daß die Einrichtung von Militärseelsorgestellen in der Armee jener geistliche Sauerteig werden kann, der das Niveau der moralisch-patriotischen Erziehung unseres Heeres emporhebt."

Seit 1992 findet man in den russischen Medien immer wieder Berichte darüber, daß zwischen dem Moskauer Patriarchat und den Streitkräften Kontakte gepflegt werden. Im Herbst 1992 wurde in den Streitkräften der GUS die „Vereinigung für die geistige Erneuerung der Armee" gegründet. Ihr Ziel war die Einführung einer Militärseelsorge.

Am 2. März 1994 unterzeichneten Patriarch Alexej II. und Verteidigungsminister Gratschow eine „Gemeinsame Erklärung" zur Zusammenarbeit „im Interesse des Vaterlandes und der Völker Rußlands". In der Präambel heißt es: „Die Zusammenarbeit der Kirche mit der russischen Armee hat eine sich über Jahrhunderte erstreckende Geschichte erfolgreichen gemeinsamen Dienstes." Dieser gemeinsame Dienst war allerdings nur in der Zarenzeit möglich; damals gab es sogar für die muslimischen Soldaten Seelsorger.

Vom 25. bis 27. Oktober 1994 fand im Danilowkloster in Moskau die erste „Allrussische Konferenz Orthodoxie und Russische Armee" statt. Dabei ging es unter anderem um die Militärseelsorge. Metropolit Kirill schlug vor, daß die Kirchen in den Rekrutierungskommissionen mitarbeiten sollten. Auch wurde betont, daß die Armee „kein Missionsplatz für andere Kirchen und Religionen" sein dürfe. Ein Programm zur „patriotischen Erziehung der Jugend" wurde erarbeitet.

Im Februar 1995 äußerte sich der Patriarch anläßlich des „Tages der Verteidiger des Vaterlandes" besorgt über die große Anzahl von Wehrdienstverweigerern. Er bezeichnete dies als ein Beispiel „sinkender Moral". 1996 und danach wurden in den Streitkräften Umfragen durchgeführt, um die Anzahl der gläubigen Soldaten festzustellen. Doch schon für das Jahr 1991 findet sich die Angabe, daß 25 Prozent sich als Gläubige bezeichneten. Für die Jahre 1996 bis 1999 liegen folgende Zahlen vor (Nesawisimaja gaseta, Beilage 23. 2. 2000):

1996 bezeichneten sich 37 Prozent als Gläubige, 1997 48 Prozent, 1998 37 Prozent und 1999 32 Prozent. Als Nichtgläubige bezeichneten sich 1996 34 Prozent, 1997 39 Prozent, 1998 37 Prozent und 1999 32 Prozent der befragten Soldaten. Das erhöhte Interesse für Religion deuten die Verfasser des Beitrages L. Perwen und W. Grusdew als Folge der Teilnahme an Kampfeinsätzen, der ungelösten wirtschaftlichen Probleme und der sinkenden Hoffnung, daß der Staat diese Probleme in absehbarer Zeit lösen könne. Das Absinken der Prozentzahlen ab 1998 wird von ihnen als Enttäuschung über die Situation gedeutet: „Fast zwei Drittel haben erklärt, daß sie jetzt nur noch an die eigenen Kräfte glauben."

Die meisten derjenigen, die sich als gläubig bezeichnen, sind orthodoxe Christen. Die Befragungen haben jedoch gezeigt, daß ihre Beziehungen zur Religion vielfach sehr oberflächlich sind. Oft gefällt ihnen nur die Schönheit der Liturgie. Insgesamt soll sich die Anzahl derjenigen, die sich an die religiösen Verpflichtungen halten und ihre Überzeugung verteidigen, seit 1996 nicht verändert haben und bei acht Prozent liegen.

Über die Glaubensmotive liegen Prozentzahlen aus den Jahren 1996 und 1999 vor: nationale Traditionen: 4 und 32; Suche nach dem Sinn des Lebens: 5 und 22; Besuch von Kultstätten: 19 und 19; persönliches Unglück, Krankheit: 17 und 19; Umgang mit Gläubigen: 8 und 19; Konflikte mit Altersgenossen: 20 und 5; Unfähigkeit der Wissenschaft, eine Antwort auf Fragen, die interessieren, zu geben: 18 und 7.

In den Befragungen interessierte man sich auch für die Beziehungen der Gläubigen verschiedener Religionsgemeinschaften zueinander. 1996 haben 20 Prozent der Gläubigen erklärt, daß die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft für sie unwichtig ist, 1999 sank die Zahl auf 16 Prozent. Etwa zehn Prozent der Baptisten, Zeugen Jehovas usw., ferner der Muslime haben eine Abneigung gegenüber den Orthodoxen. Umgekehrt zeigt etwa jeder zehnte Christ eine Abneigung gegen Muslime und Sektenangehörige. Besonders deutlich ist die Abneigung der Atheisten und Nichtchristen sowie der Sektenangehörigen gegenüber Massenveranstaltungen unter Teilnahme orthodoxer Priester.

Die Verfasser kommen zu folgendem Schluß:

„Die vergleichende Analyse der Wertorientierung, der antreibenden Motive und der Einstellung der Militärpersonen bei Gläubigen und Nichtgläubigen erlaubt es, den Schluß zu ziehen, daß die religiösen Anschauungen keinen grundlegenden Einfluß auf die moralisch-psychologische Befindlichkeit und die Beziehung der Menschen gegenüber der Militärpflicht und den zu lösenden Aufgaben haben... In diesem Zusammenhang gibt es keine Begründungen dafür, daß eine Hinwendung zum Glauben automatisch den Patriotismus anspornt, die Bereitschaft zur Selbstaufopferung für das Vaterland, eine bessere Einstellung gegenüber den Dienstpflichten usw. fördert."

Unter den Wehrpflichtigen, die sich als Christen bezeichnen, betrachten 40 Prozent den Wehrdienst als Erfüllung einer Pflicht gegenüber dem Vaterland. Unter den Muslimen sind es zehn Prozent weniger. Sie neigen zu der Auffassung, daß die Wehrpflicht eine erzwungene Pflicht ist.

Zwei Drittel der befragten Offiziere und Fähnriche waren der Meinung, daß die Streitkräfte und die Kirche sehr gute Beziehungen unterhalten müßten. Nach ihrer Überzeugung würde sich dies – auch beim Fehlen von Religiosität – positiv auf die Verhaltenskultur der Soldaten, die patriotische Erziehung, das Erlernen der Militärgeschichte Rußlands auswirken und mithelfen, den Kollektivismus einzupflanzen und zur Sittlichkeit zu erziehen, was „unverzichtbar für einen Verteidiger des Vaterlandes" sei.

Das entspricht genau einer Aussage von Oberst B. Lukitschew, dem Chef der Gruppe für die Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften beim Verteidigungsministerium: „Für die Armee ist das eine ganz pragmatische Sache. Der religiöse Faktor wirkt sich auf das moralisch-psychologische Befinden der Persönlichkeit aus. Davon kann unter Umständen der Ausgang der Kampfhandlungen abhängen" (Moskowskie nowosti Nr. 38, 94).

Paul Roth

BESPRECHUNGEN

Philosophie

CORETH, Emerich: *Gott im philosophischen Denken.* Stuttgart: Kohlhammer 2001. 303 S. Kart. 39,80 DM.

Ist die Frage nach Gott eine philosophische, also im Raum allgemeinverbindlicher Vernunft zu erörternde Frage? Oder gehört sie dem Bereich privater weltanschaulicher Überzeugung an, der sich dem wissenschaftlichen Diskurs entzieht? Emerich Coreth zeigt, daß diese Frage das abendländische Denken seit seinen Anfängen begleitet hat, und er nimmt den Leser auf einen langen Gang durch die Geistesgeschichte mit.

Am Anfang stand der Schritt vom „Mythos" zum „Logos" im sechsten vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland. Er war geleitet von einer Frage, die sich schon in den religiösen Traditionen stellte, nämlich der nach der „Arché", dem letzten Ursprung der Welt. Doch wollte man sie nicht mehr narrativ, in Form mythischer Geschichten beantworten, sondern allgemeinzugänglich, das heißt vernünftig (19 ff.). „Natur", „Sein", „Denken" sind die Begriffe, die nun für die letzte „Arché" stehen. Ist damit die Religion aufgelöst? Bei Xenophanes (34 ff.) zeigt sich, daß auf diesem Weg eine Läuterung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins gesucht wurde. Gleiches gilt von Sokrates und Platon, für die das „Gute", und von Aristoteles, für den ein jenseitiger Beweger göttlicher Weltgrund ist.

Mit diesen Philosophien trat das junge Christentum in einen fruchtbaren Dialog und konnte in ihnen weitgehend Verbündete erkennen im Kampf gegen Polytheismus und Aberglaube und in der begründeten Verkündigung des einen, nämlich des biblischen Gottes. Zu nennen sind hier Namen wie Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus (72 ff.). Dabei war besonders der Neuplatonismus mit seiner Lehre vom göttlich Ur-Einen als allgemeiner Arché (60 ff.) von großem Einfluß auf das Mittelalter und seine Mystik (94 ff.), aber auch darüber hinaus auf das Denken der Neuzeit. Thomas von Aquin faßt im 13. Jahrhundert die bisherige philosophische Gotteslehre in den klassischen „fünf Wegen" der Gotteserkenntnis zusammen (108 ff.).

Gegen ein verbreitetes Vorurteil zeigt Coreth, daß in der Neuzeit das Programm einer philosophischen Gotteslehre durchaus lebendig blieb. Für Descartes, den Begründer der neuzeitlichen Philosophie, eröffnet sich über die Ich-Gewißheit des „Cogito ergo sum" erst eigentlich die Gotteserkenntnis (vgl. 138).

Diese Art von rationaler Gotteserkenntnis findet sich, wenn auch mit jeweils eigenem Akzent versehen, bei Spinoza ebenso wie bei Leibniz und in dessen Schule (148 ff.). Der religionskritischen Tendenz des englischen Empirismus tritt Kant entgegen (180 ff.). Einerseits trägt er dem empiristischen Anliegen dadurch Rechnung, daß er die theoretische Erkenntnis auf das sinnlich Erfahrbare begrenzt. Anderseits legt er innerhalb der praktisch-ethischen Vollzüge des Geistes einen Ort frei für eine vernünftige Begründung des Glaubens an Gott: Denn im Gewissen erfährt der Mensch einen unbedingten, kategorisch gebietenden Anspruch, mit ihm aber auch die Hoffnung, daß er auf diesem Weg zu seiner menschlichen Erfüllung, zu seinem Glück gelangt.

Garant dieser Hoffnung kann aber nur jene gütige Allmacht sein, welche die Religion Gott nennt. So ist nach Kant die Existenz Gottes rein theoretisch nicht zu beweisen, denn sie ist kein theoretisch-empirisches Problem. Aber sie ist eine vernünftige Annahme, ohne die sich unsere Freiheit in ihrem unbedingten Beanspruchtsein nicht umfassend verstehen kann. Die Systeme des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) bauen auf diesem Grundgedanken Kants auf (191 ff.), sehen aber in der praktisch ethischen Gewißheit wieder deutlicher eine theoretische Erkenntnis enthalten, wenn sich diese auch von der normalen Objekterkenntnis unterscheidet.

Das 19. Jahrhundert ist freilich auch das Jahr-

hundert der großen atheistischen Systeme, etwa eines Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche und Marx (218, 229 ff.). Durch ein dekadent gewordenes Christentum herausgefordert, ist ihnen ein relatives Recht auf jeden Fall einzuräumen. Aber, so läßt sich mit Coreth fragen, ist der von ihnen bekämpfte Gott wirklich der des authentischen Gottesglaubens?

Außerdem zeigt es sich, daß auch diese Denker auf ein Absolutes in ihren Lehren zurückgreifen, nur tritt es unter anderen Namen auf, wie der „Wille", die „Gattung", das „Leben" oder die „Gesellschaft". Doch erlauben denn diese Bestimmunen solche Verabsolutierung und Vergöttlichung? Gerade in der Zeit der großen Religionskritiken kommt es aber zu neuen Aufbrüchen christlicher Philosophie (244 ff.). Deren Vertreter sind zum Teil vom Idealismus inspiriert, wie Krause, Möhler, Staudenmaier (245 ff.).

Andere suchen, gemäß der Enzyklika „Aeterni patris" von Papst Leo XIII (1879), die mittelalterliche Tradition zu verlebendigen, wie es in der katholischen Neuscholastik geschieht (248 ff.). Aus ihr ist im 20. Jahrhundert eine Richtung hervorgegangen, in der die kantisch-idealistische Transzendentalphilosophie verarbeitet wurde. An erster Stelle ist hier der belgische Jesuit Joseph Maréchal (251 f.) zu nennen, von dem katholische Denker wie Karl Rahner, Johann B. Lotz, Bela Weissmahr und andere, nicht zuletzt auch Coreth selbst, inspiriert wurden.

Aus dem Geist dieser Schule ist das Schlußkapitel verfaßt, das den eigenen Ansatz des Autors zur Beantwortung der Gottesfrage vorstellt. Im Zentrum steht die Frage nach dem Sinn. So unvermeidlich sie sich dem Menschen stellt, so unausweichlich antwortet er auf sie in der einen oder anderen Weise. Denn als geistiges Wesen, das auf den Zusammenhang der Wirklichkeit überhaupt ausgerichtet ist, kann der Mensch eine Lösung des Sinnproblems nur aus diesem letzten Horizont heraus erwarten. Die möglichen Lösungen müssen sich dann aber auch an dem von ihm selbst geforderten Maßstab messen lassen (vgl. 263).

Der religiöse Glaube hat solchen Lösungen gegenüber eine kritische und aufklärerische Funktion. Er ist aber dabei auf eine Vermittlung durch die Philosophie angewiesen. Denn diese stellt Argumente dafür bereit, daß jenem Unbedingten, auf das der Mensch unaufhebbar bezogen ist, kein Bedingtes und Eingeschränktes, sondern nur der Gottesbegriff der theistischen Religionen zu entsprechen vermag.

Aus dem großen Umfang des von diesem Buch ausgebreiteten Materials konnten in dieser Besprechung nur einige Hauptlinien herausgehoben werden. Der Leser erfährt, daß es aus einer „Arbeit von rund 50 Jahren" hervorgegangen ist (6), und er glaubt es auch deswegen gern, weil er die klare, verständliche Sprache eines erfahrenen akademischen Lehrers darin findet. Es ist ein schönes Buch – beeinträchtigt allenfalls durch ein paar unschöne Druckfehler; ein Buch, das sowohl dem Fachgelehrten als hilfreiches Kompendium dienen wird, wie es auch für eine breitere, akademisch gebildete und an der Thematik interessierte Leserschaft geeignet ist. *Josef Schmidt SJ*

HÖFFE, Otfried: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie.* Mit 180 Abb. München: Beck 2001. 332 S. Gb. 48,– DM.

Das geschichtliche Bewußtsein unserer Zeit erweckt auch in der Philosophie eine zunehmende Anzahl von Darstellungen ihrer ganzen Geschichte, so verschieden sie in Art und Wert sind: von vielbändigen wissenschaftlichen Werken bis zu knappen Abrissen in Taschenbüchern. Das neue, schön gestaltete Werk O. Höffes will die gesamte Geschichte der Philosophie möglichst klar verständlich vorführen; der Text wird durch reiches, zumeist farbiges Bildmaterial auflockert und ergänzt.

Das Bestreben, die ganze Geschichte des Denkens zu umfassen, zeigt sich schon darin, daß nach der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern über Platon und Aristoteles bis zum spätantiken Neuplatonismus auch das Denken in Indien und China einbezogen wird, und daß auch das christliche Denken von Augustinus bis Bernhard von Clairvaux gewürdigt wird. Im Vorfeld der abendländischen Aristotelesrezeption geht Höffe auf die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters ein, sodann knapp, aber objektiv auf die Hoch-

und Spätscholastik von Albertus Magnus, Thomas von Aquin bis zu Scotus, Ockham u. a. Nach Humanismus und Renaissance werden im Rationalismus Descartes, Spinoza und Leibniz, im Empirismus vor allem Locke und Hume behandelt. Der Aufklärung folgen Kant und der deutsche Idealismus, worin die großen Denker Fichte, Schelling und Hegel, so knapp behandelt werden, daß ihre Grundanliegen und Denkentwicklungen kaum einsichtig werden. Der weitere Weg von Schopenhauer zu Marx, Lebensphilosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie, deren Ansätze gekennzeichnet werden, führt zur neueren und neuesten Philosophie, die relativ ausführlicher dargestellt wird: analytische, theoretische und praktische Philosophie der Gegenwart.

Das Problem einer derart „Kleinen Geschichte" ist offenkundig, die Spannung zwischen Sachkenntnis und vereinfachter Wiedergabe ist ebenso erkennbar wie die Begrenztheit der eigenen Aspekte und Interessen. Sicher erweist Höffe im ganzen neben umfassendem Sachwissen auch die Gabe, die schwierige Materie meisterhaft klar und verständlich darzulegen. Daß vieles, vor allem bei den größten Philosophen, sehr verkürzt ist, muß man in Kauf nehmen; dem wollen „Lektüreempfehlungen" abhelfen, die jeweils angefügt sind, um zu den Texten selbst hinzuführen.

Dagegen ist die Philosophie der Gegenwart wohl allzu differenziert vorgeführt, für den Laien – ohne Spezialstudium – kaum zu verstehen. Auch zeigt sich im Ganzen wie auch am Ende im Ausblick auf die „Philosophie in der einen Welt", nicht nur als Mangel, das vorwiegende Interesse Höffes für praktische Philosophie: Ethik, Staat und Politik. Dagegen tritt das Problem der Metaphysik, somit auch die heute wieder hochaktuelle Gottesfrage allzusehr in den Hintergrund. Doch ist das ganze Werk in seiner prägnanten Kürze und Klarheit eine Meisterleistung, die das große Erbe der Geschichte für die Zukunft einer globalisierten Welt fruchtbar machen will. Jeder, der dieses Anliegen teilt, kann daraus lernen, wenn er sich nicht von der Vielfalt verwirren läßt, sondern auf dem Hintergrund der Geschichte selbst zu denken wagt, um grundlegende, das Leben tragende Einsichten zu erwerben.

Emerich Coreth SJ

MOSER, Friedhelm: *Kleine Philosophie für Nichtphilosophen.* München: Beck ²2000. 218 S. Br. 29,80 DM.

Aus dem weiteren Kreis der „Nichtphilosophen", für die das Buch geschrieben wurde, werden wahrscheinlich in erster Linie Schüler angesprochen, die ihre Unschuld als „Nichtphilosophen" noch nicht durch geisteswissenschaftliche Leistungskurse verloren haben. Der Verfasser war 13 Jahre lang im Schuldienst tätig und hat, wie es in einer Anmerkung des Verlgas heißt, schon „mehrere erfolgreiche Bücher" mit ähnlicher Zielsetzung verfaßt (so „Der philosophische Flohmarkt" und „Alles am Weibe ist ein Rätsel").

In 21 Kapiteln stellt Moser seine Überlegungen an, meist an anschauliche Erlebnisse anknüpfend: „Das Ich oder Der Mensch im Spiegel" – „Die Einsamkeit oder Der Mann, der Inseln liebte" – „Die Zivilcourage oder Wieviel Mumm kann man von einem Menschen verlangen?" – „Die Arbeit oder Sisyphos und der Stein der Weisen" – „Der Tod oder Mein Mörder, mein Freund"– „Die Philosophie oder Meditation im Stadion". Er vermeidet konsequent eine Sprache, die üblicherweise als philosophisch angesehen wird und den Leser, der an eine bildhafte und unterhaltende Denk- und Sprechweise gewöhnt ist, vielleicht von der weiteren Lektüre abschrecken könnte.

Wer in der Philosophie bewandert ist, wird jedoch erkennen können, welche Fragen in den einzelnen Kapiteln angezielt sind. Im Kapitel „Die Mystik oder Heimweh nach dem Himmel" ist es die Frage nach möglicher Gotteserkenntnis. Moser erinnert daran, daß Juri Gagarin bei seiner „Stippvisite ins All" weder Gott noch Engel angetroffen hat. Er referiert darauf sehr kurz die Religionskritik des 18., des 19. und des 20. Jahrhunderts und erzählt: „Es gibt da einen Witz: Ein Mann kriecht mitten in der Nacht unter einer Straßenlaterne herum. ‚Haben Sie was verloren?', fragt ihn ein Polizist. ‚Ja, meinen Schlüssel.' Der Polizist hilft beim Suchen. Nach fünf Minuten frage er: ‚Sind Sie

sicher, daß Sie den Schlüssel hier verloren haben?' Sagt der Mann: ‚Nein, verloren habe ich ihn da hinten. Aber hier ist besseres Licht.' Der Mann, der auf dem Boden kriecht, ist der moderne Mensch. Er sucht ständig dort, wo nichts zu finden ist, sei es das Glück, sei es die Liebe, sei es Gott. Er tappt im Hellen, unverdrossen. So wie Gagarin, als er in der Umlaufbahn nach Engeln Ausschau hielt. Der Schlüssel liegt aber irgendwo im Dunkeln."

Der Glaube an Gott ist nur „mystisch" zu verstehen, antwortet Moser. Er ist nicht „Glaube an einen weißbärtigen Patriarchen mit kreativen Fähigkeiten; Glaube an ein abfragbares Bekenntnis". – „Mystik ist das Verlangen, aus der körperlichen Welt zu springen, in der Gewißheit, von gnädigen Armen aufgefangen zu werden; sie ist eine Kopernikanische Wende des Herzens: an die Stelle des Willens zur Selbstbehauptung tritt die Sehnsucht nach Selbst-Aufgabe, Selbst-Verschwendung ... Sie ist Heimweh nach dem Himmel und Allumfassende Liebe."

Das Buch kann dem „Nichtphilosophen", der noch nie Bekanntschaft mit Philosophie gemacht hat, dazu anregen, über den „small talk" des Tages hinaus einen neuen Gedanken zu denken. Wer aber die Anstrengung des Begriffs nicht scheut und eine Anleitung sucht, selbst ernsthaft zu philosophieren, den wird es enttäuschen. *Peter Ehlen SJ*

HÖSLE, Vittorio: *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München: Beck 1999. 236 S. (Beck'sche Reihe. 1309.) Kart. 26,– DM.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Sammlung verschiedener, bereits veröffentlichter Artikel, von denen die meisten etwas mit dem Verhältnis der Philosophie zu einer anderen Wissenschaft zu tun haben. Dahinter steht das Anliegen Vittorio Hösles nach einer Synthese von moderner Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Philosophie und Theologie, dem unumschränkt zuzustimmen ist, und das auch der großen philosophischen, theologischen und kirchlichen Tradition entspricht.

Im ersten Artikel will Hösle zeigen, daß die Möglichkeit des Determinismus mit der Freiheit vereinbar sei. Die vernünftige Zustimmung zu Gründen könne determiniert sein (36). Diese These macht aus der Vernunft eine bloße Rechenmaschine. Später heißt es: „Wenn man ... an der ontologischen Geltung der Kausalitätskategorie festhält, ... wird man um die Verwerfung der Willensfreiheit kaum herumkommen" (117). Hier wird übersehen, daß der Ursprung allen Kausalitätsdenkens die Freiheitserfahrung ist, während der neuzeitliche Determinismus der logischen und geometrischen Deduktion entstammt.

In drei Artikeln befaßt sich der Autor mit der Evolutionstheorie. Bemerkenswert ist sein Aufweis (zusammen mit Christian Illies), daß Darwin mit seiner Evolutionstheorie eine eigene Metaphysik entworfen hat, und daß seine Ideen von Malthus und den Wirtschaftstheoretikern, also von Analysen menschlichen Verhaltens, beeinflußt sind. Unbefriedigend ist aber die kritische Auseinandersetzung. Hösle zeigt zwar, daß sich evolutionär keine Geltung begründen lasse, aber er verteidigt leider viele nicht haltbare philosophische Ansprüche aus der Evolutionsbiologie. Einige Beispiele: Kann man da, wo Autoren durch Begriffe wie „Fulguration" (K. Lorenz: 79, 82) oder „Emergenz" (86) ausdrücken wollen, daß „etwas qualitativ absolut Neues entstehe" (79), was also nicht einfachhin aus dem Vorhergehenden erklärbar ist, die naturwissenschaftlichen Erklärungen für ausreichend halten? Wie soll der bloße Begriff „Fulguration" gegensätzliche Sätze kompatibel machen (82 f.)? Kann man nicht nur terminologische Unklarheiten, sondern sogar Tautologien (83) als Erklärungen verteidigen? An der Anpassung sei auch dann festzuhalten, wenn sich ihre Kriterien als falsch erweisen sollten (84). Kann man die Kriterien für einen wissenschaftlichen Terminus beliebig umdefinieren? Die Konstanz der Gestaltwahrnehmung bewirke vor allem der „ratiomorphe (= vernunftförmige) Apparat", eine „unbewußte Vernunft", wobei hier Vernunft ein „wesentlich allgemeinerer Begriff als Bewußtsein" sei (87). Aber die Evolutionstheoretiker meinen mit „ratiomorph" eine Entsprechung zur menschlichen Vernunft und nicht nur allgemeine Sinn- und Zweckhaftigkeit.

Schärfere Kritiker der philosophischen Ansprüche der Evolutionstheorie und des Naturalismus werden mit unbewiesenen und unzutreffenden Behauptungen pauschal abqualifiziert: Die „meisten Gegner" der Evolutionären Erkenntnistheorie würden behaupten, „auch ihre deskriptiv-genetischen Analysen könnten nicht stimmen" (99). Sie würden „oft genug die Richtigkeit der ihr zugrundeliegenden Fakten bestreiten" (11). Oder gar: „Philosopheme", die „den Naturwissenschaften Wahrheitsfähigkeit abstreiten oder sie dem Mythos gleichsetzen, schießen wie Giftpilze aus dem Boden und erfreuen sich allgemeiner Beachtung" (105). Hat ein seriöser Autor solche diffamierenden Entgleisungen nötig?

Hösles Stärke sind die in den letzten drei Artikeln enthaltenen geisteswissenschaftlichen Analysen. Höchst instruktiv ist seine Darstellung der Gründergestalten der neuzeitlichen Soziologie (Vico, Montesquieu, Tocqueville, Comte, Marx, Durkheim, Max Weber), die mit mehr essayistischen Anmerkungen über Pareto, Luhmann und Habermas endet. Die Ausführungen über den Humanismus enthalten sehr scharfsinnige und klarsichtige Analysen, wie man sie selten antrifft. Der hier verfochtenen und begründeten Rehabilitierung eines christlich-abendländischen Humanismus auf der Basis der „Verbindung von Platonismus und universalistischer Ethik" (188) kann man nur voll zustimmen. Hösles Analyse der Problemlage der aktuellen christlichen Theologie aufgrund der „Übernahme des *modernen* Wissenschaftsbegriffs" (194) ist ebenfalls treffend. Vorbehaltlos zu teilen ist Hösles Hochschätzung von Anselms Proslogion (202) ebenso wie seine Überzeugung von der Wichtigkeit des heute oft zu Unrecht diskreditierten philosophischen Gottesbeweises. Seine Ausführungen über das notwendige und wieder neu zu vertiefende Verhältnis von Philosophie und Theologie sollte man eigentlich allen Theologen und christlichen Philosophen zur Pflichtlektüre in die Hand drücken. Man könnte sie als weiterführende Überlegungen im Geist der Enzyklika „Fides et ratio" bezeichnen.

Harald Schöndorf SJ

Kirche

HELD, Heinz Joachim: *Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik.* Eine kritische Lektüre der Forschungsarbeit „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen West und Ost" von Armin Boyens. Frankfurt: Lembeck 2001. 327 S., Kart. 39,80 DM.

Armin Boyens Vorwurf, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) habe in der Zeit des Kalten Kriegs die „Melodie der Einäugigkeit" gesungen, reizt mehr aus sachlichen als aus sprachlichen Gründen zum Widerspruch. Er will in seiner vom Bundesinnenministerium geförderten Forschungsarbeit (Besier u. a., Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung, Berlin 1999, 27-321) nachweisen, daß der ÖRK aus ideologischer Verblendung oder Naivität einseitig sozialethische Interessen des Ostblocks gefördert und Menschenrechtsverletzungen in den sozialistischen Staaten schweigend hingenommen habe.

H. J. Held, 1975-1993 Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD und 1968-1991 Mitglied im Zentralausschuß des ÖRK, weist Boyens in einer monographisch ausgeweiteten Rezension methodische Mängel in Recherche und Darstellung nach: Er beschränke sich fast völlig auf schriftliche Quellen ohne Ergänzung durch das Tonbandarchiv des ÖRK oder Zeitzeugenbefragungen und verwende die Quellen selektiv. Dies führe zur Verkürzung der Tatsachen und zu fehlerhaften Schlußfolgerungen, die der differenzierten Thematisierung der Menschenrechte und dem Dilemma des ÖRK im Abwägen zwischen öffentlichen Stellungnahmen und „stiller Diplomatie" nicht gerecht werde. Er ziele auf ein Schuldbekenntnis des ÖRK und lasse außer der Religionsfreiheit keine anderen Maximen ökumenischen Handelns gelten. Dies bestimme von vornherein das Ergebnis der Untersuchung und die Bewertung einzelner Personen und schlage sich unter an-

derem in der häufigen Verwendung suggestiver Fragen nieder.

Zudem kritisiert Held, daß Boyens sein Thema verfehlt habe: Die deutschen Verwicklungen in die ökumenische Arbeit in der Zeit des Kalten Krieges kommen nur am Rand zur Sprache. Leider geht auch Held nicht über den von Boyens gesteckten Rahmen hinaus. Die Fülle an Hintergrundwissen, das er ausbreitet, läßt ahnen, wie bedauerlich diese Beschränkung ist.

So lesenswert die Erinnerungen, Anmerkungen und Reflexionen eines ausgezeichneten Kenners der Szene sind, so schwer macht es der Aufbau des Buchs dem Leser: Kritische Anfragen an Boyens, historische Rückblicke (z. B. zur Rezeption der Ereignisse 1989/90 und zur Diskussion über die Menschenrechte 1975), thematische Kapitel (z. B. zum Geschichtsbild und zum Menschenrechtsprogramm des ÖRK) und Profile der Beteiligten (z. B. der Russischen Orthodoxen Kirche und der Generalsekretäre des ÖRK) wechseln einander in lockerer Reihenfolge ab. Ausführliche Exkurse zu Einzelfragen finden sich im Anhang, der ein Drittel der Seiten einnimmt und zum ständigen Hin- und Herblättern nötigt.

Insgesamt bietet das Buch mehr Detailtreue als eine flüssige Darstellung. Damit kann Held an vielen Stellen Zweifel an der Forschungsarbeit von Boyens wecken, nicht aber im Schluß vom einzelnen auf das Ganze dessen kritische Anfragen an den ÖRK entkräften. In Boyens' Forderung nach einem Schuldbekenntnis des ÖRK spitzt sich die Frage zu, wie sich die Erfahrungen der Vergangenheit auf die zukünftige institutionelle Gestalt und das ekklesiologische Selbstverständnis des ÖRK auswirken. Wird das von der Vollversammlung des ÖRK 1998 beschlossene „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen" das Partizipationsproblem lösen können, das den ÖRK zwischen Kommunikationsforum der Konfessionen und kirchlicher Aktionsgemeinschaft schwanken läßt? Während Boyens die Entwicklung des ÖRK mit fragwürdigen Mitteln zu einer Verfallsgeschichte stilisiert, zeigt Held voller Einfühlungsvermögen und sachlicher Einzelkenntnis, warum und wie der ÖRK zu seinen Entscheidungen fand und zu seiner geschichtlichen Entwicklung steht. Wie es weitergehen kann, bleibt offen.

Rainer Fischer

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; Schriften der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. 5.) Kart. 48,– DM.

Unter einem etwas reißerischen Titel veröffentlicht die Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 13 Beiträge, die – immer im Blick die im Untertitel genannten Probleme um Einheit und Vielfalt der Kirche – ein breites Spektrum von Themen behandeln. Im Zentrum steht die Erklärung der römischen Glaubenskongregation „Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" („Dominus Iesus" vom 6. August 2000), mit der sich Peter Hünermann, Dorothea Sattler und Erwin Dirscherl auseinandersetzen. Sie machen nicht nur auf die kritischen Punkte aufmerksam, sondern zeigen auch Wege, wie der Dialog weitergeführt und vertieft werden kann.

Ein zweiter Themenschwerpunkt ist das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen. Bernd Jochen Hilberath, Hans Joachim Meyer, Marianne Heimbach-Steins, Ottmar Fuchs und Hermann J. Pottmeyer stimmen darin überein, daß dieses Verhältnis nach wie vor unausgewogen ist, weil der Zentrale ein unangemessen großes Gewicht zukommt. H. J. Meyer dezidiert: „Die Weltkirche kann keine Kommandozentrale sein, die die Ortskirchen und ihre Bischöfe zu Befehlsempfängern degradiert" (62). Die Bischöfe, so betont Pottmeyer, sind jedoch an dem herrschenden Zentralismus nicht nur nicht unschuldig, sondern haben sogar den „größeren Anteil", weil sie ihre „sakramental begründete verfassungsmäßige Stellung und Rolle" nicht genügend wahrnehmen (297). Richard Puza nennt die Möglichkeiten der Konfliktlösung, die das derzeitige Kirchenrecht bereithält.

Reiner Kaczynski legt in seinem bemerkenswerten Aufsatz dar, wie sich die römische

Kurie hinsichtlich der Übersetzung liturgischer Texte in „unerhörter Art und Weise" (185) Kompetenzen angemaßt hat, die ihr das Zweite Vatikanische Konzil entzogen und den Bischofskonferenzen gegeben hatte (s. dazu auch seinen Beitrag in dieser Zs. 219, 2001, 651-668). Dietmar Mieth formuliert ein engagiertes Plädoyer für eine zukunftsfähige Moral. Reiner Bucher macht auf Desintegrationstendenzen in der Kirche aufmerksam, die nicht zuletzt in der Pluralität der modernen Gesellschaft ihren Ursprung haben und andere Reaktionen der Kirche fordern als die „Konzentration auf das Konzept ‚Gemeinde'" (270) oder „kirchenrechtliche Maßnahmen und autoritäre Klarstellungen" (275). Ein lesenswerter Band, nicht zuletzt wegen der Vielfalt der Themen und der Kompetenz der Autoren. *Wolfgang Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans-Ludwig Ollig, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt, wie sich die Einstellung von Jürgen Habermas zur religiösen Überlieferung verändert hat. Er stellt hierzu die Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels in den weiteren Kontext der Entwicklung seines Denkens.

Johannes Wallacher, wisschenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der wirtschaftsethischen Diskussion. Er stellt die Ansätze von Karl Homann, Peter Ulrich und Amartya Sen vor und systematisiert sie im Hinblick auf ihr Menschenbild, ihr Moralverständnis und ihre ordnungspolitischen Konsequenzen.

Mit der Entwicklung der Genforschung entsteht eine Gruppe von beschwerdefreien, aber zu schweren Krankheiten disponierten Personen. Fuat S. Oduncu, Arzt und Bioethiker am Klinikum Innenstadt München, analysiert die individualpsychologischen, ethischen und soziokulturellen Folgen.

Saskia Wendel, wissenschaftliche Assistentin an der Universität Münster, setzt sich mit den Einwänden gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie auseinander. Sie deutet hierzu die Einstellung des Glaubens als Vollzug der Vernunft, der jeder Wissenschaft zugrundeliegt.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, fragt nach den Horizonten, welche die befreiende christliche Botschaft im 21. Jahrhundert erschließen kann. Sowohl in innerkirchlicher als auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht betont er die Entfaltung der personalen und kommunialen Struktur.

Islamische Charta für Deutschland

Die Ereignisse des 11. September 2001 und ihre Folgen haben Ängsten vor einem globalen Kampf zwischen dem Islam und dem „Westen" kräftigen Vorschub geleistet. In dieser Situation hat der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. am 20. Februar 2002 eine „Islamische Charta" veröffentlicht, die sich als „Grundsatzerklärung ... zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft" versteht. Im Vorwort heißt es: „Die Mehrheitsgesellschaft hat Anrecht darauf, zu erfahren, wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates, zu seinem Grundgesetz, zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten stehen." Der Zentralrat möchte „einen Beitrag zur Versachlichung der gesellschaftlich-politischen Debatte leisten". Die ersten acht der 21 Thesen formulieren Glaubensaussagen und ethisch-moralische Prinzipien des Islam, die restlichen nehmen Stellung zu Fragen, die sich aus der Diasporasituation von Muslimen in einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft ergeben.

Grundsätzlich ist diese Charta zu begrüßen. Einer der islamischen Dachverbände Deutschlands hat auf diese Weise eine Basis für gegenseitig kritische Diskussionen geschaffen. Die anderen, vor allem die von ihrer Mitgliederzahl her stärkeren wie die Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) und der Islamrat, werden sich dazu äußern müssen. Der Text sollte ferner in die wichtigsten muslimischen Sprachen übersetzt werden, damit Stellungnahmen anerkannter islamischer Autoritäten in der islamischen Welt erfolgen können.

Allerdings lassen sich zu einzelnen Thesen auch kritische Fragen stellen. These 3 wiederholt die zentrale Glaubensaussage, daß sich die Offenbarung als „unverfälschtes Wort Gottes im Koran" befinde. Soll mit dieser Formulierung unausgesprochen der alte Vorwurf an Juden und Christen aufrecht erhalten werden, sie hätten die biblischen Texte verfälscht und damit die ursprüngliche Wahrheit von Judentum und Christentum verdunkelt, oder sind für die Muslime im Zentralrat andere Positionen denkbar? Jedenfalls bleibt die ernsthafte theologische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des islamischen Glaubens – im Geist des Dialogs – angesagt.

These 6 postuliert, daß die Befolgung der Gebote Gottes, also der Vorschriften der Scharia, Muslim und Muslima „zur Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand" dient. Bezeichnenderweise geht die Charta jedoch an keiner Stelle auf kontroverse religiöse Positionen und kulturelle Praktiken ein, wie etwa die Weigerung, Mädchen am Sport-, Schwimm-, Sexualkundeunterricht teilnehmen zu lassen, Verbot von Diskobesuchen, Kontakt zum anderen Geschlecht usw.

These 8 stellt heraus, daß der Islam „Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise" zugleich sei. Das gerade auch in unseren Tagen von vielen musli-

mischen Gruppen und Parteien vehement verfochtene Ideal des islamischen Staates wird explizit nicht erwähnt. Integrationspolitisch heißt es in These 10: „Muslime in der Diaspora" sind vom islamischen Recht her verpflichtet, sich „an die lokale Rechtsordnung zu halten". Freilich nur „grundsätzlich"!

Welches die Ausnahmen sind, verraten uns die Forderungen an die deutsche Mehrheitsgesellschaft, die These 20 formuliert. Sie „ermöglichen" erst „eine würdige muslimische Lebensweise im Rahmen des Grundgesetzes und des geltenden Rechts": „Einführung eines deutschsprachigen islamischen Religionsunterrichts und von Lehrstühlen zur akademischen Ausbildung islamischer Religionslehrer und Vorbeter (Imame); Genehmigung des Baus innerstädtischer Moscheen; Erlaubnis des lautsprech(er)verstärkten Gebetsrufs; Respektierung islamischer Bekleidungsvorschriften in Schulen und Behörden; Beteiligung von Muslimen an den Aufsichtsgremien der Medien; Vollzug des Urteils des Bundesverfassungsgerichtes zum Schächten; Beschäftigung muslimischer Militärbetreuer; muslimische Betreuung in medizinischen und sozialen Einrichtungen; staatlicher Schutz der beiden islamischen Feiertage und schließlich: Einrichtung muslimischer Friedhöfe und Grabfelder." Der Zentralrat betrachtet in Anlehnung an einen gewichtigen Strang traditionellen islamischen Rechtsdenkens Deutschland weder als „Raum des Islam" noch als „Raum des Krieges", vielmehr als „Raum des Vertrages", als ein Land, in dem Muslime ihre Religion ungehindert praktizieren dürfen, gleichwohl jedoch zur Einhaltung der dort geltenden Rechtsordnung angehalten sind.

Von zentraler Bedeutung ist These 11. Muslime anerkennen „die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit". So erfreulich die Formulierung ist, im Blick auf die Frauen befremdet die Einschränkung auf das aktive und passive Wahlrecht. Warum wird hier nicht einfach der Artikel 3 des Grundgesetzes und damit die gesellschaftlich gleichberechtigte Stellung der Frau anerkannt? Hat man die Erstreitung weiterer Ausnahmen von der Rechtsordnung im Sinn, sobald die Machtverhältnisse Aussicht auf Erfolg versprechen?

Enorm bedeutsam, ja geradezu revolutionär, ist der letzte Satz der These: Muslime akzeptieren „auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben". Damit sagt der Zentralrat ein bedingungsloses Ja zu den Maßgaben des Artikels 18 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" und des „Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte". Er widerspricht unmißverständlich der in mehrheitlich muslimischen Ländern herrschenden Meinung, die mit Hinweis auf Texte der Tradition Apostaten mit Strafen bis zum Tod bedroht. Der innerislamische Dialog wird zeigen, ob man über die faktische Anerkennung der Religionsfreiheit hinaus auf breiter Basis auch eine entsprechende, wirklich neue, historisch-kritische Interpretation der Grundtexte in Angriff zu nehmen gewillt ist. *Christian W. Troll SJ*

Kurt Koch

Die Kirche – Gemeinschaft aus vielen Völkern

„Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei." Diese Worte schrieb zu seiner Zeit der Reformator *Martin Luther*. Solche Worte mit einem derart klaren Selbstbewußtsein kommen uns heute wahrscheinlich nicht mehr leicht über die Lippen. In der heutigen Situation der Kirche mit einer verworrenen Vielfalt von sogenannten Kirchenbildern drängt es sich eher auf, in neuer Weise danach zu fragen, was denn die Kirche ist, zumal im Blick auf ein solidarischeres Zusammenleben von Pfarreien und fremdsprachigen Missionen[1]. Das Wesen der Kirche ist vor allem in der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils stets deutlicher mit dem theologischen Schlüsselbegriff der „Communio" beschrieben worden[2]. Die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985, die 20 Jahre nach dem Konzil eine Standortbestimmung der Kirche vorgenommen hat, griff die konziliaren Ansätze zu einer erneuerten Communio-Ekklesiologie auf und führte sie konsequent weiter[3]. Auch wenn das Wort Communio im Konzil selbst noch keine zentrale Stellung eingenommen hat, so hat die Sondersynode doch versucht, die konziliare Ekklesiologie mit dem Grundbegriff Communio zusammenzufassen. Insofern kann dieses Wort als „Synthese für die konziliare Ekklesiologie" dienen[4].

Kirche als Communio mit universaler Orientierung

Alle wesentlichen Dimensionen des christlichen Verständnisses von Communio kann man in dem bedeutungsschweren Satz aus dem ersten Brief des Johannes finden: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus" (1 Joh 1, 3). Der entscheidende Ausgangspunkt aller Communio liegt in der Begegnung mit Jesus Christus als dem Fleisch gewordenen Sohn Gottes. In dieser Begegnung entsteht Gemeinschaft unter den Menschen, die auf der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott beruht. Die Kirche ist der vom dreifaltigen Gott her vorgegebene Raum des Heils oder, wie das Konzil sagt, „das von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk" (LG 4). Die kirchliche Communio ist somit letztlich begründet in der trinitarischen Communio, und die Kirche ist Ikone der Trinität[5].

Wenn die Kirche als Communio vermittelt ist durch die Gemeinschaft mit Christus, die die Gemeinschaft mit ihm selbst ermöglicht und zugleich mit dem Vater im Heiligen Geist verbindet, dann hat das Wort Communio einen elementar theologischen, christologischen und heilsgeschichtlichen Charakter. Hier liegt es begründet, daß, wer von Communio redet, von vornherein auf Pluralität und Universalität abzielt. So verhält es sich bereits in der biblischen Botschaft, wenn der Prophet Jesaja das künftige Heil als Völkerwallfahrt verkündet (Jes 2, 1-4) oder wenn er von der Aufnahme der Fremden in die Glaubensgemeinschaft spricht, die Gott zu seinem heiligen Berg bringt und die er in seinem Bethaus mit Freude erfüllt. Von diesem Bethaus aber sagt der Herr: „Mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker" genannt (Jes 56, 7b).

Nicht anders verhält es sich im Neuen Testament, wenn der auferstandene Christus auf dem Berg seine Jünger aussendet mit den Worten: „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe" (Mt 28, 19-20). Oder denken wir an das schöne Bild, das Jesus den Jüngern am See von Tiberias schenkt, wenn sie im Netz 153 Fische fangen (Joh 21, 1-14). Schon die Kirchenväter haben darauf hingewiesen, daß der Zahl 153 die Zahl 17 zugrundeliegt. 17 aber ist die Zahl jener Völker, die im Pfingstbericht erwähnt werden. Es ist eine Zahl der Ganzheit und der Fülle. Wie die 17 Völker im Pfingstbericht auf die Kirche aus allen Völkern verweisen, so deuten die 153 Fische auf die Weite der Kirche Jesu Christi hin, die alle Arten von Fischen in sich bergen und ihnen Raum geben soll. Damit ist uns ein wunderschönes „Bild der Katholizität der Kirche" geschenkt[6]. Das Evangelium hebt ja ausdrücklich hervor, daß das Netz nicht zerriß, obwohl es so viele Fische waren. So muß auch die Kirche der Raum für alle Fische Jesu Christi sein.

Das Bild von den 153 Fischen hat uns auf das Pfingstgeschehen vorausverwiesen, mit dem die Kirche endgültig begründet worden ist. Der Pfingstbericht in der Apostelgeschichte (Apg 2, 1-13) zeigt uns die Kirche in der Stunde ihrer Geburt. Dabei erwähnt Lukas die vielen Ländernamen deshalb so ausführlich und genau, weil es auch ihm um die Universalität der Kirche geht, und zwar bereits in ihrer Geburtsstunde. Von Ost nach West und von Nord nach Süd nennt Lukas zunächst die zwölf Länder der damaligen Welt. Hernach sprengt er diese Grenzen und geht bis nach Rom und zur Insel Kreta. Damit zeigt Lukas, daß die Kirche keineswegs erst im Lauf der Geschichte allmählich universal geworden ist. Die Kirche ist vielmehr von ihrem Ursprung her universal, eine Glaubensgemeinschaft mit weltweitem Horizont und aus vielen Völkern. In diesem ursprünglichen und authentischen Sinn ist die Kirche „katholisch": in allen Sprachen sprechend und doch eins in demselben Geist.

Vom Pfingstereignis her wird noch ein Weiteres deutlich: Der Pfingstbericht geht unmittelbar über in den Bericht von der Taufe der ersten Christen und

Christinnen: „Die nun, die sein Wort annahmen, ließen sich taufen. An diesem Tag wurden ihrer Gemeinschaft etwa dreitausend Menschen hinzugefügt" (Apg 2, 41). Von allem Anfang an gehören die Universalität der Kirche und die eine Taufe unlösbar zusammen, freilich nicht so, daß Kirche allererst dadurch entstehen würde, daß Menschen sich zur Kirche zusammenschließen. Man tritt deshalb nicht durch die Taufe in die Kirche ein, sondern man wird in der Taufe vielmehr in die Kirche als eine bereits vorgegebene universale Heilswirklichkeit hineingenommen. In diesem elementaren Sinn ist die Taufe das „Eintrittstor in die Kirche"[7].

Sakramentale Communio der Kirche

Vom Pfingstereignis her füllt sich die Beschreibung der Kirche als Communio mit konkretem Inhalt. Wenn wir den theologischen und christologischen Charakter der Communio-Wirklichkeit mit der ihr eigenen Universalität ernstnehmen, erschließt sich vor allem auch ihre sakramentale Dimension. Kirchliche Communio ist dann in allererster Linie „Communio sanctorum", wie wir im Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck bringen. Die hier bekannte „Gemeinschaft der Heiligen" zielt freilich zunächst nicht auf die Versammlung der Gläubigen oder auf die Gemeinschaft mit den Märtyrern und den heiligen Blutzeugen, also mit den „sancti", sondern auf die Teilhabe der Gläubigen an den „sancta", nämlich an den kirchlichen Sakramenten, die den Christen ewiges Heil schenken. „Communio sanctorum" bedeutet somit „Teilhabe an den göttlichen Heilsmysterien, die durch Jesus Christus der Menschheit zugänglich geworden sind und deren eigentlicher Sinn die Gemeinschaft mit ihm selber und durch ihn mit Gott ist"[8]. In besonderem Maß gilt dies von den christlichen Grundsakramenten der Taufe und Eucharistie. Von ihnen her erschließt sich am deutlichsten auch die Universalität der kirchlichen Communio.

Die Taufe ist das universale Sakrament der Kirche schlechthin. Denn in der Taufe wird der einzelne Mensch in die Kirche aufgenommen, die aus vielen Völkern besteht. Deshalb kommt die Taufe nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus, in ihr öffnet sich vielmehr das Tor zur einen Kirche. Die Taufe ist folglich sehr viel mehr als „Sozialisierung in einer Gemeinde"[9], sie ist Aufnahme in die universale Kirche auf dem Weg der Aufnahme in die konkrete Gemeinde. Dies bedeutet vor allem, daß, wo immer ein Mensch getauft worden ist, er, wenn er umzieht, in jeder anderen Ortskirche zu Hause ist und sich nicht umzumelden braucht. Wer in Venedig, in Lissabon, in Madrid oder in Sarajevo die Taufe empfangen hat, ist in jeder anderen Ortskirche in gleicher Weise zu Hause wie in seiner Taufkirche. Denn Mitglied dieser einen Kirche wird man allein aufgrund der Taufe und keineswegs durch Vorweisen irgendeiner nationalen Identitätskarte. In

der Taufe, in der die eine Universalkirche gleichsam der Orts- und Taufkirche vorausgeht, liegt deshalb der tiefste Grund dafür, daß es in der Kirche prinzipiell keine Aufteilung in Einheimische und Ausländer geben kann. Der Begriff des „Ausländers" ist ekklesiologisch und tauftheologisch als eine unkatholische Kategorie einzustufen. In der Kirche kann es nur getaufte Christen und Christinnen geben. Die Verlebendigung dieser weltumspannend-katholischen Dimension der Kirche ist ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Stunde, die freilich eine Revitalisierung des gläubigen Taufbewußtseins bei allen Christen und Christinnen voraussetzt.

Eine ebenso universale und – im ursprünglichen Sinn – katholische Dimension eignet auch der Feier der Eucharistie. Sie entsteht genausowenig wie die Taufe aus der lokalen Kirche heraus und kann nicht in ihr enden. Wenn Christus in der Eucharistie uns seinen Leib schenkt und uns so zu seinem Leib gestaltet, dann bedeutet die Feier der Eucharistie für jede Ortskirche ihre Einbeziehung in den einen Christus und damit das Einswerden aller Kommunizierenden in der universalen Communio der Kirche, die sogar Lebende und Tote verbindet und Gegenwart auf Zukunft hin öffnet. Communio-Ekklesiologie ist deshalb von innen her eucharistische Ekklesiologie, und kirchliche Communio ist im Tiefsten eucharistische Communio, ja die Eucharistie ist das Sakrament der Communio schlechthin[10].

Von daher hat es seinen guten Sinn, daß der gängige Ausdruck für den Empfang der Eucharistie in der römisch-katholischen Tradition „Kommunion" heißt. Denn Kirche entsteht und besteht dadurch, daß Christus sich Menschen kommuniziert, in Kommunion mit ihnen tritt und sie so zur Kommunion miteinander bringt:

> „Die Kirche ist das Kommunizieren des Herrn mit uns, das zugleich das wahre Kommunizieren der Menschen miteinander erschafft. Deswegen entsteht Kirche jeweils um einen Altar herum."[11]

Die eucharistische Communio ist deshalb nicht nur *personal* als Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus zu verstehen und zu vollziehen, sondern auch *ekklesial* als Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus: Der „Leib Christi" als eucharistische Nahrung und der „Leib Christi" als kirchliche Gemeinschaft unter den Glaubenden und Getauften bilden ein einziges Sakrament.

Weil es nur einen Christus und deshalb nur einen Leib Christi gibt, wird die Eucharistie zwar am jeweiligen Ort gefeiert und ist doch immer und zugleich universal. Denn die eucharistische Gemeinschaft bei der Feier des Herrenmahls ist für die Gemeinschaft der Kirche in dem elementaren Sinn konstitutiv, daß in der Eucharistie nicht nur der einzelne Christ durch den im Brot gegenwärtigen Leib Christi mit dem auferstandenen Christus selbst verbunden ist, sondern daß die Kommunizierenden durch den gemeinsamen Empfang des Leibes Christi auch

untereinander zur Gemeinschaft des Leibes Christi vereint werden. Dieses doppelte Geschehen ereignet sich freilich nicht nur in der vereinzelten Ortsgemeinde, sondern überall dort, wo die Eucharistie gefeiert wird. Denn der im Gottesdienst der einzelnen Ortsgemeinde gegenwärtige Leib Christi vereint die Teilnehmenden mit allen anderen, die an denselben Jesus Christus glauben und durch Taufe und Eucharistie mit seinem Leib verbunden sind.

Es ist höchst erfreulich, daß diese ortskirchliche und universalkirchliche Communio der Eucharistie auch von Theologen aus der reformatorischen Tradition immer deutlicher wiederentdeckt wird. So betont *Gunther Wenz*, daß jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach „mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden" ist und daß folglich die Kirche als „congregatio sanctorum" zugleich Gemeinschaft aller Gläubigen ist[12]. Wenz spricht sogar von einer „Selbsttranszendenz", die zum Wesen jeder konkreten Gemeinschaft von Christen „elementar hinzugehört"[13].

Durch die Eucharistie sind wir Christen somit in eine universale Essensgemeinschaft hineingebunden. Wenn wir in der Eucharistie Anteil erhalten an dem einen Brot Jesu Christi, können wir uns deshalb in und nach dieser Feier unmöglich als „Eigenbrötler", auch nicht als ortsgemeindliche oder nationale „Eigenbrötler", benehmen. Wir sind vielmehr eingeladen und herausgefordert, uns gleichsam zu eucharistischen Kosmopoliten verwandeln zu lassen. Denn durch die Eucharistie werden wir im besten Sinn des Wortes zu „Kumpanen", die sich um den Tisch des Herrn versammeln und zusammen mit (cum) anderen ihr Brot (panem) essen[14]. Die eucharistische Teilhabe am einen Brot Christi macht vollends deutlich, daß es in der Kirche keine Ausländer und Fremdlinge geben kann. Der Herr erwartet und empfängt vielmehr alle Getauften, aus welcher Nation auch immer, als Gäste an seinem eucharistischen Tisch. Die eucharistische Communio ist eine Tischgemeinschaft jenseits aller nationalen und kulturellen Grenzen.

Communio ecclesiae et ecclesiarum

In den christlichen Grundsakramenten von Taufe und Eucharistie sind Ortskirche und Universalkirche immer schon miteinander unlösbar verbunden. Sie geben deshalb den Blick frei für die eigentümliche und unverwechselbare theologische Verfassungsstruktur unserer Kirche. Sie ist nämlich am ehesten mit einer Ellipse mit zwei Brennpunkten zu vergleichen: der Einheit der Universalkirche und der Vielheit der Ortskirchen. Die Kirche ist zugleich ortskirchlich und universalkirchlich, episkopal und papal verfaßt. Die Kirche ist „communio ecclesiae" und „communio ecclesiarum"[15]. Diese wechselseitige Immanenz von Universalkirche und Ortskirchen hat das Konzil mit der ekklesiologischen Basisformel

zum Ausdruck gebracht, daß „die eine und einzige katholische Kirche ... in den Einzelkirchen und aus ihnen besteht" (LG 23).

1. *Kirchliche Communio jenseits von Partikularismus und Globalismus*

Diese unverwechselbare theologische Verfassungsstruktur der Kirche kennt in keiner staatlichen Verfassung Analogien und ist gerade deshalb immer wieder Mißverständnissen ausgesetzt. Diese treten vor allem dann ein, wenn in der elliptischen Struktur der Kirche der eine Brennpunkt derart verabsolutiert wird, daß der andere von ihm aufgesogen zu werden droht. Demgemäß ist die heutige Kirche oft nicht von einer belebenden Polarisation von Ortskirchen und Universalkirche geleitet, sondern von einer besorgniserregenden Polarisierung zwischen Partikularismus und Globalismus bzw. zwischen einer ortskirchlichen Föderalisierung und einer universalkirchlichen Zentralisierung geprägt und teilweise stigmatisiert.

Angesichts der heutigen Globalisierung der Wirtschaft ist es eine Wohltat, daß neben der Wirtschaft die katholische Kirche eine globalisierte, wenn nicht die einzige globale Realität in der heutigen Welt darstellt[16]. Diese globale Wirklichkeit verkehrt sich aber dann in einen gefährlichen kirchlichen Globalismus, wenn ein eindeutiger Primat der Universalkirche vor den einzelnen Ortskirchen propagiert und durchgesetzt wird. In dieser Optik wird unsere Kirche derart pointiert als Weltkirche wahrgenommen und betont, daß die verschiedenen Ortskirchen gleichsam nur noch als Unterabteilungen und Filialen der Universalkirche verstanden werden. Demgegenüber hat Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht betont, daß die Ortskirchen „nicht unterste Verwaltungsbezirke" sind, „sondern lebendige Zellen, in denen der ganze Organismus lebt", und daß „umgekehrt die Gesamtkirche nicht eine organisatorische Superstruktur" ist, „sondern die notwendige Form der Einzigkeit Christi in der Vielheit seiner Gemeinden"[17].

Dort aber, wo umgekehrt die an sich legitime Eigenständigkeit der Ortskirchen überpointiert wird, wird in der Universalkirche letztlich nichts anderes mehr gesehen als ein nachträglicher Zusammenschluß von in sich vollständig subsistierenden Ortskirchen im Sinn eines organisatorischen Dachverbandes. In der Fluchtlinie dieser Sicht wird ein teilkirchlicher Föderalismus oder nationalistischer Partikularismus wirksam, der die Universalkirche, wenn überhaupt, bloß noch wahrnimmt als nachträgliche Summe bzw. Konföderation von Teilkirchen, die sich schnell und gerne national identifizieren. Gegenüber diesem Mißverständnis der Universalkirche als eines kongregationalistischen Ensembles von in sich autonomen Einzelkirchen hat Kardinal Christoph Schönborn mit Recht betont, daß die katholische Kirche ihrer innersten Natur nach übernational ist:

„Auf alle Menschen und alle Völker ausgerichtet, ist sie offen für alle, kennt sie keine Rassenschranken und Klassengrenzen. Der Gedanke einer Nationalkirche ist ein Widerspruch in sich." [18]

Jede Ortskirche ist deshalb bei aller Eigenständigkeit immer auch Teilkirche innerhalb der universalen Kirche und darf sich auf keinen Fall von dieser größeren Communio ecclesiarum separatistisch abschotten. Jede Ortskirche ist von vornherein eingewiesen in eine lebendige Communio und in einen ebenso bereichernden Austausch mit anderen Ortskirchen, um in sich selbst die größere Weite und bunte Fülle der Universalkirche aufzunehmen und um umgekehrt ihren authentischen Beitrag in die Universalkirche einzubringen.

Die Gefahren eines weltkirchlichen Globalismus und eines ortskirchlichen Föderalismus lassen sich nur überwinden, wenn sie im Licht des Glaubensgeheimnisses der göttlichen Dreifaltigkeit betrachtet werden. Wenn sich nämlich die eine Universalkirche und die vielen Ortskirchen zugleich und ineinander verwirklichen, dann ist die kirchliche Communio zunächst selbst getragen und verwurzelt in der trinitarischen Communio und dann ist die Kirche gleichsam das Abbild der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Von daher kommt der theologischen Durchdringung des Geheimnisses der göttlichen Dreifaltigkeit die Aufgabe zu, sowohl die Einheit der göttlichen Personen als auch ihre Unterschiedenheit als gleichursprüngliche Dimensionen zum Tragen zu bringen und für das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen fruchtbar zu machen[19].

2. *Kirchliche Communio als Ikone der Trinität*

Das trinitarische Gottesgeheimnis enthält auf der einen Seite die schöne Botschaft, daß in Gott selbst Lebensraum für den anderen ist. Denn der Vater ist anders als der Sohn, und der Sohn ist wiederum anders als der Heilige Geist. Es lebt in der göttlichen Dreieinigkeit eine ursprüngliche und schöne *Verschiedenheit* der Personen. Deshalb hat die Kirche den Modalismus als Häresie verurteilt, gemäß dem sich die eine göttliche Natur bloß in drei verschiedenen Weisen (Modi) und drei unterschiedlichen Konkretisierungen zeigt. Gott ist in sich vielmehr Differenz in der Unterschiedenheit der Personen. Deshalb ist ihm jede Tendenz zum Uniformen fremd; von daher ist die Sicht der Universalkirche als eines transzendenten Urbilds, nach dem sich die Teilkirchen, und zwar in der gleichen Weise, realisieren, und folglich der aus dieser Sicht folgende weltkirchliche Globalismus als ekklesiologische Variante der trinitätstheologischen Häresie des Modalismus zu beurteilen.

Auf der anderen Seite schließt die Verschiedenheit der göttlichen Personen in der Dreieinigkeit einen unverbundenen Pluralismus aus. Denn der dreieine Gott ist sich ereignende Gemeinschaft, freilich nicht im Sinn einer menschlichen Gemeinschaft von drei in sich selbständigen Personen, die sich gleichsam zu einer Göttergemeinschaft addieren würden. In Gott leben nicht drei Personen, die erst nachträglich aus ihrem Selbstsein heraus zueinander in Beziehung träten. Wiewohl zwar der Vater anders ist als der Sohn und der Sohn wiederum anders als der Heilige Geist, so leben die göttlichen Personen als himmlische Trialogpartner

doch auf derselben Seinsebene: Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott. Es lebt in Gott eine ursprüngliche und wunderbare *Einheit* der Personen oder, wie Paul Evdokimov sehr schön sagt, ein „vorewiges trinitarisches Konzil"[20]. Deshalb hat die Kirche den Tritheismus, der die Trinität mißversteht als kongregationalistische Göttergemeinschaft, als Häresie verurteilt. Gott ist in sich vielmehr lebendige Gemeinschaft in der ursprünglichen Beziehungseinheit der Liebe. Deshalb ist ihm jede Tendenz zur anarchischen Unverbundenheit und zum separatistischen Pluralismus fremd; und von daher ist die Sicht der Universalkirche als einer nachträglichen Föderation von Teilkirchen und der aus dieser Sicht fließende teilkirchliche Föderalismus als ekklesiologische Variante der trinitätstheologischen Häresie des Tritheismus zu beurteilen.

Nimmt man beide Wesensbestimmungen des Geheimnisses der göttlichen Trinität zusammen, dann ist der christlich offenbare Gott gleichursprünglich Einheit und Verschiedenheit, gleichursprünglich Communio und Differenz. Die trinitarische Communio meint deshalb eine Einheit, die ihren Gegensatz, nämlich die Vielheit, nicht außerhalb ihrer selbst hat, sondern in sich selbst trägt. Die trinitarische Communio ist selbst die Vermittlung von Identität und Differenz, und zwar einer Unterschiedenheit, die auf Einheit hin ist, und einer Einheit, die sich gerade im Zusammenspiel der Vielen vollzieht. Die drei göttlichen Personen stehen in einer solchen intensiven und intimen Gemeinschaft miteinander, „daß sie nur als ‚gemeinsame Tänzer' in einem gemeinsamen Tanz vorgestellt werden können, in der einer den andern umtanzt"[21] (perichorein).

Diese trinitarische Communio sichtbar darzustellen und zu leben, ist die Grundberufung der Kirche. Ikone der Trinität kann die Kirche deshalb nur als Communio in der Einheit der einen Universalkirche und in der Unterschiedenheit und Vielheit der Ortskirchen sein. Sollen sowohl ein ekklesiologischer Modalismus als auch ein ekklesiologischer Tritheismus überwunden werden können, muß sich das spannungsvolle Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen konsequent am trinitarischen Gottesgeheimnis orientieren und dieses zugleich ikonographisch abbilden: Wie sich auf der einen Seite die Einheit und Einzigkeit Gottes nur erkennen läßt in der Dreiheit der göttlichen Personen, so kann auch die Einheit der Universalkirche nur in der Vielheit der Ortskirchen erkannt und verwirklicht werden. Wie auf der anderen Seite in der Trinität die Dreiheit der Personen die Einheit des göttlichen Wesens weder aufhebt noch allererst hervorbringt, so gilt auch von der einen Universalkirche, daß sie etwas qualitativ anderes ist als bloß die additive Summe von selbständigen Einzelkirchen, wiewohl sie nur in und aus Ortskirchen besteht. Wie somit das Bekenntnis zum trinitarischen Gott die christliche Modifizierung des Monotheismus darstellt, so ist auch die Kirche in ihrem wahren Wesen „Communio ecclesiae et ecclesiarum", und diese ist die Konkretisierung und Verwirklichung der einen universalen Kirche.

3. *Bischof und Papst als Bindeglieder der Katholizität*

Von dieser wechselseitigen Immanenz von Ortskirchen und Universalkirche her erschließt sich auch die besondere kirchliche Sendung des Bischofsamtes[22]. Diese besteht darin, eine lebendige Kommunikationsbrücke zwischen Ortskirche und Universalkirche zu sein, und zwar in beiden Richtungen. In diesem elementaren Sinn ist der Bischof Pontifex, nämlich Brückenbauer zwischen seiner Bistumskirche und der Universalkirche: Auf der einen Seite hat der Bischof die authentische Stimme der Ortskirche mit ihren besonderen Gnadengaben, mit ihren Vorzügen und mit ihren Leiden in die Universalkirche einzubringen, für sie fruchtbar zu machen und auf diesem Weg zu verhindern, daß die Ortskirche einfach eine uniforme Kopie der Universalkirche ist. Wie der Bischof der Universalkirche gegenüber die Ortskirche vertritt, so hat er auf der anderen Seite auch die Universalkirche der Ortskirche gegenüber zu vertreten. In diesem Sinn muß er das Bistum öffnen für einen lebendigen Austausch mit anderen Ortskirchen und mit der Universalkirche, um ihre größere und bunte Fülle in sich aufzunehmen und auf diesem Weg zu verhindern, daß eine Ortskirche sich von der Universalkirche eigenwillig abschottet und sich allein national identifiziert. Denn jede Ortskirche ist nur dann wirklich katholisch, wenn sie für die anderen Ortskirchen und für die Universalkirche offen ist, und zwar im Geben wie im Empfangen.

Was der Bischof auf der regionalen Ebene der Kirche ist, das repräsentiert auf der universalen Ebene der Papst. Sein Dienst richtet sich in besonderer Weise auf die Einheit der Communio der Bischöfe, wobei dieser Dienst die Verantwortung der Bischöfe nicht aufhebt, sondern ihr zugeordnet ist. Auch wenn sich das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat als spannungsvoll erweist, gilt es erst recht, die sensible Beobachtung von Kardinal Joseph Ratzinger zu beherzigen, daß ohne das Papstamt die römisch-katholische Kirche „längst in National- und Rituskirchen zerfallen wäre“[23]. Bischofsamt und Papstamt verhalten sich dabei in gleicher Weise wie Ortskirchen und Universalkirche. Aufgrund der wechselseitigen Immanenz von Universalkirche und Ortskirchen bedeutet dies konkret, daß auf der einen Seite der Episkopat in der Universalkirche präsent ist und daß auf der anderen Seite der Primat des Papstes in jeder Ortskirche gegenwärtig ist. Beide sind sich so gegenseitig innerlich, daß sie weder voneinander ableitbar noch aufeinander reduzierbar sind. Beide tragen vielmehr den authentischen Sinn von Kirche als Communio ecclesiae et ecclesiarum in sich und dienen dem glaubwürdigen Zusammenspiel von katholischer Einheit und apostolischer Vielfalt.

Dieses wechselseitige Ineinander von Ortskirchen und Universalkirche und damit auch von Episkopat und Primat kommt zu besonderem Ausdruck in der Feier der Eucharistie in der liturgisch bekundeten Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und dem Bischof von Rom als dem Träger des petrinischen Dienstes. Es ist deshalb keineswegs eine belanglose Äußerlichkeit oder bloß eine

unter Umständen auch zu vernachlässigende Nebensächlichkeit, wenn im eucharistischen Hochgebet der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Papstes genannt wird. Diese liturgische Praxis ist vielmehr „Ausdruck der Communio, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist“ [24].

Auf dem Weg zu multikulturellen Gemeinschaften

Damit schließt sich der Kreis. Wir sind davon ausgegangen, daß die kirchliche Gemeinschaft in erster Linie eine sakramentale Communio ist und daß in dieser Sakramentalität der Kirche, vor allem in den Sakramenten von Taufe und Eucharistie, auch ihre Universalität begründet ist und zugleich genährt wird. Fragen wir von daher abschließend nach Konsequenzen für das Zusammleben von Pfarreien und fremdsprachigen Missionen in der einen Kirche. Wir kehren dazu nochmals zum Pfingstbericht zurück, wie er uns in der Apostelgeschichte überliefert ist, und versuchen seine Botschaft in die heutige Situation hinein zu aktualisieren. Denn mit Pfingsten ist uns die Magna Charta der Kirche anvertraut, die in und aus vielen Völkern lebt.

1. *Kirche mit katholischem Horizont*

Im Pfingstbericht wird deutlich, daß die Kirche von ihrem Ursprung her und seit ihrem Anfang universal und damit eine Glaubensgemeinschaft mit katholischem Horizont ist. Diese Universalität der Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil in neuer Weise bewußt gemacht. Mit Recht hat man deshalb dieses großartige Ereignis im vergangenen Jahrhundert als „neues Pfingsten“ bezeichnet. Wenn wir diese grundlegende Erkenntnis beherzigen, dann kann es nicht einfach eine Kirche in der Ersten, Zweiten und Dritten Welt geben. Wir sind vielmehr entweder Universalkirche oder nicht wirklich katholische Kirche. Diese kann sich deshalb nicht auf ein Land oder auf eine Kultur allein festlegen, auch nicht auf Europa. Denn Europa ist weder der Nabel der Welt noch der Nabel der Kirche. Wenn die Kirche überhaupt einen Nabel hat, dann befindet er sich in Jerusalem, wie ebenfalls im Pfingstbericht deutlich aufscheint.

Diese schöne Notwendigkeit der universalen Dimension der Kirche, die von vorneherein jeden nationalkirchlichen Rahmen sprengt, zu bezeugen, ist freilich einem unverdächtigeren Zeugen, als ich es sein kann, besser möglich, nämlich dem Theologen und christlichen Glaubenszeugen Dietrich Bonhoeffer. Als er während seines Romaufenthalts am Palmsonntag das erste Hochamt in Sankt Peter miterlebt hatte, notierte er in sein Tagebuch: „Universalität der Kirche“. Und nach der Vesper in Trinità del Monte hielt er seine Eindrücke so fest: „Ich fange an, glaube ich, den Begriff Kirche zu verstehen.“ Es war vor allem die

Universalität der katholischen Kirche, die ihm die eigene evangelische Kirche in seiner deutschen Heimat als recht provinziell, kleinbürgerlich und nationalistisch befangen erscheinen ließ. Hätten wir heute innerhalb unserer eigenen Kirche nicht gleichsam einen katholischen „Bonhoeffer" nötig, der uns das eigentliche Wesen unserer Kirche näherbringen und der vor allem das bei uns weithin verlorene Sensorium für die Universalität der Kirche revitalisieren würde?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Sendung der Kirche in der Welt vor allem darin gesehen, als Zeichen und Werkzeug der Einheit unter den Völkern zu leben und zu wirken. Diese Sendung kann die Kirche aber nur wahrnehmen, wenn sie selbst offen ist für alle Völker. Solche universalkirchliche Offenheit erfordert Mut zur Vielfalt in der Einheit und zur Einheit in der Vielfalt:

> „Wenn die Kirche in allen Völkern lebt und alle Sprachen spricht, wird sie von selbst farbig, bunt. Das muß sie sein und bleiben, um ihrer selbst willen. Es kann und darf in ihr keine Ausländer geben." [25]

Von daher macht der Pfingstbericht Mut, am weltweiten Horizont unserer Kirche neue Freude zu gewinnen und unseren Blick zu weiten über unsere politischen und kulturellen Grenzen hinaus auf die weltweite Universalität der Kirche.

Eine erste konkrete Bewährung der Wahrnehmung der Universalität der Kirche sehe ich in der Begegnung zwischen Pfarreien und fremdsprachigen Missionen. Denn diese Missionen machen in unserer kirchlichen Realität gleichsam Universalkirche präsent und prägen unserer Ortskirche das Kennzeichen der Katholizität auf, und zwar auf eine konkrete und hautnahe Weise. Deshalb kann das erkenntnisleitende Interesse dieser Begegnung nicht Integration heißen, jedenfalls dann nicht, wenn man darunter die einseitige Eingliederung der fremdsprachigen Christen und Christinnen in die lokale Kirche versteht, die dabei selbst unverändert bleiben möchte. Nimmt man hingegen Integration beim Wortsinn, dann geht es darum, daß Pfarreien und fremdsprachige Missionen gemeinsam zu einer organischen Ganzheit verbunden werden und dabei integer bleiben. Wenn man sich zudem am paulinischen Bild der Kirche als des Leibes Christi orientiert, dann gehören zur Integrität dieses Leibes alle Glieder, die freilich in ihrer Identität integer bleiben. In diesem Sinn wären Integration und Communio deckungsgleich, und als erstrebenswertes Ziel wäre eine multikulturelle Pfarrei vor Augen, in der „Einheimische und Fremde immer mehr zur lebendigen Gemeinschaft zusammenwachsen, zu einer organischen Einheit dank der Einordnung der je eigenen Verschiedenheit" [26].

2. *Kirche der empathischen Anerkennung des anderen*

Die Universalität der Kirche zeigt sich im Pfingstbericht auch darin, daß die Menschen zwar in allen Sprachen reden, aber einander dennoch verstehen. Der

Pfingstbericht schreibt es dabei dem Wirken des Heiligen Geistes zu, daß die Sprachbarrieren überwunden werden können, die so sehr die Verständigung unter den Menschen aus den verschiedenen Völkern erschweren. Denn wo der Geist am Werk ist und wo man gemeinsam auf ihn hört, da ist die Sprachenvielfalt unter den Menschen nicht Ursache für Mißverständnisse und Trennungen, sondern der Lebensgrund für gegenseitiges Verstehen und bereichernde Begegnungen: „Alle begannen in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab" (Apg 2, 4). Dies ist das Wunder des Heiligen Geistes, der in der Vielfalt der Sprachen die Einheit im Verstehen wirkt.

Zwar suchen auch die Menschen in Babel Einheit und Vereinigung. Doch die von ihnen gesuchte Einheit ist eine selbst produzierte. Die von ihnen konstruierte Einheitsgesellschaft führt deshalb Menschen gerade nicht zusammen. Denn Gleichmacherei verbindet und versöhnt nicht, sondern entzweit und trennt. Uniformistische Gleichschaltung ist und bleibt die Grundversuchung von Babel.

Diese babylonische Versuchung kann sich auch heute unter dem Programmwort der Assimilation verstecken, und zwar vor allem dann, wenn sie einseitig und damit zumeist vom fremdsprachigen Menschen gefordert wird. Jede Begegnung lebt zwar von der wechselseitigen Angleichung der Menschen aneinander. Sie führt aber nur dann zu einer gegenseitigen Bereicherung, wenn sie sich nicht mit einer Hermeneutik der Gleichheit vollzieht. Diese geht vom Erkenntnisprinzip „Gleiches wird nur von Gleichem erkannt" und vom Gemeinschaftsprinzip „Gleich und gleich gesellt sich gern" aus; demgemäß wird der Fremde wahrgenommen und verstanden nach dem Modell der Entsprechung. Dieses führt letztlich aber immer zu einer „Gemeinschaft" von Gleichen und Gleichgemachten. Es sucht im anderen und fremden Menschen letztlich nur die eigene Identität wieder, gleichsam wie in einem Spiegelkabinett. In diesem Sinn ist zu fragen, ob nicht auch viele Vorstellungen und Strategien der Assimilation von fremden Menschen letztlich bloß eine „Gemeinschaft" von Gleichen und Gleichgemachten intendieren.

Im Unterschied zu dieser Hermeneutik der Gleichheit vollzieht sich die Hermeneutik der Andersheit nicht nach dem Modell der Entsprechung, sondern nach dem Modell des Kontrastes und der Dissonanz. Denn wirklich wach für Neues und auch sensibel für die Eigenart fremdsprachiger Menschen wird der Mensch nicht durch Entsprechung und Konsonanz, sondern nur durch Widerspruch und Dissonanz. Solche Erkenntnis und Anerkenntnis des anderen in seinem Anderssein geht deshalb zumeist nicht ohne Schmerzen ab, worauf bereits die griechische Sprache hinweist, wenn sie in vielen Sprichwörtern „mathein" (lernen) auf „pathein" (leiden) reimen läßt. In der Tat vermag der Mensch einem anderen und fremden Menschen nur dann wirklich zu begegnen und ihn zu verstehen, wenn er sich auf diesen anderen in seinem Anderssein einläßt und sich dabei, möglicherweise in einem schmerzhaften Prozeß, selbst verändert. Die Hermeneutik der

Andersheit will der Anerkennung des anderen gerade in seinem Anderssein dienen und setzt deshalb ein gehöriges Maß an Empathie voraus und ermöglicht zugleich wahre Gastfreundlichkeit[27].

Während die Hermeneutik der Gleichheit und der Gleichschaltung die Grundversuchung von Babel ist, spricht die pfingstliche Kirche nicht eine Einheitssprache. Sie spricht vielmehr im Sinn der Hermeneutik der Anerkennung des anderen viele Sprachen, aber in einer befreienden Einheit im Heiligen Geist. Der Pfingstbericht will uns helfen, nicht in das uniformistische Modell von Babel zurückzufallen, sondern das farbige Modell der pfingstlichen Universalkirche zu leben, auch und gerade in der Begegnung zwischen Pfarreien und fremdsprachigen Missionen. Wenn die Universalkirche in allen Völkern beheimatet ist und verschiedene Sprachen spricht, dann wird sie bunt, so daß wir uns an ihrem Reichtum und der gegenseitigen Bereicherung im Sinn einer sensiblen Angleichung erfreuen können. So verstandene Assimilation wäre dann freilich wiederum mit Communio identisch. Da jedoch im alltagssprachlichen Umgang das Wort „Assimilation" zumeist im negativen Sinn einer Einbahnstraße gebraucht wird, ist es wenig geeignet und ratsam, es im Zusammenhang der Begegnung mit fremdsprachigen Missionen zu verwenden.

3. *Geburt der universalen Kirche aus dem Gebet*

Der Pfingstbericht macht schließlich darauf aufmerksam, daß der eigentliche Entstehungsort der pfingstlich-universalen Kirche das Gebet ist. Denn Pfingsten setzt die Versammlung zur Gebetsgemeinschaft voraus: „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern" (Apg 1, 14). Auch heute wirkt der Heilige Geist dort, wo wir uns zum Gebet versammeln und uns als vom Geist gewirkte Gemeinschaft vor Gott erfahren. Im gemeinsamen Gebet vor Gott wird uns bewußt, daß Pfarreien und fremdsprachige Missionen ihre tiefste Gemeinschaft im Glauben haben und daß sie sich einander mit den unterschiedlichen Arten und Weisen, wie sie den einen Glauben leben, zur Bereicherung werden. Das gemeinsame Gebet ist so das Lebenselixier der Verständigung zwischen Christen und Christinnen und die Intensivstation universaler Communio.

Wenn wir immer mehr eine „Kirche für alle" gestalten und leben wollen, sind wir gut beraten, uns das wohl schönste Kirchenbild vor Augen zu halten, das uns der Pfingstbericht überliefert: Es war nach der Himmelfahrt Jesu Christi, als sich die Apostel zusammen mit den Frauen, die Jesus nachgefolgt waren, und Maria, der Mutter Jesu, im Abendmahlssaal versammelten und dort einmütig im Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes verharrten. Vor allem Maria erweist sich hier als Vorbeterin des Glaubens um das Kommen des Heiligen Geistes und als Mutter der betenden Kirche.

Der Pfingstbericht macht so zugleich deutlich, daß die universale Kirche aus

der betenden Kirche nicht nur damals hervorgegangen ist, sondern daß es sich auch heute so verhält. Denn das Gebet hilft uns, unsere Schwestern und Brüder aus verschiedenen Völkern in einem neuen Licht zu sehen, nämlich im hellen und zweifellos universalsten Horizont Gottes selbst. Im Gebet liegt die tiefste Selbstverpflichtung, an der Gestaltung einer kirchlichen Gemeinschaft mitzuwirken, in der Fremdsprachige und Einheimische im gemeinsamen Glauben zusammenwachsen. Im Gebet gilt es denn auch, diese Vision der einen Kirche, die nicht weiterhin in Sprachgruppen getrennt ist, sondern in der Christen und Christinnen verschiedener sprachlicher Herkunft zusammenleben, zu verlebendigen und zu vertiefen. Das gemeinsame Gebet von Pfarreien und fremdsprachigen Missionen bringt es an den Tag, daß nur eine Kirche, die als Gemeinschaft aus vielen Völkern lebt, zukunftsfähig ist.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag auf der Studientagung für (Fremdsprachigen-) Seelsorgerinnen und Seelsorger, migratio-Kommissionen, kirchliche Verwaltungen, weitere Interessierte mit dem Titel „Eine Kirche für alle aufbauen" im Alfa-Zentrum in Bern am 26. 9. 2001.

[2] Vgl. W. Kasper, Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie u. Kirche (Mainz 1987) 272-289; Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?, hg. v. B. J. Hilberath (Freiburg 1999).

[3] Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar v. W. Kasper (Freiburg 1986).

[4] J. Ratzinger, Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium", in: Die Tagespost März 2000, Beilage, 1-8.

[5] Vgl. v. a. B. Forte, La chiesa – icona della Trinità. Breve ecclesiologia (Brescia 1984).

[6] J. Ratzinger, Diener Eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität (Freiburg 1988) 58.

[7] W. Kasper, Ekklesiologische u. ökumenische Implikationen der Taufe, in: Weg u. Weite (FS K. Lehmann, Freiburg 2001) 581-599, 581.

[8] W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt u. verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Hamburg 1972) 158.

[9] J. Ratzinger, Gott u. die Welt. Glauben u. Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Stuttgart 2000) 344.

[10] Vgl. K. Koch, Eucharistie als Quelle u. Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Theologische Besinnung auf die vielfältige Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Mysterium, in: ders., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente u. Liturgie in unserer Zeit (Freiburg 1999) 191-228.

[11] J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen (Freiburg 1997) 35.

[12] G. Wenz, Communio Ecclesiarum. Die theologische Relevanz der ökumenischen Verständigung: Bestimmung u. Beleuchtung einer protestantischen Zielperspektive, in: KNA-Dokumentation Nr. 7 v. 10. 7. 2001, 3.

[13] 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, 82.

[14] Vgl. R. Bärenz, Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt (Freiburg 1998), bes. 99-105: Ort der Gastfreundschaft.

[15] Vgl. K. Koch, Primat u. Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie, in: Patriarchale u. synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen, hg. v. L. Gerosa u. a. (Münster 2001) 9-30.

[16] Vgl. P. Schulmeister, Papst u. Papstamt als sozialpolitische Wirklichkeit in einer globalen Welt, in: Papstamt. (A. 13) 17-36.

[17] Ratzinger (A. 11) 36.

[18] Ch. Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung (Wien 1998) 48.

[19] Vgl. K. Koch, Im Glauben an den dreieinen Gott leben (Fribourg 2001), bes. 41-63: Kirchliche Gemeinschaft als irdische Darstellung des dreieinen Gottes.

[20] P. Evdokimov, Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche?, in: Concilium 2 (1966) 263-268, 267.

[21] G. Greshake, An den drei-einen Gott glauben (Freiburg 1998) 31.

[22] Vgl. K. Koch, Das Bischofsamt. Zur Rettung eines kirchlichen Dienstes (Fribourg 1992); ders., Der Bischof als erster Verkünder, Liturge u. Leiter der Ortskirche, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 174-180.

[23] Brief von Kardinal Joseph Ratzinger an Metropolit Damaskinos in der Schweiz, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 30 (2001) 289-296, 292.

[24] W. Kasper, Einheit u. Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt u. Grundsinn der Eucharistie, in: ders., Theologie u. Kirche (Mainz 1987) 300-320, 316.

[25] F. Kamphaus, Zwischen Nacht u. Tag. Österliche Inspirationen (Freiburg 1998) 151.

[26] R. Schmid, Fremdsprachigen-Seelsorge aus der Sicht der Bistumsleitung, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 400-404, 402.

[27] Vgl. K. Koch, Welcoming the Foreigner as a Way of Civilization: From Hostility to Hospitality, in: Migration at the Threshold of the Third Millenium. IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, hg. v. Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People (Vatican 1999) 115-124.

Norbert Havers

Sind deutsche Schulen schlechter?

Ein Kommentar zur Studie Pisa 2000

Im Jahr 2000 wurde von der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) eine große Vergleichsuntersuchung zum Leistungsstand von Schülern durchgeführt, die unter der Kurzbezeichnung „Pisa 2000" bekannt wurde. Die Abkürzung Pisa steht für „Programme for International Student Assessment". Ziel dieses Programms ist die Erfassung von „Basiskompetenzen" im sinnerfassenden Lesen, in der Mathematik und in den Naturwissenschaften. Während bei der Pisa-Studie im Jahr 2000 die Überprüfung der Lesekompetenz im Vordergrund stand und mathematische sowie naturwissenschaftliche Kenntnisse nur am Rand erfaßt wurden, sollen bei weiteren Untersuchungen in den Jahren 2003 und 2006 Mathematik und Naturwissenschaften im Zentrum stehen.

Die Studie Pisa 2000 wurde in den beteiligten 32 Ländern ausschließlich mit 15jährigen Schülern sämtlicher Schularten vom Gymnasium bis zur Sonderschule durchgeführt. Bei den Tests zur Lesekompetenz wurde vorausgesetzt, daß die beteiligten Schüler die grundlegende Technik des Lesens beherrschen. Getestet wurden deshalb nur das *Leseverständnis*, die *Genauigkeit*, mit der die Texte gelesen wurden, und die Fähigkeit, aus dem Gelesenen *Schlußfolgerungen* zu ziehen. Da es sich hier um Schüler handelte, die am Ende der Pflichtschulzeit standen, wurden ihnen zum Teil durchaus anspruchsvolle Aufgaben gestellt.

Das Bildungsverständnis der Pisa-Studie

Wie schon erwähnt, geht es der Untersuchung um die Erfassung von „Basiskompetenzen". Mit dieser Bezeichnung sind grundlegende Kenntnisse und Fertigkeiten gemeint, „die in modernen Gesellschaften für eine befriedigende Lebensführung in persönlicher und wirtschaftlicher Hinsicht sowie für eine aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben notwendig sind"[1]. Drei der wichtigsten Basiskompetenzen sind nach dieser Bildungsauffassung die Lesekompetenz sowie die mathematische und naturwissenschaftliche Grundbildung, die deshalb auch in der Pisa-Studie eine zentrale Rolle spielen. Pisa 2000 folgt also einem pragmatischen und funktionalistischen Bildungsverständnis, wie es vor allem im

angelsächsischen Sprachraum verbreitet ist: Der eigentliche Prüfstein für den Wert des in der Schule Gelernten ist dessen Anwendbarkeit auf Situationen des täglichen Lebens. Es geht den Autoren der Studie also nicht um Allgemeinbildung im Sinn eines kulturell begründeten Bildungskanons. Es geht ihnen um grundlegende Kenntnisse und Fertigkeiten, die auf Alltagssituationen übertragbar sind.

Am Beispiel einer Aufgabe zur Lesekompetenz soll kurz erläutert werden, wie untersucht wurde, ob die Schüler einen Text genau und gründlich gelesen haben. Zunächst wurde in einem einführenden Artikel mit der Überschrift „Wissenschaftliche Waffen der Polizei" die Bedeutung des „genetischen Personalausweises" bei der Beweissicherung erläutert: Wenn zum Beispiel am Tatort eines Verbrechens Haar- oder Blutspuren gefunden werden, kann die Analyse der DNS dazu beitragen den Täter zu überführen. Da die Struktur der DNS im Zellkern jedes Menschen einzigartig ist, kann sie von der Polizei als „genetischer Personalausweis" des Täters benutzt werden. Die Struktur der DNS wurde in dem Artikel mit der Reihenfolge der Perlen in einer Perlenkette verglichen. Dieser Vergleich mit der Struktur der Perlenkette war zwar in dem Artikel enthalten, war aber *nicht* besonders hervorgehoben. Viel auffälliger war dagegen der Satz: „Stelle dir vor, daß diese Perlen in vier verschiedenen Farben vorkommen."

Die Testfrage lautete nun: „Um die Struktur der DNS zu erklären, spricht der Autor von einer Perlenkette. Wodurch unterscheiden sich diese Perlenketten bei verschiedenen Menschen? *A: Sie sind von unterschiedlicher Länge; B: Die Reihenfolge der Perlen ist unterschiedlich; C: Die Anzahl der Ketten ist unterschiedlich; D: Die Farbe der Perlen ist unterschiedlich.*" Wenn der Schüler den Text aufmerksam gelesen hatte, konnte er diese Frage ohne Schwierigkeiten mit der richtigen Alternative B beantworten. Wenn er den Text dagegen nur oberflächlich durchgeschaut hatte, neigte er wahrscheinlich eher zur Alternative D, weil ihm die Aussage über die unterschiedlichen Farben der Perlen stärker im Gedächtnis geblieben war.

Das unterdurchschnittliche Abschneiden der deutschen Schüler im Ländervergleich

Von allen Ergebnissen der Pisa-Studie hat der Vergleich von Durchschnittswerten der Schülerleistungen in den einzelnen Ländern die größte Beachtung gefunden. Da diesmal die Lesekompetenz im Mittelpunkt stand, sollen hier nur die Ergebnisse des Ländervergleichs im Lesen dargestellt werden:

Die *Spitzengruppe* in der Lesekompetenz bestand aus fünf englischsprachigen Ländern (Kanada, Neuseeland, Australien, Irland und Großbritannien), aus den beiden skandinavischen Ländern Finnland und Schweden sowie aus den ostasiatischen Ländern Korea und Japan.

Eine *obere Mittelgruppe* von Ländern lag knapp *über* dem OECD-Durchschnitt, nämlich Österreich, Belgien, Island, Norwegen, Frankreich und die Vereinigten Staaten von Amerika. Eine *untere Mittelgruppe* lag knapp *unter* dem OECD-Durchschnitt, nämlich Dänemark, Schweiz, Spanien und Tschechien. Die meisten zentraleuropäischen Länder waren somit in einer der beiden Mittelgruppen vertreten. Kein einziges mitteleuropäisches Land war in der Spitzengruppe, die von den fünf englischsprachigen Ländern dominiert wurde.

Auf die relativ breite Mittelgruppe folgte eine weitere Gruppe von überwiegend süd- und osteuropäischen Ländern, deren Schüler im Lesetest zwar unterdurchschnittlich abgeschnitten hatten, aber nicht erheblich schlechter als die untere Mittelgruppe. Zu dieser *unterdurchschnittlichen Gruppe* gehörten neben Italien, Ungarn, Polen und Griechenland auch zwei deutschsprachige Länder, nämlich Deutschland und Liechtenstein. Der Abstand zum OECD-Mittelwert betrug für Deutschland 16, für Liechtenstein 17 Punkte. Dies war kein besonders großer Abstand vom OECD-Durchschnitt.

Die *schlechtesten Leistungen* aller europäischen Länder im Lesekompetenztest fand man in Luxemburg vor. Bekanntlich ist Luxemburg ein zweisprachiges Land, in dem sowohl ein Dialekt des Deutschen als auch Französisch gesprochen werden. Noch schlechter waren die Ergebnisse in den beiden lateinamerikanischen Ländern Mexiko und Brasilien. Für Luxemburg betrug der Abstand zum Mittelwert 59 Punkte, für Mexiko 78 und für Brasilien sogar 104 Punkte. Es ist wichtig, auch diese Zahlenwerte im Auge zu behalten, wenn man den Abstand Deutschlands vom Mittelwert richtig interpretieren will. Dieser betrug, wie schon erwähnt, 16 Punkte.

Auch wenn Deutschland bei weitem nicht so schlecht abgeschnitten hat wie einige andere Länder, gibt es am unterdurchschnittlichen Abschneiden der deutschen Schüler nichts zu beschönigen. Trotzdem erscheinen manche öffentlichen Reaktionen auf die Pisa-Studie im nachhinein etwas überzogen. So sprach das Nachrichtenmagazin „Der Spiegel" von einer „neuen Bildungskatastrophe". „Die Zeit" nannte die Ergebnisse ein „Desaster".

Aufgrund dieser Katastrophenmeldungen wurde von einigen Lobbyisten gleich eine radikale Veränderung unseres gesamten Bildungssystems gefordert. Besonders extrem war der Vorschlag des Arbeitgeberpräsidenten Dieter Hundt, der forderte, auf 50 Prozent des bisherigen Lehrstoffs zu verzichten, die Schulzeit zu verkürzen und sich nur noch auf das Grundlagenwissen zu konzentrieren[2]. Angesichts dieser weitgehenden Forderungen lohnt es sich, einen genaueren Blick auf die empirischen Grundlagen des Ländervergleichs zu werfen.

Der Verzicht auf „curriculare Validität"

Normalerweise werden Schulleistungstests folgendermaßen entwickelt: Die Testkonstruktion geht aus von einem Lehrplan oder „Curriculum", wo beschrieben ist, was gelernt werden soll. Lehrplanexperten bestimmen nun, welche Aufgaben besonders geeignet sind, um die wichtigsten Aspekte dieses Curriculums zu erfassen. Wenn zu diesem Zweck geeignete Aufgaben gefunden wurden, dann hat der Schulleistungstest „curriculare Validität". Das bedeutet, daß die Testaufgaben die vom Lehrplan vorgesehenen Lernziele korrekt abbilden und überprüfen.

Für jeden normalen Schulleistungstest ist die curriculare Validität ein entscheidendes Qualitätskriterium. Wenn ein Test jedoch in 32 verschiedenen Ländern durchgeführt werden soll, ist es fast unmöglich, so etwas wie curriculare Validität zu erreichen. Dafür sind die Lehrpläne der einzelnen Länder einfach zu unterschiedlich. Bei der Konstruktion der Tests für die Studie Pisa 2000 hat man deshalb von vornherein auf curriculare Validität verzichtet und als Meßlatte die Beherrschung der „Basiskompetenzen" genommen. Dieser Verzicht auf curriculare Validität hat aber zur Folge, daß der Ländervergleich nur noch etwas darüber aussagt, ob die Schüler der einzelnen Länder die vom Pisa-Konsortium festgelegten Basiskompetenzen beherrschen. Er sagt dagegen nichts darüber, wie gut die Schüler die in den Lehrplänen festgelegten Lernziele meistern. Wenn man diese beiden Kriterien nicht genau auseinanderhält, kann das leicht zu Ungerechtigkeiten bei der Beurteilung eines nationalen Bildungssystems führen. Die Effizienz eines Schulsystems wird dann nämlich nur noch an einem von außen gesetzten Kriterium gemessen und nicht mehr an der Frage, wie gut es seine eigenen Lernziele erreicht.

An zwei Beispielen sei erläutert, daß der Verzicht des Pisa-Tests auf curriculare Validität möglicherweise dazu beigetragen hat, daß die Testergebnisse der deutschen Schüler deutlich unter dem OECD-Durchschnitt liegen, daß dies jedoch noch keine Rückschlüsse auf die mangelnde Qualität des deutschen Bildungssystems erlaubt.

Erstes Beispiel: Der Lesekompetenztest

In den Lehrplänen für den Deutschunterricht der deutschen Bundesländer wird eine große Bandbreite literarischer Gattungen behandelt, zum Beispiel Romane und Kurzprosa, Dramen, Hörspiele, Lyrik und Jugendliteratur. Solche literarischen Texte spielen im Pisa-Lesekompetenztest aber nur eine ganz untergeordnete Rolle. Die große Mehrzahl der Fragen bezieht sich auf *Sachtexte*, wie zum Beispiel die Frage zu Struktur der DNS, die oben als Beispiel angeführt wurde.

Im Pisa-Test wurde die Lesekompetenz also zum größten Teil anhand anderer Textsorten überprüft als sie im Deutschunterricht behandelt werden.

Noch schwerer wiegt die folgende Diskrepanz zwischen Unterrichtsinhalten und Testaufgaben: Fast 40 Prozent der Fragen im Pisa-Test beziehen sich auf sogenannte *nichtkontinuierliche Texte*. Das sind Texte, die Graphiken, Diagramme oder Tabellen als zentrale Bestandteile enthalten. Es wurde also im Lesetest geprüft, ob Schüler die auf diese Weise vermittelten Inhalte richtig lesen und interpretieren konnten. Nun werden aber Tabellen, Graphiken und Statistiken in Deutschland nur in den Lehrplänen von drei Bundesländern explizit als Unterrichtsgegenstand genannt. In den anderen 13 Bundesländern ist eine genaue Auseinandersetzung mit ihnen im Lehrplan nicht vorgesehen.

Da deutsche Schüler deshalb die Interpretation graphischer und tabellarischer Darstellungen im Unterricht wahrscheinlich nur wenig geübt haben, wird sich das negativ auf die Leistungen im Pisa-Test ausgewirkt haben. Wenn Schüler anderer Länder, beispielsweise diejenigen aus angelsächsischen und skandinavischen Ländern, sich in der Schule stärker mit der Interpretation von Graphiken, Diagrammen und Tabellen auseinandergesetzt haben, dann werden sie bei den Aufgaben mit nichtkontinuierlichen Texten im Pisa-Test besser abgeschnitten haben.

Zweites Beispiel: Mathematische Grundbildung

Die Mathematikaufgaben wurden ebenso wie die Aufgaben aus anderen Bereichen von Lehrplanexperten im Hinblick auf ihre curriculare Validität eingeschätzt. Nur in seltenen Fällen waren die Experten der Ansicht, der mathematische Inhalt einer Aufgabe sei *überhaupt nicht* im Lehrplan enthalten. Das war zum Beispiel bei fünf Prozent der Pisa-Aufgaben für Hauptschulen der Fall. Immerhin fünf Prozent der Mathematikaufgaben konnten also von deutschen Hauptschülern gar nicht beantwortet werden.

Es wirken sich aber auch noch andere Faktoren auf die Testleistung aus, so zum Beispiel die *Vertrautheit mit der Art der Aufgabenstellung*. Diese beurteilten die deutschen Lehrplanexperten ziemlich skeptisch. Die geringe Vertrautheit mit der Aufgabenstellung hing wahrscheinlich damit zusammen, daß deutsche Schüler weniger als englischsprachige oder skandinavische Schüler an sogenannte „Multiple-choice-Tests" gewöhnt sind, die einen großen Teil der Aufgaben im Pisa-Test ausmachen. Auch geringe Vertrautheit mit der Art der Aufgabenstellung kann zu Fehlern führen und damit zu einem schlechteren Abschneiden der deutschen sowie der ost- und südeuropäischen Schüler. Umgekehrt kann eine größere Vertrautheit mit Multiple-choice-Tests zum guten Abschneiden der englischsprechenden und skandinavischen Schüler beigetragen haben.

Besonders negativ wurde von den Lehrplanexperten die *Relevanz der Aufgaben für den jeweiligen Schulabschluß* bewertet: So waren die Experten nur bei 30 Prozent der Hauptschulaufgaben der Meinung, diese seien in irgendeiner Weise für den Hauptschulabschluß relevant[3]. Man kann sich gut vorstellen, daß Hauptschüler Mathematikaufgaben nur oberflächlich bearbeiten, wenn sie diese als irrelevant für ihren Schulabschluß einschätzen.

An diesen Beispielen wird deutlich, daß es auch testimmanente Gründe geben kann, warum die englischsprachigen und skandinavischen Schüler im Pisa-Test besonders gut abgeschnitten haben und warum die deutschen, die süd- und osteuropäischen Schüler weniger gute Ergebnisse erzielt haben.

Wichtige andere Ergebnisse der Pisa-Studie

Leider stand bei den bisherigen Darstellungen der Pisa-Studie der Ländervergleich immer sehr stark im Vordergrund. Andere wichtige Ergebnisse hat man dagegen weitgehend übersehen. Dabei sind diese Ergebnisse weniger vom Problem der fehlenden curricularen Validität betroffen als der Ländervergleich bei den Basiskompetenzen. Auf drei dieser Ergebnisse möchte ich hier hinweisen, da sie auch in der zusammenfassenden Darstellung der OECD besonders hervorgehoben werden[4]: die zentrale Rolle der Lesekompetenz, die Abhängigkeit der Lesekompetenz von sozio-ökonomischen Faktoren und vom Geschlecht und die Verstärkung dieser Abhängigkeit durch die soziale Struktur der Schulen.

Die Pisa-Studie hat deutlich gemacht, daß es nicht ausreicht, Schülern nur das elementare Lesen beizubringen. Wenn Schüler gelernt haben, Wörter und Sätze zu entziffern, sind sie von einem verstehenden Umgang mit Texten oft noch weit entfernt. Die Studie hat außerdem gezeigt, daß das Verstehen und Hinterfragen von Texten gelehrt werden kann. Dabei sollte sich der Leseunterricht nicht auf literarische Texte beschränken, sondern er sollte Sachtexte und Texte mit Graphiken und Tabellen einbeziehen.

Die folgenden sozio-ökonomischen Faktoren spielen bei der Entwicklung der Lesekompetenz eine entscheidende Rolle: 1. *Die berufliche Stellung der Eltern.* Wenn ein Elternteil eine besonders hoch oder niedrig angesehene berufliche Stellung einnimmt, hat das in einigen Ländern eine enorme Auswirkung auf die Entwicklung der Lesekompetenz. Am stärksten ist diese Auswirkung in Deutschland. 2. *Die Bildung der Eltern.* Jedes zusätzliche Bildungsjahr der Eltern führt durchschnittlich zu einem Zuwachs um fünf Punkte auf der Gesamtskala der Lesekompetenz bei ihren Kindern. Kinder von Eltern mit Abitur oder Hochschulabschluß sind also von vornherein bevorzugt; Kinder, deren Eltern keinen Hauptschulabschluß haben, sind von Anfang an benachteiligt. 3. *Im Ausland geborene Schüler.* Wenn Schüler im Ausland geboren wurden und die

jeweilige Landessprache erst als Zweitsprache erlernt haben, erzielen sie auch als 15jährige noch schlechtere Testergebnisse in der Lesekompetenz als im Inland geborene Schüler. Neben den sozio-ökonomischen Faktoren spielt in allen untersuchten Ländern auch das *Geschlecht der Schüler* eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Lesekompetenz: In allen Teilnehmerstaaten der Pisa-Studie erreichten die Mädchen im Lesen signifikant höhere Testwerte als die Jungen.

Der Effekt der sozio-ökonomischen Faktoren wird dann noch verstärkt, wenn sich die Schülerschaft einer Schule überwiegend aus Angehörigen einer einzigen Sozialschicht zusammensetzt. Schüler erreichen nämlich – unabhängig von ihrer eigenen Sozialschicht – eine höhere Lesekompetenz, wenn die *Mehrzahl ihrer Mitschüler* aus einem bildungsmäßig privilegierten Milieu stammt, wie das in vielen Gymnasien der Fall ist. Sie erreichen eine niedrigere Kompetenz, wenn – wie in Haupt- und Sonderschulen – die meisten Mitschüler aus unterprivilegierten Familien stammen. Die beiden Effekte (Sozialschicht der Eltern und Sozialschicht der meisten Mitschüler) wirken additiv, das heißt sie verstärken sich gegenseitig. Es gibt allerdings Länder, in denen diese Effekte relativ schwach sind, zum Beispiel in Finnland und Island. Besonders stark sind sie dagegen in Länder mit einem stark selektierenden Schulsystem, wie in Deutschland und der Schweiz[5].

Folgerung: Verstärktes Bemühen um Leseförderung und um den Ausgleich von Benachteiligungen

Auch wenn sich gezeigt hat, daß man die Proklamation einer deutschen Bildungskatastrophe relativieren sollte, besteht kein Grund zur Selbstzufriedenheit. Die Pisa-Studie hat gezeigt, daß Kinder aus bildungsfernen oder ausländischen Familien vom deutschen Bildungssystem nicht genügend gefördert werden. Hier besteht offenbar der größte Handlungsbedarf.

Die Förderung dieser Kinder kann schon im *Kindergarten* beginnen. Es handelt sich hier im wesentlichen um zwei Risikogruppen: Die erste Gruppe besteht aus Kindern, die Deutsch als Fremdsprache sprechen. Wenn diese Kinder schon im Kindergarten mit dem Erlernen der deutschen Sprache beginnen oder dort ihren Wortschatz erweitern, werden sie in der Grundschule besser lesen lernen und auch in den anderen Fächern größere Erfolge haben. Zur zweiten Risikogruppe gehören Kinder, die Schwierigkeiten haben, innerhalb der Wörter Silben und einzelne Laute zu erkennen und diese voneinander zu unterscheiden. Man erkennt diese Kinder häufig schon an ihrer undeutlichen und verwaschenen Aussprache. Es gibt ein spezielles Förderprogramm für Kinder mit diesen Problemen[6]. Dieses Programm ist erfolgreich in Kindergärten durchgeführt worden und führte zu besseren Leseleistungen, wenn die Kinder in die Schule kamen.

In der *Grundschule* sollte schon im ersten Schuljahr gezielt auf diejenigen Kinder geachtet werden, die besondere Schwierigkeiten beim Lesenlernen haben. Auch für diese Schüler steht inzwischen geeignetes Fördermaterial zur Verfügung[7]. Während diese gezielte Leseförderung spätere Leseschwierigkeiten verhindern kann, haben sich unspezifische Maßnahmen wie die Zurückstellung von Schulbesuch oder die Wiederholung eines Schuljahres als wenig effektiv erwiesen[8].

Auch nach Abschluß des Leselernprozesses hört die Notwendigkeit zur Leseförderung nicht auf. Schon in der Grundschule, aber auch in den weiterführenden Schulen, sollte das *sinnerfassende Lesen* regelmäßig geübt werden. Auch hierfür gibt es wirksame Methoden, die bisher noch zu selten angewandt werden, zum Beispiel die Methode des „reziproken Lernens"[9]. Bei dieser Methode erarbeiten die Schüler in Partnerarbeit einen Lesetext. Sie stellen sich dabei gegenseitig Verständnisfragen und üben, den Text mit eigenen Worten zusammenzufassen.

Ein weiterer Ansatz, der Erfolg verspricht, ist die *Förderung der Lesemotivation und des Leseinteresses*. Schülern kann die Erfahrung vermittelt werden, daß Lesen Spaß macht und daß sie persönlich davon profitieren. Zur Förderung der Lesemotivation eignen sich kurze, spannende Texte oder Sachtexte über Themen, die Kinder und Jugendliche ansprechen. Nur wenn die Schüler Freude am Lesen haben und Sinn darin sehen, werden sie von sich aus ihre Lesekompetenz verbessern. Die Hinführung zum freiwilligen Lesen außerhalb der Schule ist besonders wichtig für Schüler, die von ihrem Elternhaus nicht zum Lesen angeregt werden, wie das bei vielen Kindern aus bildungsfernen Familien der Fall ist.

Durch die genannten Maßnahmen können die Lesekompetenz gefördert und sozial begründete Benachteiligungen ausgeglichen werden. Der Gedanke, schwächere Leser gezielt zu fördern, ist allerdings nicht neu. Es gibt auch jetzt schon Förderstunden für diese Schüler. Leider fallen diese Förderstunden oft aus, und Förderlehrer werden zur Vertretung erkrankter Lehrkräfte und für andere Aufgaben eingesetzt. Außerdem sind die meisten dieser Lehrer an deutschen und österreichischen Grundschulen nicht speziell für diese Aufgabe ausgebildet. Es fehlt dem Förderunterricht im Lesen deshalb häufig die nötige Kontinuität und Professionalität, und er ist darum bisher oft nur wenig effektiv[10].

Wenn die Sprachförderung in Kindergärten und die Leseförderung in Grundschulen in Zukunft effektiver werden sollen, dann muß der Staat dafür Personal und Mittel bereitstellen. Förderlehrer und Erzieherinnen müssen für diese Aufgaben ausgebildet, und der Förderunterricht darf nicht für andere Zwecke verwendet werden. Die Ausgaben für eine solche gezielte Förderung sind mit Sicherheit geringer als die Investitionen für eine Umstrukturierung des gesamten Bildungswesens, wie sie nach der Veröffentlichung der Pisa-Studie gelegentlich

gefordert wurde. Es ist zu hoffen, daß sie zum Anstoß für solche vernünftigen und finanzierbaren Reformen genommen wird, anstatt zum Anlaß für utopische Forderungen oder als Munition für bildungspolitische Grabenkämpfe, wie das nach der Veröffentlichung der Pisa-Studie gelegentlich geschehen ist.

ANMERKUNGEN

[1] J. Baumert u. a., Pisa 2000. Untersuchungsgegenstand, theoretische Grundlagen u. Durchführung der Studie, in: Pisa 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen u. Schülern im internationalen Vergleich, hg. v. Dt. Pisa-Konsortium (Opladen 2001) 15-68, 16.

[2] SZ, 6. 2. 2002, 21.

[3] Vgl. E. Klieme u. a., Mathematische Grundbildung: Testkonzeption u. Ergebnisse, in: Pisa 2000 (A. 1) 141-191, 165.

[4] Lernen für das Leben. Erste Ergebnisse von Pisa 2000, hg. v. OECD (Paris 2001) 217-258.

[5] Ebd. 238.

[6] Vgl. P. Küspert u. W. Schneider, Hören, lauschen, lernen. Sprachspiele für Kinder im Vorschulalter – Würzburger Trainingsprogramm zur Vorbereitung auf den Erwerb der Schriftsprache (Göttingen 1999).

[7] Vgl. G. Tacke, Flüssig lesen lernen. Lehrerband mit Arbeitsblättern (Donauwörth ^{3}2001).

[8] K.-J. Tillmann u. U. Meier, Schule, Familie u. Freunde – Erfahrungen von Schülerinnen u. Schülern in Deutschland, in: Pisa 2000 (A. 1) 468-509.

[9] C. Artelt u. a., Lesekompetenz: Testkonzeption u. Ergebnisse, in: Pisa 2000 (A. 1) 69-137, 132.

[10] C. Klicpera u. B. Gasteiger-Klicpera, Psychologie der Lese- u. Schreibschwierigkeiten (Weinheim 1995) 351.

Helge Wulsdorf – Thomas Schärtl

Die „Autostadt" in Wolfsburg – Wirklichkeit und Vision

Für bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen wird man am besten sensibilisiert, wenn man sich mit ihren Projekten auseinandersetzt. Solche Projekte, zu denen unter anderem die „Neue Mitte" Oberhausen und der „Potsdamer Platz" in Berlin zählen, lassen sich am ehesten unter dem zeitdiagnostischen Etikett der „Erlebnisgesellschaft" (Gerhard Schulze) subsumieren. Sie stellen Einkaufs- und Freizeitzentren dar, in denen das Alltägliche als Erlebnis inszeniert wird. Auch wenn die parallel zur Expo am 1. Juni 2000 eröffnete Autostadt des VW-Konzerns in Wolfsburg von ihrem Anspruch her sicherlich kein reines Einkaufs- und Freizeitzentrum ist, so ist sie ebenfalls als ein Kind der Erlebnisgesellschaft zu begreifen, dreht sich doch auf 25 Hektar alles um die Erlebniswelt Auto.

Die Besucher werden zunächst in das KonzernForum geführt (man beachte die Schreibweise, die einen nicht unbekannten zusammengesetzten Ausdruck als Metapher präsentiert, weil die Zusammensetzung als Zusammenführung von Heterogenem präsentiert wird), in dem sie visuell und taktil mit den „Werten" des Konzerns in Berührung kommen können. Ein ZeitHaus wiederum versucht, die Geschichte des Automobils nachzuerzählen. Dem Anspruch nach will dieses Erzählen mehr sein als die bloße Ausstellung von Autotypen wie in einem Automobilmuseum. In einer parkähnlichen Anlage präsentieren sich schließlich die einzelnen, dem Konzern zugehörigen Marken Audi, Bentley, Lamborghini, Seat, Škoda und VW. Den Abschluß des Geländes bilden zwei Glastürme, die in ihrem Innern weithin sichtbar Neuwagen zur Schau stellen (wobei sie in dieser Funktion entfernt an Kirchtürme erinnern), und das KundenCenter, das der finalen Begegnung zwischen Mensch und Produkt gewidmet ist und diese Begegnung entsprechend zelebriert.

Es ist schwer, einen Begriff für die Autostadt zu finden. Man könnte sie als eine Art Mixtur aus Auslieferungs- und Multimediacenter, Architektur- und Landschaftspark, Kunsthalle und Museum sowie Selbstinszenierung und Freizeitarena beschreiben. Alle Beschreibungsversuche deuten darauf hin, daß wir es bei der Autostadt mit etwas Neuem zu tun haben. Erstmals tritt ein Industriekonzern, die Volkswagen AG, in Form einer hundertprozentigen Tochtergesellschaft auf, der Autostadt GmbH, um sich bzw. sein Produkt – eben das Auto – mit einem Aufwand von knapp 435 Millionen Euro als Erlebnis, anders gesagt als Event zu präsentieren. Großprojekte wie die Autostadt sprechen anscheinend das Lebens-

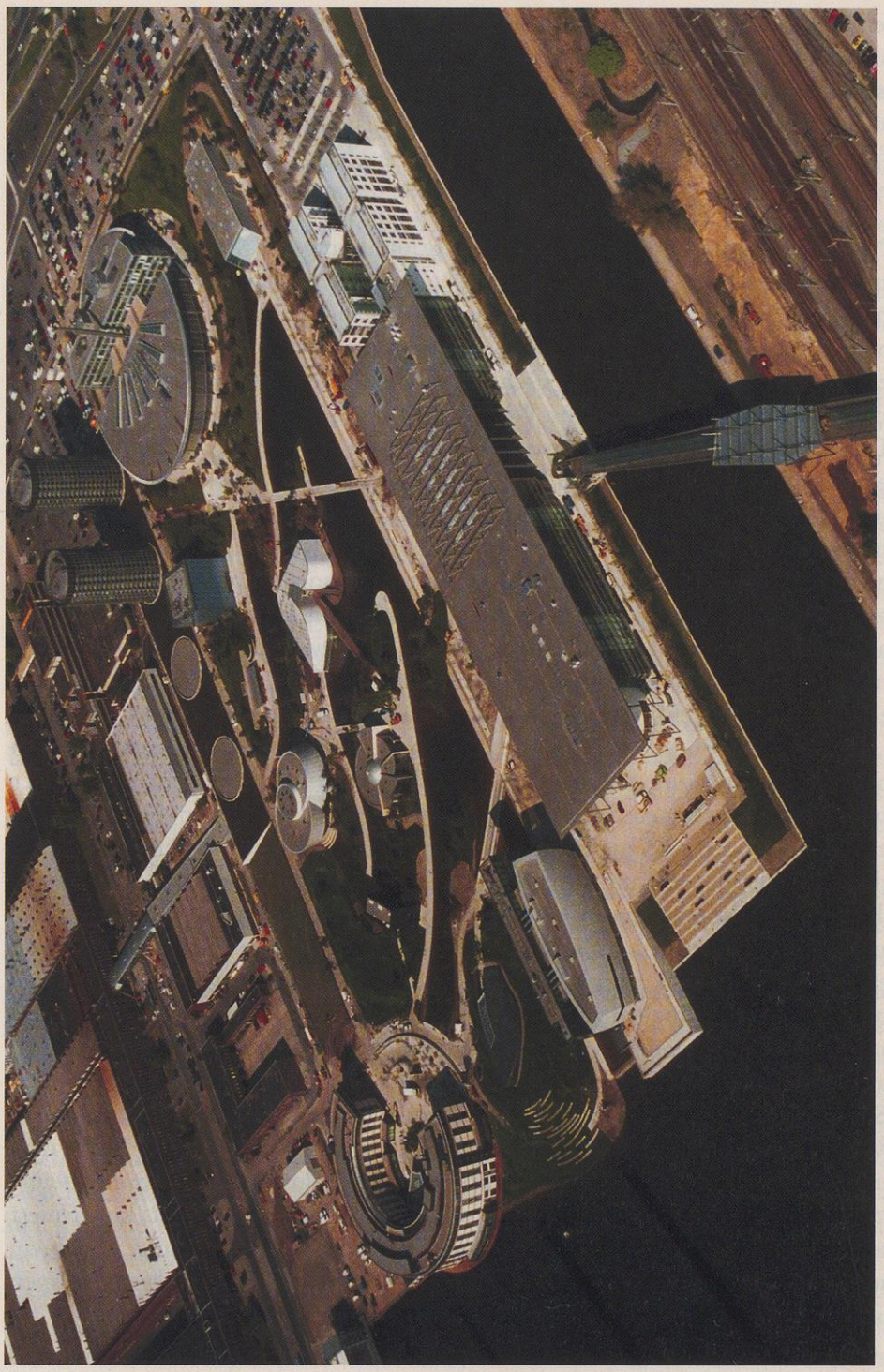
gefühl vieler Menschen an und werden als eine Bereicherung des kulturellen Angebots angenommen. Immerhin zählte die Autostadt allein schon im ersten halben Jahr eine Million Besucher, was die Erwartungen weit übertraf. Sich selbst versteht die Autostadt als „ein automobiles Erlebnis- und Kompetenzzentrum" (9), das „als Weltforum der Automobilität inszeniert" (18) ist[1].

Damit ist ein beachtlicher Anspruch formuliert, der einen philosophisch und sozialethisch prüfenden Blick geradezu provoziert; denn das in der Einführungsbroschüre gebrauchte Vokabular, also die von den Planern der Autostadt selbst vorgegebenen Interpretationen lassen es nicht zu, das, was in der Autostadt inszeniert wird, einfach nur als Reklame abzutun. Der formulierte Anspruch transzendiert die Dimensionen üblicher Produktwerbung. Und die nicht zu behebende Schwierigkeit, einen angemessenen Begriff für die Autostadt (jenseits der nicht eben erhellenden Nomenklatur „Autostadt") zu finden, verweist darauf, daß wir es nicht mehr mit den herkömmlichen, in ihren hyperbolischen Auswüchsen schon gewohnten Formen der Autowerbung zu tun haben. Ganz im Gegenteil: Der Besucher der Autostadt wird vielfach auf Interpretationspfade gelenkt, die vom Produkt und der Produktwerbung wegführen.

Wirklichkeit und Vision

Wie, d. h. mit welchen Begriffen, kann und muß man sich der Autostadt nähern? Die Selbstinterpretationen der Autostadt verweisen auf ein visionäres Element. Denn es geht nicht allein um das Automobil, sondern – speziell im Eröffnungssegment der Autostadt, im sogenannten KonzernForum – um die Philosophie und die Werte (vgl. 18), die hinter dem Automobil stehen und die via Selbstdarstellung die Selbstwahrnehmung des Konzerns offensichtlich bestimmen. Wer auf dieser Plattform von Werten spricht, von dem ist ein Blick in die Zukunft zu erwarten. Denn Werte werden konkret in den durch sie motivierten Handlungen. Wer die Plausibilität dieser Werte beurteilen will, muß nach den Zukunftsvorstellungen und Visionen fragen, die durch die präsentierten Werte angeleitet werden. Dem ersten Eindruck nach scheint die Autostadt, die auch als Dialogforum – ja sogar als „Weltforum" (18) – gedeutet werden will, für die Frage nach ihrem visionären Gehalt offen zu sein. Ob dieser Offenheit ein tatsächliches Gespräch zwischen der Konzernpräsentation und den Besuchern über tragfähige Visionen folgt, ja ob der Konzern trotz dieser mit erheblichem Aufwand betriebenen Selbstdarstellung mit Globalitätsanspruch über echte Visionen verfügt, muß im einzelnen geprüft werden.

Doch der – in der Terminologie Arthur Schopenhauers[2] – „metaphysische Wille", d. h. das vorherrschende, in seiner Intention benennbare umfassende Ordnungs- und Gestaltungsprinzip, hinter und in der Autostadt richtet sich nicht



Die „Autostadt" in Wolfsburg

allein auf die mögliche Formulierung von Zukunftsvisionen, sondern die erlebniskompatible Darstellung der Werte, die (angeblich) die Strategie des Konzerns bestimmen:

„Im KonzernForum werden die Werte des Konzerns dramaturgisch so umgesetzt, daß sie einerseits rational, eher technisch zugänglich, andererseits aber auch emotional, eher poetisch erlebbar sind" (18).

Nun ist allein schon die überzeugende Formulierung von Werten für einen Automobilkonzern eine respektable Aufgabe. Diese Werte darüber hinaus den verschiedenen Erkenntnisweisen des Menschen zugänglich zu machen, ist dagegen eine gewaltige, mit nicht wenigen Balanceakten verbundene Herausforderung, weil sie zeigt, daß der metaphysische Wille der Autostadt auf eine für den Besucher plausible Darstellung von Wirklichkeit hin finalisiert ist.

Diese Ausrichtung macht das ganze Konzept der Autostadt schlichtweg prekär: Denn die Darstellung von Wirklichkeit ist niemals ohne Konstruktion, niemals ohne den kreativen Umgang mit Symbolen und Worten zu haben – um hier an Überlegungen von Nelson Goodman[3] anzuknüpfen. Konstruktionen stehen aber (gewollt oder ungewollt) in der Nähe zu Fiktionen, solange nicht klar ist, worauf die gebrauchten Ausdrücke und Symbole, mit deren Hilfe die Darlegung und Darstellung von Wirklichkeit erfolgt, verweisen. Die prekäre Nähe von Konstruktion und Fiktion läßt zudem nach einer „Ethik" der Wirklichkeitsdarstellung und Wirklichkeitsdarlegung fragen. Dies muß sich wiederum ausdrücken in der Frage, ob der in Anspruch genommene Realitätsbezug tatsächlich in eine Wirklichkeit führt, die sich dem Betrachter erschließt, oder doch nur in der Dimension des schönen Scheins oder gar der frechen Illusion bleibt. Wohlgemerkt: Fiktionen sind an und für sich nichts ethisch Problematisches; sie setzen sich aber einer Beurteilung aus, sobald sie in den Verdacht geraten, die eigentlichen Wirklichkeitsbezüge zu verdrängen oder zu ersetzen[4]. Vor diesem Hintergrund weist der Anspruch der Autostadt auf sich selbst zurück: Gibt es einen Realitätsbezug in den aufwendigen Symbolisierungen der Werte; werden die Ansprüche des umfänglichen Konzepts eingelöst? Oder wird mit hohen Worten und mit beeindruckender Symbolik doch nur eine Fiktion vorgelegt, der höflich genug begegnet, wer sie noch als Reklame abtun kann?

Schon diese ersten Fragen und Überlegungen zeigen, daß das Begriffspaar „Wirklichkeit und Vision" ein nützlicher Raster sein kann, um das Phänomen Autostadt zu beschreiben und zu beurteilen. Dieser Raster enthält zwei leitende Frageperspektiven: Auf welche Weise wird Wirklichkeit dargestellt, konstruiert und fingiert? Welche Visionen lassen sich in diesen Konstruktionen erkennen; und welcher Rang, welche Plausibilität und welche Dignität ist diesen Visionen aus sozialethischer Sicht zu- bzw. abzuerkennen?

Publizitäts- und Urbanitätsfiktion

Der VW-Konzern will mit seiner Autostadt Publizität schaffen. Er will „ein langfristiges Zeichen für automobile Kompetenz setzen und den Dialog mit seinen Besuchern" (13) aufnehmen. Für diese Inszenierung wird bewußt der Begriff „Autostadt" gewählt. Daß es sich womöglich wirklich um eine Stadt handeln könnte, wird untermauert durch die Bezeichnungen „Forum", „Orangerie", „Urbanität", „Piazza" und „öffentlicher Raum" (36). Mit der Autostadt soll, so die Selbstbewertung von VW, „ein neuer Stadtteil entstanden" (23) sein. Verschafft man sich eine Gesamtschau über die Autostadt, fällt auf, daß es keinen Stadtkern oder zentralen Ort der Zusammenkunft und Begegnung gibt, wie er städteplanerisch allgemein üblich ist, um der Stadt bzw. dem Stadtteil ein typisches Gepräge zu verleihen. Alle entscheidenden Großbauten wie das KonzernForum, das ZeitHaus und das KundenCenter sind ausschließlich in Randlagen angesiedelt. Die Autostadt kommt demnach ohne einen Mittelpunkt aus. Sie scheint sogar auf einen zentralen Begegnungsort verzichten zu wollen und wohl auch zu können. Die Architektur tut ein Übriges, um den urbanen Anspruch als Fiktion zu entlarven. Denn sie ist nicht nur künstlich, sondern auch parzelliert und fragmentiert. Die weitaus meisten Merkmale einer Stadt, wie etwa kompakte Bebauung und Wohndichte, Spezialisierung und soziale Schichtung sowie Urbanität und Zentralität sind der Autostadt fremd.

Ob nun (Stadt-)Teil oder nicht, zumindest leistet die Autostadt einer äußerst bedenklichen Entwicklung Vorschub, die für die Komplexe der Erlebnisgesellschaft typisch zu sein scheinen: dem Verlust des öffentlichen Raumes. Dem läßt sich natürlich entgegenhalten, daß es sich bei der Autostadt schon immer um ein Privatgelände gehandelt hat. Nur wird mit der Bezeichnung „Stadt" bzw. „Stadtteil" der Eindruck erweckt, es handle sich um einen öffentlich zugänglichen Raum. Der öffentliche Charakter einer Stadt, ihre Publizität ist also in der Autostadt Fiktion. Es handelt sich um einen abgeschlossenen Raum, dessen Zugang begrenzt wird. Wer den Eintrittspreis nicht zahlt, womöglich sogar nicht zahlen kann, dem bleiben die Tore der Autostadt verschlossen. Es steht damit unausweichlich die Frage im Raum, ob Erlebnisräume zukünftig nur noch als „closed shops" von privater Hand kreiert werden und nicht mehr als öffentliche Räume. Sollte es sich wirklich abzeichnen, daß die Vielfalt der Formen und Räume eines öffentlichen Stadtbildes zunehmend verlorengeht? Weil die Autostadt ausgrenzt, sind Zweifel begründet, ob ihre Konzeption überhaupt einen kreativen oder einen konstruktiven Beitrag zur Stadtentwicklung zu leisten vermag. Die Autostadt ist weder eine Stadtwirklichkeit noch eine erstrebenswerte Stadtvision.

Wer den Ausdruck „Stadt" ohne Äquivokation gebrauchen will, der muß für das so etikettierte Gebilde auch sicherstellen, daß in ihm das Leitbild einer menschen- und umweltgerechten Stadt realisiert ist oder zumindest im Ansatz rea-

lisiert werden kann. Vor allem sind ein gleichberechtigter Zugang zu den Ressourcen und ein tolerantes Miteinander zu ermöglichen. Da mittlerweile mehr als die Hälfte der Menschheit in Städten lebt, ist eine wegweisende Städte- und Architekturethik anzumahnen.

Das gelingt nur, wenn die Stadt und die Stadtarchitektur anamnetische Züge nicht abstreift, die sie für das Andere und den Anderen öffnen – vor allem für die Kehrseite von Kauforientierung, Reichtum, funktionaler Bestimmung, Hochglanzästhetik, Prunksucht und selbstreferentieller Prachtarchitektur. Richard Sennett hat diese anamnetischen Züge, die allein erst eine Stadt menschengemäß, lebens- und liebenswert erscheinen lassen, nachdrücklich unterstrichen[5]. Worin liegt diese anamnetische Maxime, die erst Stadt und Architektur menschengemäß erscheinen läßt, begründet? Eine visionäre Antwort könnte sich etwa an Martin Heidegger orientieren[6]: Architektur gelingt dann, wenn sie sich in ihrem vielfachen Gestaltungswillen als Konkretisierung von vier wesentlichen Bezügen (Heideggers „Geviert") verstehen läßt, in die das menschliche Dasein unweigerlich hineingestellt ist: in den Bezug zu den naturalen Voraussetzungen des menschlichen Lebens, in den Bezug zu den Ordnungskräften der Zeit, in den Bezug zu seiner eigenen Kontingenz und Vergänglichkeit und in den Bezug zum Numinosen. Architektur, die zeitlose Geltung beanspruchen kann, zeichnet sich durch genau diese Bezüge aus. In der Autostadt sind sie – wenn überhaupt – nur in der Weise einer grundsätzlichen Inversion gegeben. Nicht der Mensch steht im Vordergrund, sondern das Automobil. Die Autostadt ist eben eine AutoStadt und keine MenschenStadt – mit anderen Worten: Sie ist eine Stadt für das Auto und keine Stadt für den Menschen. Nun könnte man diese Einsicht für trivial halten, wäre da nicht der unleugbare Umstand, daß das Auto ohne den Menschen gar nicht Auto sein kann und ein unbrauchbares „Zeug" wäre.

Wertefiktion

Bestimmte Werte bringen – so die vom Konzern vorgelegten Deutungen des Inszenierten – das Profil und die Philosophie eines Konzerns zum Ausdruck. Sie sollen das Unternehmen in seinem Innenleben und seiner Außenwirkung prägen: „Qualität, Sicherheit, soziale Kompetenz und Umweltbewußtsein beschreiben die Grundpfeiler im Wertesystem der Volkswagen AG" (38). Für VW nehmen diese vier Werte sogar einen derart starken Stellenwert ein, daß der Konzern behauptet, in der Autostadt präsentiere er „sich seinen Gästen nicht mit seinen Produkten, sondern mit seinen Werten" (36).

Das KonzernForum erweist sich als der Ort, in welchem den Besuchern das Wertequartett vermittelt wird. Thematisiert werden die einzelnen Werte zunächst in vier „Filmattraktionen" (19), deren ästhetische und filmerische Qualität außer Zweifel steht, die jedoch keinen direkten Einblick in das Innenleben des VW-

Konzerns und die dortige Umsetzung geben. Beim Zuschauer setzen die Filme eine hohe Kombinationsleistung voraus, auf die er nicht ohne weiteres vorbereitet ist. Eine Vertiefung der Filmbeiträge erfolgt nicht und die nicht ganz unberechtigte Frage steht im Raum: Was hat das alles mit VW zu tun? Erst im sogenannten AutoLab, einer sich anschließenden „Lern- und Erlebnislandschaft" (44), werden die drei Konzernwerte Qualität, Sicherheit und Umwelt noch einmal anhand konkreter Beispiele aufgegriffen, ohne allerdings inhaltliche Bezüge zu den vorangegangenen Filmen herzustellen. Ähnlich wie in den Filmbeiträgen werden auch hier die Werte recht unvermittelt nebeneinander präsentiert.

Die Problematik der oben angesprochenen Inszenierungen liegt nicht allein in den Werten selbst, sondern vor allem in eventuellen Kollisionen, die zwischen ihnen bereits bestehen oder noch entstehen werden. Wie stehen die vier genannten Werte zueinander in Beziehung und welchen Werten ist bei Konflikten eine Priorität einzuräumen? Wie ist der sogenannte Wertekanon begrifflich verfugt; gibt es überhaupt einen sinnvollen Zusammenhang? Dies scheinen die viel entscheidenderen Fragen zu sein als die nach den konkreten Einzelwerten.

Die VW-Gruppe suggeriert dem Besucher des KonzernForums den Eindruck, als agiere sie mit einem in sich schlüssigen Wertekonzept. Der genauere Blick zeigt jedoch, daß es sich lediglich um eine Aneinanderreihung von Werten handelt, die in der präsentierten Form wenig anstößig ist und daher auf uneingeschränkte Zustimmung hoffen läßt. Zumindest in der Außendarstellung macht der VW-Konzern sich damit zum Träger allgemein zustimmungsfähiger Werte, deren Konkretisierung innerhalb der Inszenierung nicht weiter vertieft wird. Soll es der Phantasie und Kombinationsgabe der Zuschauer überlassen bleiben, wie diese Werte inhaltlich zu konkretisieren, aufeinander und auf das Inszenierte zu beziehen sind? Diese Loslösung der sogenannten Werte von allen Konkretionen macht es zunächst auch außerordentlich schwierig, die Frage zu beantworten, ob es sich um Werte des Konzerns (im Sinn der Firmenpolitik) handelt, um Werte, die das Auto erfüllen soll, oder um Werte, auf die der Kunde eingeschworen wird. Auch das für die Illustration des Werthaften am jeweiligen Wert benutzte, metaphysisch aufgeladene, ja überheizte Vokabular trägt für eine differenzierte inhaltliche Bestimmung kaum etwas bei. Ein Beispiel bietet die Beschreibung des sogenannten Wertes „Qualität":

> „Qualität wird als eine unendliche Suche nach Verbesserung, nach Vervollkommnung und Perfektion gesehen, nicht als einmal erreichter Zustand. Der Wechsel zwischen Chaos und Ordnung ist einer der Wege der Qualität. Dieser Weg führt vom Chaos zur Ordnung und wieder zum Chaos und so weiter" (40).

Ohne auf die Tatsache, daß man mit der angegebenen Terminologie vielleicht eher Kreativität beschreiben könnte und daß das herbeigezogene Vokabular vorwiegend in religiösen und künstlerischen Kontexten beheimatet ist, einzugehen,

bleibt doch festzustellen, daß die aufgeschwollene Wortwahl es dem Besucher schwer macht, das „Tertium comparationis", den Dreh- und Angelpunkt der Vergleichbarkeit, zwischen Inszenierung hier und Automobil da zu finden (wobei weiter gefragt werden kann, ob wirklich nur das Auto oder nicht vielleicht der Konzern oder wer auch immer im Fokus steht). Insgesamt muß man wohl feststellen: Auch wenn die Werte in dargestellter Form scheinbar universale Geltung beanspruchen und mit metaphysischem Vokabular aufwendig ornamentiert werden, so weisen sie sich lediglich durch einen begrenzten Geltungsbereich aus. Sie gelten in vorgefundener Darstellungs- und Deutungsweise nur für die – in ihren Ausmaßen wohl bewußt unterbestimmte – Sphäre des VW-Konzerns. Würden mit ihnen weiterreichende Ansprüche verkörpert, wären sie mit anderen gesellschaftlichen Wertesystemen abzugleichen und in ihrer Konflikthaftigkeit auszutragen. Erst diese Vernetzung mit anderen Werten würde wirklich über die Tragfähigkeit dieser Werte, ihren Realitätsgehalt und ihre visionäre Kraft entscheiden.

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine weitere Beobachtung: Das Viergespann Qualität, Sicherheit, soziale Kompetenz und Umweltbewußtsein bildet keinen wertorientierenden Leitfaden für die gesamte Autostadt. Weder dokumentiert das ZeitHaus, daß die Geschichte des VW-Konzern auf diese vier Werte zusteuert, noch spielen die Werte in den MarkenPavillons eine Rolle. Dadurch, daß die Werte in der Autostadt nicht wieder aufgenommen werden und die einzelnen Marken sie scheinbar nicht als prägende Aushängeschilder erfahren, wirken sie letztlich aufgesetzt. Kontraproduktiv erscheint darüber hinaus, daß gerade der VW-Pavillon durch die geometrischen Grundformen des Würfels und des Kreises ganz andere Werte ins Spiel bringt.

Speziell die Marke Volkswagen soll nämlich stehen „für Zeitlosigkeit, für Demokratie und Perfektion. Die Kugel als Zeichen der Globalität, der Unendlichkeit, der Gleichheit und Gerechtigkeit ist umhüllt von dem Quader als Zeichen der Stabilität, der Klarheit und Präzision" (94).

Wo und wie beispielsweise die politischen Werte Demokratie und Gerechtigkeit in der Marke Volkswagen zum Tragen kommen, bleibt völlig offen. Stattdessen drängt sich dem Besucher, der den roten Faden der Werte spätestens im ersten Ausstellungspavillon verloren hat und in einer ganz anderen Form allenfalls im VW-Pavillon wiederfindet, wo die Leitperspektive der Marke filmisch anhand der Thematik der Selbstvervollkommnung vorgelegt wird, ein anderer Eindruck auf: Der hohe Ansatzpunkt, der mit dem Ausdruck „Wert" gegeben ist, läßt sich nur halten, weil und wenn die genannten Werte uminterpretiert werden. Die Werte Umweltbewußtsein und soziale Kompetenz treten in den Hintergrund, während Qualität und Sicherheit – verbunden mit der Selbstvervollkommnungsmaxime – zu einem einzigen „Wert" sui generis verschmolzen werden: der Raffinesse. Ob es sich bei der Raffinesse (des Designs, der Verarbeitung, der Sicherheitstechnik) aber tatsächlich um einen Wert und nicht vielmehr um

eine Wertefiktion handelt, läßt sich (zumindest im Sinn einer Arbeitshypothese) mit Immanuel Kants Universalisierungsforderung, die in den Formulierungen des sogenannten Kategorischen Imperativs[7] enthalten ist, ermitteln: Was wäre, wenn alle raffiniert handeln würden? Eine Antwort auf diese Frage gibt es nicht, weil Raffinesse eine außerordentlich leere Maxime ist, die erst im Zusammenhang inhaltlich wirklich gefüllter Werte eine Gestalt finden kann, die nach ihrer Werthaftigkeit beurteilt zu werden vermag.

Personalitäts- und Sakralitätsfiktion

Werte dienen letztlich dazu, den Menschen als Person zu seiner vollen Entfaltung zu bringen. In der Autostadt stellt sich natürlich zwangsläufig die Frage: Wo kommt der Mensch vor? Er wird als Besucher und/oder Kunde angesprochen. VW will sich, so das Ziel, dem Kunden öffnen. Die Autostadt verkörpert den Anspruch, die „Hersteller-Kunden-Beziehung in einem neuartigen Dialog" (14) zu vertiefen. Dialog setzt Begegnung und vor allen Dingen Wechselseitigkeit voraus. Ein „Ort der Begegnung" (36) soll das KonzernForum sein. Nur: Wer begegnet wem? Es sind „die Besucher", die einander „begegnen können" (36). Für viele Besucher und womöglich auch Kunden wäre das KonzernForum die erste Begegnung mit dem Volkswagenkonzern. Hier könnte ein Dialog stattfinden. Ein echter Dialog im Sinn einer Face-to-face-Beziehung kommt allerdings nicht ohne weiteres zustande. Die Zweiseitigkeit eines Dialogs scheint gar nicht intendiert zu sein; denn auf jede Möglichkeit einer Wechselseitigkeit wurde verzichtet, weshalb es auch schwer fallen dürfte, die Autostadt als eine Dialogplattform zu verstehen.

Letztlich geht es um eine einseitige Präsentation von „Werten" und Produkten (bzw. von im Grunde genommen produzierten und fingierten Werten) der VW-Gruppe, die Besucher und Kunden in Staunen versetzen soll und kaum eine Möglichkeit schafft, in einen Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern zu treten. Die Besucher und Kunden bleiben in einer durchgehend passiven, rezeptiven Rolle. Vorrangiges Ziel der Autostadt ist es, daß der Mensch dem Produkt und nicht etwa dem Menschen begegnet. Der VW-Konzern tritt kaum in Form von Personen oder durch die Vorstellung interpersonaler Kontexte auf, sondern in Form von Produkten, die es zu kommunizieren gilt. Das Auto ist somit eigentliches Subjekt der Begegnung. (Ein beeindruckendes Beispiel, das diese Diagnose stützen kann, ist das sogenannte KundenCenter, in dem der Kunde wie auf einem Flughafen oder Bahnhof die Ankunft seines Autos erwarten kann – Inszenierung eines automobilen Advents.) Insgesamt nimmt in der Autostadt das Auto personale Züge an. Die Konzerntöchter, so die offiziöse Selbstinterpretation, „zeigen sich in ihren Pavillons mit ihrer individuellen Persönlichkeit" (18).

Daß das Auto und nicht der Mensch als eigentlicher Träger person- und sub-

jektkonstitutiver Eigenschaften angesehen wird, beweist nicht allein die Terminologie der leitenden Interpretationen, sondern auch der „metaphysische Wille" hinter den Inszenierungen. Menschliche Geschichte ist etwa im ZeitHaus nur rudimentär präsent. Bei der Darstellung der Geschichte des VW-Käfers kommt sie als Kontext noch vor; die „Generation Golf" (eine Typenschau der bisherigen Golf-Modelle) hingegen blendet sie aus und operiert ausschließlich selbstreferentiell, so daß sich folgende Interpretation nicht vermeiden läßt: Nicht die Menschen, sondern allein die verschiedenen Golf-Modelle machen Geschichte. Ist aber eine Geschichtsdarstellung, die auf den Menschen als Konstitutivum der Darstellung verzichten zu können meint, überhaupt noch eine Darstellung von Geschichte? Was als Geschichte so vorgestellt wird, kann nur Fiktion bleiben. Die Selbstreferentialität weist sie als Mythos im schlechten Sinn aus.

Die Welt als Karosserie mit religiöser Aura

Es wirkt daher wie ein Feigenblatt, daß das KonzernForum diese Selbstreferentialität aufsprengen möchte, indem es globale Themen auch ins Bewußtsein zu heben versucht, um auf diese Weise Weltverantwortlichkeit oder wenigstens Weltläufigkeit zu demonstrieren. Ein Globenfeld – eingelassen in den Fußboden – soll diese Aufgabe erfüllen:

> „Der Zustand der Erde wird hier mit Daten und Fakten illuminiert. Durch die Bearbeitung der Globen werden weltweite Problemfelder, die normalerweise nur statistisch erfaßt werden, visualisiert und in Relation zueinander gesetzt" (52).

So wichtig die hier aufgegriffenen Fakten auch sind, die Zusammenhänge sind nur schwer auf Anhieb zu entschlüsseln und selbst die Daten sind erst bei genauerem Hinsehen zu erkennen. Wer nicht sensibilisiert ist für die Idee wie auch für die Inhalte des Globenfelds und gleich, ohne zu verweilen, in die anderen Gebäude strebt – was von den meisten Besucher zu erwarten sein dürfte –, der schreitet über die Probleme dieser Welt ganz schnell hinweg und läßt sie damit einfach hinter sich. Eine abstrakte, stählern wirkende Form eines Globus, die auf einem äquatorial angebrachten Lichtband Daten und Fakten im Zusammenhang mit dem Auto nennt (vgl. 53), überwölbt alles und läßt das Globenfeld endgültig zur Marginalie werden. Die weltumspannenden Probleme scheinen angesichts dieser kristallinen Reinheit jenes alles und jeden überragenden, metallisch-sterilen Globus zu verschwinden – ebenso der Mensch: die Welt als Karosserie (und umgekehrt).

Die Feststellung, daß nicht der Mensch, sondern das Automobil als Person und Subjekt in der Autostadt agiert, zwingt uns, die Wirklichkeitsfiktionen der Autostadt auf einer Metaebene zu betrachten, um sie in ihren Ausmaßen wirklich

zu Gesicht zu bekommen. Es finden rund um das Automobil gewaltige symbolische Verschiebungen statt, die wir im Kern zwar schon aus der Autowerbung kennen, die aber im holistischen und selbstreferentiellen Gebilde Autostadt eine noch eindrücklichere Wirkung entfalten. Auf der Ebene der bloßen Phänomenbeschreibung ist davon auszugehen, daß der Mensch sich seine Wirklichkeit immer symbolisch (in Zeichen, wie sie etwa die Sprache darstellt, in spezifischen Zeichencodes, die in kulturelle Kontexte eingebettet sind) erschließt[8].

Diese Symbole sind immer verschiedenen Neu- oder Rekonfigurations-, De- und Rekonstruktionsprozessen sowie Interpretationsleitlinien ausgesetzt. Sie können ihre Bedeutung verändern oder verlieren. Sie können aus bekannten Kontexten verschwinden und in anderen auftauchen. Nicht diese Veränderbarkeit von Symbolen ist das Problem, sondern die Frage, inwieweit verschobene Symbole überhaupt noch der Wirklichkeitserschließung dienen können. Ein augenfälliges Beispiel für diese Art symbolischer Verschiebung ist in der schon beschriebenen Tatsache zu finden, daß das Automobil mit Eigenschaften bedacht wird, die eigentlich unter die Person- und Subjektkategorie fallen und der Rede vom Menschen vorbehalten bleiben sollten. Pikanterweise wird der Mensch aus der Autostadt weggekürzt; eine Kunstinstallation von Nicolas A. Gabinsky (vgl. 54 f.) ist hier entlarvend: Kameras nehmen im KonzernForum Besuchergesichter auf. Diese Gesichter werden via Computer zu einem Idealgesicht verrechnet, das auf einer großen Videowand vorgestellt wird: Das Individuum verschwindet hinter dem Typos, der einzelne wird zur Marke.

Verschiebungen sind auch im Blick auf die Verwendung einer subtilen religiösen bzw. sakralen Symbolik zu beobachten: Im hallenartigen Eingangsbereich des KonzernForums erwartet die Besucher meditative Musik in einer insgesamt gedämpften Atmosphäre. Der symbolbildende Unterschied zwischen dem Heiligen und Profanen wird hier bewußt verwendet, das Auto Schritt für Schritt mit einer sakralen Aura umgeben.

Noch auffälliger ist die Verwendung derartiger Symbole etwa im Lamborghini-Pavillon. Neben einem sehr dumpfen Appell an einen nicht anders als stereotyp zu nennenden „Machismo" – es ist die Rede von einem „Sinnbild kraftstrotzender Männlichkeit" (82) – operiert die Inszenierung einer Lasershow mit Licht- und Nebeleffekten, die bewußt an die Urgewalt eines Schöpfungsmorgens (vgl. 85) oder an die urwüchsige Offenbarungskraft Gottes am Sinai erinnern. Man kann sich zurecht fragen, warum und zu welchem Zweck derartige Verschiebungen vorgenommen werden – ein Vorgang, der etwa in der Werbung immer häufiger zu beobachten ist[9].

Eine grundlegende Antwort wird lauten: Durch diese Verschiebungen werden Bedeutungsinnovationen möglich, so daß das vorgestellte oder beworbene Produkt sein Waresein transzendieren und in anthropologische Basiskontexte (Personsein, Religion) hineindrängen kann, um sich selbst als grundlegend zu

geben. Doch solche Transzendierungsversuche sind immer verdächtig, weil die Dignität eines Produkts eben nur darin bestehen kann, als Produkt eine bestimmte Dienlichkeit zu haben und diese zu erfüllen. Jede darüber hinausgehende Aneignung von Bedeutung kann als Anmaßung betrachtet werden, die wiederum nur durch Fiktion gedeckt wird. Symbolische Verschiebungen können Fabelwelten konstruieren, die keine wirklichkeitserschließende Kraft besitzen und sich daher nicht bewähren: die Autostadt als fabulierendes Auto-Disneyland?

Zukunft und Nachhaltigkeit – ein Ausblick

Bleibt abschließend zu fragen, welchen Beitrag die Autostadt für eine zukunftsfähige Gesellschaftsgestaltung zu leisten vermag. Wie die Diagnose gezeigt hat, bleiben Visionen, die wirklich visionären Charakter haben, in der Autostadt weitestgehend aus. Zweifellos werden neueste Modellversionen mit den entsprechenden Technologien in den einzelnen Pavillons gezeigt, doch erscheint es fragwürdig, ob dort ausgestellte, zumeist kraftstrotzend und vielzylindrig motorisierte Modelle wirklich „die" Zukunft des Automobils sind oder schlicht und einfach Exoten bleiben. Mit welcher Zukunftsstrategie wird der Besucher der Autostadt also konfrontiert? Wird das Automobil in seiner jetzigen Konzeption das 21. Jahrhundert wirklich ähnlich bestimmen wie das 20.? Sicherlich nicht. Wer in der Autostadt nach intelligenten, zukunftsfähigen Verkehrskonzepten sucht, die auch andere Verkehrsträger systematisch einbinden, wird enttäuscht. Die Autostadt dokumentiert lediglich die Geschichte des Automobils bis in die Gegenwart hinein, versäumt es aber, wegweisende Zukunftsperspektiven aufzuwerfen und selbstkritisch zur Diskussion zu stellen.

So wichtig und berechtigt KonzernForum, ZeitHaus, KundenCenter und die MarkenPavillons auch sein mögen, um die Konzernphilosophie darlegen zu können, ein – wie wir es nennen würden – ZukunftsHaus fehlt. Gerade hierin läge doch eine Chance für den VW-Konzern, sich bei allen Erfolgen als eine Unternehmensgruppe auszuweisen, die sich der Zukunft nachhaltig stellt. In solch einem ZukunftsHaus, das sich ohne Schwierigkeiten als eine Art „AusBlick" in das architektonische Ensemble der Autostadt einfügen ließe, könnten intelligente Verkehrskonzepte dargelegt, andere technologisch bereits in der Entwicklung befindliche Antriebsarten vorgestellt und um Überlegungen bereichert werden, wie möglichst vielen Menschen ihrem Bedürfnis nach Mobilität Rechnung getragen werden kann. Vor diesem Hintergrund bietet die Autostadt aus sozialethischer Sicht ein Potential, das bei weitem nicht genutzt wird.

Voraussetzung für den Entwurf tragfähiger und weitreichender visionärer Konzepte ist auf jeden Fall der Verzicht auf hyperbolische Fiktionen. Der Besucher sollte nie im unklaren über die Absichten der Inszenierungen gelassen werden.

Vor allem sollte er das Recht behalten dürfen, sich via Interpretation selbst einen Reim auf das Inszenierte zu machen, es mit seinen eigenen Erfahrungswirklichkeiten abzugleichen bzw. in sie zu integrieren und zu den (hoffentlich in plausibler Form vorgeführten) Werten Stellung zu nehmen. Dazu wird es nötig sein, den Menschen als Erstadressaten und Bezugspunkt aller Fragen, die um Technik und Mobilität kreisen, in den Mittelpunkt zu stellen.

Was der Bezug zum Menschen, was Freiheit und Verantwortung im Spannungsfeld von Personalität und Globalität bedeuten und welchen Beitrag jeder einzelne dazu leisten kann, damit die Spannungspole ausreichend zur Geltung kommen, diese Fragen stellen die wohl größten ethischen Herausforderungen unserer Zeit dar. Der einzelne, ob als er Selbst, als Nächster, Anderer oder Fernster ist dabei in seiner Ganzheitlichkeit in den Blick zu nehmen. Eine vereinseitigende, assoziative Zuordnung der Begriffe „Technik" und „Geist" zum „Papa", „Service" und „Seele" zur „Mama" und „Spaß" und „Körper" zum „Kind" (154) etwa, wie sie durch die drei Farben des Corporate Designs blau, orange und grün (ebd.) verstärkt werden sollen, dürften einer ganzheitlichen Sichtweise der menschlichen Person eher abträglich sein, um von der Aufgesetztheit und Leere dieser Zuordnungskonstruktion und ihrer metaphysischen Aufgeschwollenheit gar nicht zu reden.

Allein schon die Bezeichnung Autostadt zeigte überdeutlich, daß es dem Konzern einzig und allein um das Auto geht. Wie die Zukunft des Autos aussehen wird, muß an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Doch dürfte schon jetzt außer Zweifel stehen, daß das Auto in heutiger Form auf Dauer keine Zukunft haben wird und daß sich unser Anspruch hierzulande, Auto fahren zu wollen, nicht für alle Erdenbürger gleichermaßen realisieren läßt. Die Rede vom „Verkehrsinfarkt", der wachsenden „Verkehrsdichte" und dem „Mobilitätsstau" signalisiert deutlich, daß zukunftsfähige Konzepte entwickelt werden müssen, die so umfassend sind, daß sie sich nicht mehr allein auf das Automobil kaprizieren können. Ob sich die Automobilhersteller auch zukünftig weiterhin als reine Autokonzerne präsentieren können, steht sicherlich zur Disposition. Die Frage des Autos wird sich zunehmend in der Mobilitätsfrage zuspitzen. Letztere dürfte sich als die eigentliche Zukunftsfrage erweisen. Letztlich ist es ja nicht nur der Mensch, der mobil sein will, auch Güter, Produkte und Daten warten auf ihren Transport. Die effiziente Gestaltung von Mobilität in ihrer Vieldimensioniertheit wäre es, die einen Mobilitätskonzern auszeichnet. Für solch einen Konzern würde die Vernetzung aller Mobilitätsmittel eine unverzichtbare Voraussetzung darstellen.

Angedeutete Zukunftsszenarien ließen sich in dem oben vorgeschlagenen ZukunftsHaus auch nach außen kommunizieren. Nach außen läßt sich allerdings nur das – will es überhaupt glaubhaft sein – transferieren, was intern gelebt und durchdacht wird. Daß sich ein Konzern in zukunftsweisender Form umbauen läßt, zeigt das Beispiel des Shell-Konzerns, der vor Jahrzehnten bereits damit

begonnen hat, sich von einem reinen Mineralölkonzern in einen Energiekonzern umzuwandeln und dies mittlerweile auch nach außen kommuniziert.

Zukunftsfragen werden derzeit unter dem Leitmotiv Nachhaltigkeit diskutiert. Dem Nachhaltigkeitskonzept liegt die Einsicht zugrunde, daß die ökonomische, soziale und ökologische Entwicklung nicht voneinander abgekoppelt und schon gar nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Innerhalb kurzer Zeit ist Nachhaltigkeit zu einer Art „Weltformel" geworden, die sich nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche Akteure, insbesondere multinational agierende Unternehmen in ihr Stammbuch geschrieben haben. Diese Akteure haben erkannt, daß sich tragfähige Antworten auf die für das 21. Jahrhundert an Brisanz gewinnende ökologische Frage nur finden lassen, wenn wirtschaftliche und soziale Komponenten in Einklang gebracht werden. Hier wäre ohne Schwierigkeit jener Ort zu suchen, an dem Werte in einer plausiblen Weise formuliert und konkretisiert werden können – Werte, die sich ein Konzern zueigen machen muß, wenn er weiterhin mit dem Anspruch auf ein umfassendes Wertekonzept auftreten will.

Soll Nachhaltigkeit auch im Verkehrswesen zum Synonym für zukunftsgerechten Fortschritt werden, sind intelligente Verkehrskonzepte zu entwickeln, die dem Individualverkehr, der durch das Automobil einseitig forciert worden ist, seine Grenzen aufzeigen. Solange allerdings – wie dies der Audi-Pavillon der Autostadt in bedauerlicher Inkonsequenz tut – der Blick vom 3-Zylinder weg auf den 8-, 12- oder sogar 16-Zylinder gelenkt wird und damit sicherlich zukunftsweisendere Motoren, wie eben der 3-Zylinder, bewußt in den Schatten gestellt werden, scheint sich das Wort Nachhaltigkeit wohl noch nicht in den Köpfen der Konzernlenker und Gestalter der Autostadt festgesetzt zu haben.

ANMERKUNGEN

[1] Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Publikation EinBlick: Eine Führung durch die Autostadt, hg. v. Autostadt GmbH (Wolfsburg 2001).

[2] Vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstellung, § 24 f.

[3] Vgl. N. Goodman, Weisen der Welterzeugung (Frankfurt ^{3}1995) 20-37, 114-117, 134-170.

[4] Weiterführend muß auch gefragt werden, ob an die verschiedenen Inszenierungen der Autostadt nicht auch mit medienethischen Kategorien insofern herangegangen werden müßte, als es sich auch um einen großangelegten Kommunikations- und Informationsvorgang handelt, der den medienethischen Bewertungskategorien „Wahrheit" und „Lüge" unterliegt. Vgl. zu diesen Kategorien weiterführend E. Schockenhoff, Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft u. die Ethik der Wahrheit (Freiburg 2000) bes. 326-352.

[5] Vgl. R. Sennett, Fleisch u. Stein: Der Körper u. die Stadt in der westlichen Zivilisation (Berlin 1995) 464.

[6] Vgl. dazu M. Heidegger, Bauen Wohnen Denken, in: ders., Vorträge u. Aufsätze (Pfullingen ^{2}1957) 145-162, 149 f.

[7] Vgl. I. Kant, GMS A 421; zur weiteren Diskussion um das Verallgemeinerungsprinzip u. Generalisierungspostulat vgl. F. v. Kutschera, Grundlagen der Ethik (Berlin ^{2}1999) 34-41, ferner speziell zu Kant ebd. 325-335.

[8] Vgl. dazu grundsätzlich E. Cassirer, An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Culture (1944) (New Haven 1992) 23-26.

[9] Vgl. dazu weiterführend M. J. Fritsch, Medienreligiosität als Aufgabe der Theologie. Zur religiösen Dimension des Fernsehens, in: Den Glauben verantworten. Bleibende u. neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende, (FS H. Petri, Paderborn 2000) 143-152.

André Habisch

Familiengerechte Gesellschaftsordnung

Im November 2001 jährte sich zum 20. Mal das Erscheinen der Enzyklika „Familiaris Consortio" Papst Johannes Pauls II. Wie keiner seiner Vorgänger hat der gegenwärtige Papst Ehe und Familie explizit zum Gegenstand nicht nur katechetischer oder pastoraltheologischer Lehrschreiben, sondern auch der Sozialverkündigung seines Pontifikats gemacht. Wie stellt sich das familienpolitische und familienwissenschaftliche Engagement der Kirche in seinen verschiedenen Formen 20 Jahre nach dem Erscheinen von Familiaris Consortio dar?

Auffällig sind hier nicht unbeträchtliche Unterschiede in der Akzentsetzung. So hat etwa in den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas nach der Wende das Bewußtsein der gesellschaftspolitischen Bedeutung der Thematik zu einer Reihe von Neugründungen auch im universitären Umfeld geführt. In West- und Südeuropa sowie in den USA gehören Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft wie etwa das „Center for Work and Family" am Boston College zu den anerkanntesten familienwissenschaftlichen Forschungsstätten. Von ihnen gehen vielfältige Impulse für die gesellschaftliche Praxis aus, und so tragen sie ganz wesentlich zum sozialethischen und politischen Profil der Kirche in der jeweiligen Gesellschaft bei.

Angesichts dessen ist es auffällig, daß sich die Sozialethik im deutschsprachigen Raum der Thematik bisher kaum in vergleichbarer Weise angenommen hat. Zwar haben eine ganze Reihe von Sozialethikern in Artikeln und Monographien immer wieder einmal einzelne Aspekte von Ehe und Familie beleuchtet. Im Zentralkomitee der Katholiken ist es ein Arbeitskreis, bei der Deutschen Bischofskonferenz eine Kommission, die sich unter anderem mit familienpolitischen Fragestellungen beschäftigen. Der Familienbund der Deutschen Katholiken, kirchliche Akademien oder auch die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach haben sie zum Gegenstand eigener Veranstaltungen gemacht – wobei im internationalen Vergleich eine gewisse Konzentration auf sozialpolitische Fragestellungen auffällig ist. Die systematische familienwissenschaftliche Forschung ist dagegen zu kirchennahen Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlern (Franz-Xaver Kaufmann, Heinz Lampert, Max Wingen und andere) abgewandert. Letztere sind zudem in den vergangenen Jahren aus der aktiven Lehrtätigkeit herausgewachsen und weitgehend ohne Nachfolger geblieben.

Unter den Habilitationsschriften im Fach Sozialethik/Christliche Gesellschaftswissenschaften muß man dagegen vor 1998 bis ins Jahr 1960 zurückgehen,

um familienpolitisch fündig zu werden[1]. Daß die Gründung eines Forschungsinstituts zu Fragen von Ehe und Familie an der Katholischen Universität Eichstätt durch die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 1997 trotz umfangreicher Vorarbeiten zunächst gescheitert ist, läßt sich also jenseits der seinerzeit genannten finanziellen Probleme durchaus auch im Zusammenhang mit längerfristigen Entwicklungen im deutschen Katholizismus verstehen.

An deren Zustandekommen wirken sicherlich verschiedene Faktoren zusammen. Zunächst wird die Thematik hierzulande stärker als anderswo durch sehr grundsätzliche Kontroversen um den richtigen Begriff von Ehe und Familie überlagert. „Was verstehen Sie überhaupt unter Familie?" – diese häufig in ideologiekritischer Absicht gestellte Frage mündet dann schnell in die unausgesprochene Annahme, mit der Pluralisierung der Lebensformen in den letzten Dekaden habe Ehe und Familie als Institution wie als dominanter Lebensentwurf seine identitätsstiftende, orientierende und unterscheidende Kraft verloren. Hinzu kommt innerkirchlich die (verständliche) Dominanz des pastoralen Blickes. Ehe und Familie als Gegenstandsbereich weckt dann eher familienkatechetische und moraltheologische Assoziationen; der Streit etwa um bestimmte Aspekte des christlichen Familienethos ist in Deutschland zwischen Humanae Vitae und Königsteiner Erklärung bekanntlich mit besonderer Heftigkeit geführt worden. Dies hat mitunter den Blick für die enorme Sprengkraft verstellt, die der Thematik in gesellschaftspolitischer Hinsicht eignet – und zwar übergreifend über alle Familienformen.

Familie als Leerstelle in den Gesellschaftswissenschaften des 20. Jahrhunderts

Doch jenseits innerkirchlicher Diskussionslagen liegt die eher zurückhaltende Behandlung des Forschungsthemas Ehe und Familie auch in einem Grundtenor der beherrschenden Gesellschaftstheorien und sozialwissenschaftlichen Entwürfe des 20. Jahrhunderts begründet. Denn diesen erschien die Entwicklung sowohl der tragenden Institutionen der modernen Gesellschaft (Wettbewerbsmärkte, wohlfahrtsstaatliche Absicherung, Bildungsinstitutionen) als auch der korrespondierenden Werthaltungen (Individualisierung, Wertepluralismus) die Familie durchgängig zu entwerten, um nicht zu sagen: vollständig zu ersetzen.

Dies galt nicht nur für die zum Teil kämpferisch antifamiliale linke Gesellschaftskritik der 60er und 70er Jahre, sondern auch für strukturalistische und funktionalistische Theorieentwürfe, die die Diskussionslagen fächerübergreifend und nachhaltig beeinflußt haben. So kann es als symptomatisch gelten, daß etwa in Niklas Luhmanns Spätwerk „Die Gesellschaft der Gesellschaft" (1997) von Familie fast ausschließlich im Zusammenhang mit Funktionsverlust die Rede ist[2]. Ähnliches gilt auch für Hauptwerke der sozialphilosophischen Diskussion des

20. Jahrhunderts[3]. Was also in der Studentenrevolte zum expliziten Handlungsimperativ wurde – nämlich die Befreiung aus familiären Zwängen zur autonomen Selbstverwirklichung als moderner Lebensform – das bestimmte untergründig weit darüber hinaus die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Institution Familie durch die Wissenschaften: Familie und moderne Gesellschaft, Familie und moderne Lebensformen erschienen als prinzipielle Gegensätze. Die unaufhaltsame Durchsetzung des Letzteren schien zwangsläufig auf die Schwächung des Ersteren hinauszulaufen.

Der Gegensatz zwischen Familie und moderner Entwicklung durchlief denn auch als Grundmotiv verschiedene sozialwissenschaftliche Themen und Forschungsbereiche. Im Bereich der Erziehungs- und anderen Humanwissenschaften rückten die engen und bevormundenden Bindungen in der Familie, die damit verbundenen Rollenschemata zwischen Mann und Frau, zwischen Kindern und Erwachsenen als Hindernisse auf dem Weg zu einer freieren, mündigen und offenen Gesellschaft in den Blick. Sie erschienen als Ursprungsort vielfältiger reaktionärer Vorurteile – gegen Fremde und Ausländer, gegen gewachsene Bildungsansprüche von Frauen, gegen emanzipatorische Kräfte in der Gesellschaft, gegen stärkere sexuelle Selbstbestimmung. Auf der (mikrosozialen) Ebene individueller Lebensgestaltung wurden starke Bindungen in Familie und Verwandtschaft als unmodern wahrgenommen – scheinen sie doch eher ein Hindernis auf dem Weg zu einer durch frei gewählte und schwache Bindungen konstituierten modernen Existenz zu sein.

Im Bereich der Politikwissenschaften und soziologischen Gesellschaftstheorie (makrosoziale Theoriebildungen) läßt sich der gleiche Antagonismus unter anderen Vorzeichen nachweisen. So standen dort konzeptionell *exklusive* familieninterne Solidarnetzwerke (bei prinzipiellem Mißtrauen gegen Fremde)[4] einerseits *inklusiven* Systemen mit streng sachorientierten Qualifikationskriterien (Leistungsprinzip im Bereich von Wettbewerbsmärkten, objektives Bedürftigkeitsprinzip im Bereich wohlfahrtstaatlicher Systeme) andererseits gegenüber. Es erschien dann gerade als entscheidende Errungenschaft entwickelter Gesellschaften, daß sie formale Rechtsansprüche an die Stelle von Klientelismus und persönlichen Abhängigkeiten setzten und damit die Bedeutung der Familie in jeder Beziehung zurückdrängten.

Im Bereich der Wirtschaftswissenschaft schließlich stand Familie für wenig ausdifferenzierte Klein- und Mittelbetriebe, für Eigenproduktion insgesamt. Demgegenüber waren genuin moderne Wirtschaftsformen durch tiefe Arbeitsteilung gekennzeichnet, die am stärksten in funktional organisierten, technologisch ausgereiften und hochproduktiven Großbetrieben verwirklicht ist. Für die Erziehungsarbeit, die innerhalb der Familien geleistet wird, hatte die an industriellen Produktionsprozessen orientierte Wirtschaftswissenschaft denn auch charakteristischerweise lange überhaupt keinen Begriff – die Familie kam ledig-

lich als konsumtive Größe in den Blick, die selbst keinen produktiven Beitrag zum Sozialprodukt zu erbringen schien[5].

Das Grundproblem: Gegensatz von Modernisierungskonzepten und Familie

Das Gegensatzdenken, das sich quer durch die genannten wissenschaftlichen Disziplinen zieht, ordnete die Familie jeweils dem Bereich vormodern beschränkter Rückständigkeit zu. Ethisch motivierte progressive Sozialreform lief dann jeweils auf die Befreiung bzw. Zurückdrängung der Institution Familie hinaus. Familie blieb eine Leerstelle in den handlungsleitenden Modernisierungskonzepten des 20. Jahrhunderts.

Dieses Gegensatzdenken wurde auf dialektische Weise noch stabilisiert durch Wissenschaftler, die, sozusagen auf der anderen Seite derselben gedanklichen Schneise stehend, moderne Entwicklungen gerade aufgrund ihrer destruktiven Rückwirkungen auf Familien sehr grundsätzlich kritisierten. Auch die antimoderne Zeitkritik mit sozialromantischer Grundströmung hat (vor allem im frühen 20. Jahrhundert) die Diskussionslagen geprägt. Sie geht letztlich ebenso von einem konzeptionellen Gegensatz von Familie und moderner Gesellschaft aus; nur kritisiert sie eben die Moderne im Interesse der Familie. Das Gegensatzdenken findet sich in der liberalen Sozialstaatskritik, die in der Tradition Wilhelm von Humboldts die Verdrängung innerfamilialer Solidarität durch die entstehenden sozialen Sicherungssysteme kritisiert; doch der Gegensatz prägt auch die Sichtweise der Kritiker von Markt und Wettbewerb, die die moderne Wirtschaftsdynamik als solche für den Niedergang der Familie verantwortlich machen[6]. Und selbst Franz-Xaver Kaufmanns vielzitiertes Wort von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit" der modernen Gesellschaft gegenüber der Familie atmet – zumindest bei vielen Rezipienten – noch etwas vom Flair des Gegensatzdenkens.

Das Kernproblem des Gegensatzdenkens liegt aber darin, daß es je nach Position des Betrachters entweder der Hilflosigkeit einer abstrakten Zeitkritik oder aber einem inhumanen Fortschrittspathos verfällt. Die antimoderne Zeitkritik verkennt, daß auch das Zusammenleben innerhalb der Familie in den vergangenen Jahrzehnten erheblichen Wandlungen unterlegen ist. Dies betrifft sowohl das Verhältnis der Geschlechter als auch der Generationen untereinander. Wer die Familie als sicheres Bollwerk gegen Individualismus und Anonymität der Gesellschaft feiert, verkennt, daß die Familie in der Moderne untrennbar mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt verwachsen ist[7].

Umgekehrt identifiziert ein familienloses Modernisierungskonzept – meist unausgesprochen – bestimmte tradierte Kommunikationsformen und Rollenmuster mit dem „Prinzip Familie" überhaupt. Es verkennt, daß der Funktionsverlust der Familie in vielen gesellschaftlichen Bereichen einer Intensivierung ihrer indivi-

duellen und gesellschaftlichen Kernfunktionen entspricht. Die Ansprüche, die Menschen heute an gelungene Partnerschaft und Familie im Bereich personaler Auseinandersetzung und Begegnung, wechselseitiger Stütze und auch Zuwendung zu Kindern verbinden, übersteigen die entsprechenden Ansprüche vergangener Generationen um ein Vielfaches. Die Funktionen, die eine von anderen Bezügen entlastete Familie heute erfüllt, sind für Individuum und Gesellschaft im Kontext hochindividualisierter Gesellschaften womöglich wichtiger als im Kontext der hochintegrierten vormodernen Vergesellschaftungsformen[8].

Daß und inwiefern also eine im Zug der Modernisierung ihrerseits veränderte Familie integrales Element nachhaltig-moderner Lebensformen und Gesellschaftsstrukturen sein kann; daß familienbewußte Gesellschaftspolitik sogar selbst das progressive Reformprojekt einer besseren Modernisierungspraxis sein könnte – das bleibt in der Architektur des Gegensatzdenkens verborgen. Gerade deshalb bezeichnet es eine Kernaufgabe sozialethischer Begriffsarbeit, Ansätzen zur Überwindung des Gegensatzdenkens nachzuspüren. Im Durchgang durch neuere Entwicklungen in den oben bereits genannten Fachdisziplinen ergeben sich in der Tat handfeste Anhaltspunkte dafür.

Familie als Kernelement sozial nachhaltiger Modernisierung

Parallel zum skizzierten Gegensatzdenken zeichnen sich in vielen neueren wissenschaftlichen Begriffsbildungen Anknüpfungspunkte für ein Konzept von Familie als integralem Bestandteil eines sozial nachhaltigen Modernisierungsprozesses ab. Solche Neuorientierung fällt nicht vom Himmel. Sie stellt vielmehr einen Reflex auf Fehlentwicklungen dar, die sich prinzipiell als Konsequenzen eines überholten, familienfernen Modernisierungskonzeptes begreifen lassen.

Im Bereich der Wirtschaftswissenschaft wird man hier auf den Erfolg des von den Nobelpreisträgern Theodore Schultz und Gary S. Becker entwickelten Humanvermögensgedankens und der korrespondierenden Theoriebildungen der Familienökonomik verweisen können. Diese in ihrer Aussageabsicht häufig mißverstandene Begriffsbildung ist nicht zuletzt bewußtseinsbildend dafür geworden, daß in Familien enorme Investitionsprozesse ablaufen – und daß ein in der Wirtschaftswissenschaft vorherrschendes Modell von der Familie als unproduktive Konsumeinheit mithin eine stark verfälschende Vereinfachung darstellt. In der deutschsprachigen Diskussion ist dieser familienökonomische Denkansatz erstmals aufgenommen worden im Familienbericht der Bundesregierung von 1994, der Familienpolitik systematisch vom Gedanken der „Zukunft des Humanvermögens" her zu begründen versucht hat. In Zeiten globalisierter Finanzmärkte und sich angleichender Standortfaktoren im Bereich der physischen Infrastruktur wird die Frage der Verfügbarkeit gut ausgebildeter Arbeitskräfte zum entschei-

denden Wettbewerbsfaktor einer Volkswirtschaft – die volkswirtschaftlichen Leistungen von Familien werden also immer wichtiger.

Solche eher konzeptionellen Überlegungen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten mehr und mehr umgesetzt in operative Strategien von (insbesondere großen) Unternehmen, die Maßnahmen zur Verbesserung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf (Work-Life-Balance) als festen Bestandteil ihrer Unternehmenskultur verstehen[9]. Doch hier geht es nicht nur um mikroökonomische Vereinbarkeitsstrategien. Längst hat die ökonomische Entwicklungstheorie die Schlüsselbedeutung der in Familien erbrachten Leistungen und grundgelegten Dispositionen auch für eine nachhaltige gesamtwirtschaftliche Entwicklung erkannt. So sieht eine im Mai 2001 von der Organisation für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) vorgelegte Publikation das „Wohlbefinden der Nationen" (The Well-being of Nations) – der Titel ist in einer bewußten Anspielung auf das grundlegende Werk von Adam Smith „Der Wohlstand der Nationen" (The Wealth of Nations) gewählt – primär in ihrer Ausstattung mit Human- und Sozialvermögen begründet. Hinter einem solchen teilwissenschaftlichen Perspektivenwechsel zeigen sich sozialethisch hochinteressante Anknüpfungsmöglichkeiten für die Überwindung eines dualistischen Gegensatzdenkens, das die Entwicklung eines modernefähigen Familienkonzeptes lange Zeit blockiert hat.

In der erwähnten Studie fällt auch ein wichtiges Stichwort aus dem zweiten oben genannten Wissenschaftsbereich, der neueren Politikwissenschaft: der Begriff des „Sozialvermögens"[10]. Das Spezifikum moderner Demokratie wird am Beginn des 21. Jahrhunderts in der internationalen Fachdiskussion weniger an formal-prozeduralen Fragen wie etwa der bloßen Aggregation individueller Präferenzen (Herrschaft der Mehrheit) festgemacht. Vielmehr rückt insbesondere angeregt durch die grundlegenden Arbeiten von Robert Putnam die Bedeutung sozialer Netzwerke und Kooperationsnormen im Bereich der Bürgergesellschaft für die Nachhaltigkeit demokratischer Entwicklung in den Vordergrund. Auch hier ergeben sich wichtige Bezüge zur Funktion von Familien. Denn – auch wenn dies bisher explizit nur am Rand formuliert worden ist – wesentliche Grundlagen des gesellschaftlichen Sozialvermögens[11] werden in Familien gelegt, sei dies dadurch, daß Partizipationsbereitschaft und -fähigkeit der nachwachsenden Generation hier vermittelt wird, sei dies durch das Engagement von Familien selbst, die nach empirischen Untersuchungen wichtige Multiplikatoren bürgerschaftlichen Engagements sind. In Familien und um Familien herum wachsen jene sozialen Netzwerke, die das Rückgrat einer aktiven Bürgergesellschaft und damit auch einer stabilen Demokratie darstellen.

Zunehmend neue Perspektiven ergaben sich in den vergangenen Jahren schließlich auch im Bereich der Erziehungswissenschaften. Hier wird deutlich, daß die Leistungsfähigkeit von Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen letztlich auf je-

ner „Kompetenz-Kompetenz" beruht, die ganz wesentlich auch in Familien grundgelegt wird. In diesem Zusammenhang sei nur auf die jüngst in die Diskussion geratene Studie Pisa 2000 hingewiesen. Sie bescheinigt dem deutschen Schulsystem besonders schlechte Leistungen ausgerechnet dort, wo es um die Integration sozial schwacher Bevölkerungsschichten in mittlere und höhere Bildungsabschlüsse geht. Doch begleitende Befragungen der OECD zeigten gravierende Defizite auch im Bereich der Elternhäuser. Nur etwas mehr als 40 Prozent der deutschen Eltern reden danach regelmäßig mit ihren Kindern über die schulischen Leistungen (Niederlande 60 Prozent, Italien über 80 Prozent). Über regelmäßige persönliche Gespräche wußten nur 41,2 Prozent der 15jährigen Deutschen zu berichten (Niederlande 69,5 Prozent, Italien 86 Prozent). Vieles spricht also dafür, daß hier Defizite letztlich schon in den Familien grundgelegt sind. James Hackman, Bildungsökonom und Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften hat angesichts empirischer Befunde nachdrücklich dafür plädiert, bildungspolitisch bereits bei der Familie anzusetzen – ein Plädoyer, das durch die Pisa-Studie eindrucksvoll bestätigt wird.

Schon dieser notwendigerweise kursorische Durchgang macht deutlich: Von Fachwissenschaftlern aus ganz unterschiedlichen human- und sozialwissenschaftlichen Forschungsbereichen kommen neue Ergebnisse und Perspektiven, die die Bedeutung von Ehe und Familie für Stabilität und Entwicklungsfähigkeit – und in diesem Sinn für die soziale Nachhaltigkeit – moderner Gesellschaften herausarbeiten. Die wachsende Aufmerksamkeit für die Thematik in Politik, Wirtschaft und Öffentlichkeit ist also keineswegs nur eine Reaktion auf demographische Pressionen, sondern in diesem Sinn durch ein breites Spektrum von interdisziplinären Forschungsergebnissen vorbereitet.

Familienpolitik als Gegenstand bürgerschaftlichen Engagements in Familiaris Consortio

Angesichts dieser fachwissenschaftlichen Schwerpunktverschiebungen, die sich vor 20 Jahren noch nicht einmal andeuteten, eignet vielen Passagen von Familiaris Consortio aus der Rückschau geradezu prophetische Qualität. Aus der sozialethischen Neuakzentuierung von Ehe und Familie – seinerzeit vielfach als Indiz für den angeblichen Strukturkonservativismus eines polnischen Papstes kritisiert – spricht aus heutiger Sicht eher eine Hellsichtigkeit für die veränderten Problemlagen und Herausforderungen hochindividualisierter und -professionalisierter Gesellschaften an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Die Reduktion dieses Impulses auf pronatalistische und sexualethische Inhalte in den Medien aber auch in Teilen der theologischen Rezeption brachte und bringt sich um zentrale Potentiale einer um ihre zukunftsorientierende Relevanz wissenden christlichen Sozialethik.

Dies soll abschließend am Beispiel des familienpolitischen Leitkonzepts von Familiaris Consortio aufgezeigt werden. Dort skizziert die Enzyklika gelingendes familiales Leben in prinzipieller Offenheit auf sein gesellschaftliches Umfeld (42 ff.)[12]. Familie kann nicht in autistischer Selbstbeschränkung als reine Konsumeinheit oder auch als exklusive Solidareinheit unter prinzipiellem Mißtrauen gegen Fremde gelingen. Sie steht vielmehr unter modernen Bedingungen in wechselseitigem Austausch mit gesellschaftlichen Institutionen, von denen sie abhängig, für deren Funktionsfähigkeit sie aber auch verantwortlich ist. In diesem Zusammenhang heißt es:

„Der gesellschaftliche Auftrag der Familie soll sich auch in Formen *politischen Handelns* äußern. In diesem Sinne sollen die Familien sich dessen immer mehr bewußt werden, daß in erster Linie sie selbst im Bereich der sogenannten ‚Familienpolitik' die Initiative ergreifen müssen; sie sollen die Verantwortung für die Veränderung der Gesellschaft übernehmen. Sonst werden die Familien die ersten Opfer jener Übel sein, die sie vorher nur gleichgültig betrachtet haben" (44).

Die Enzyklika leistet an dieser Stelle ein Doppeltes: Zunächst reflektiert sie kirchliches Familienengagement als *politische* Aufgabe, als Veränderung der Gesellschaft. Es geht also nicht nur um Familienpastoral oder -paränese. Ehe und Familie erscheinen vielmehr als Herausforderung an die Gestaltung des gesellschaftlichen Institutionensystems – mithin als Thema der Christlichen Sozialethik im engeren Sinn.

Darüber hinaus ist aber auch ein bestimmter Modus der Umsetzung familienpolitischer Impulse angedeutet. Familienpolitik ist hier nicht – wie so häufig in der deutschen Diskussion – primär als Teilbereich der Sozialpolitik begriffen, sondern als Aufgabe umfassender Gesellschaftsgestaltung. Nicht der Staat, nicht die Verantwortlichen – zum Beispiel Politiker und Bürokraten als technokratische Spezialisten – sind hier zum Handeln aufgerufen, sondern ganz allgemein die Familien selber. Sie selbst sollen Verantwortung für die (Um-)Gestaltung der Gesellschaft übernehmen. Im Text lassen sich mithin deutliche Bezüge zur gegenwärtigen Diskussion um eine aktive Bürgergesellschaft und bürgerschaftliches Engagement herstellen. Daß dieses im Bereich der Gesellschaftspolitik eine besondere Rolle spielt, beweist die bereits oben skizzierte Diskussion um Sozialvermögen und die immense Bedeutung von Solidarnetzwerken für die Lebenssituation von Familien. Denn nicht primär formale Rechtsansprüche, sondern funktionsfähige Netzwerkstrukturen erweisen sich als Schlüsselfaktor für Menschen in Krisensituationen (zum Beispiel junge Frauen mit ungewollter Schwangerschaft) wie auch für Familien ganz allgemein. Die Herstellung solcher niederschwelligen Hilfsangebote unterhalb der Eintrittsschwelle staatlicher Sozialsysteme kann als eine zeitgemäße Herausforderung karitativer Arbeit gelten[13].

Neben der karitativen Arbeit gewinnt die kommunale und regionale Politikebene familienpolitisch zunehmend an Bedeutung. Denn vor Ort – und nicht nur in der Landes- oder Bundeshauptstadt – werden zentrale Rahmenbedingungen für Familien festgelegt. Verantwortungsträger aus ganz unterschiedlichen Bereichen – in Jugend- und Bildungseinrichtungen ebenso wie in Wirtschaft, Stadtplanung, Verwaltung usw. – sind hier gefordert, wenn in der Querschnittsaufgabe Familienpolitik wirklich etwas vorankommen soll. Eine Art lokaler Agenda-Prozeß für Familien, der sich speziell der sozialen Dimension nachhaltiger Lebensformen und Wirtschaftsstrukturen widmet, wäre diesbezüglich gefordert. Genau hier setzt das Projekt kommunaler Familien-Tische an: In einem zweijährigen professionell moderierten Prozeß werden relevante Verantwortungsträger an einen Tisch geholt, um gemäß den örtlichen Gegebenheiten und Notwendigkeiten konkrete Projekte zur Verbesserung der Lebensbedingungen von Familien zu identifizieren und ansatzweise gemeinsam umzusetzen[14]. Der Begleitung durch die regionalen Medien kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, um auch auf diesem Weg für die Bedeutung der Schaffung besserer Rahmenbedingungen für Familien zu sensibilisieren.

Die zitierte Passage aus Familiaris Consortio deutet in besonderer Weise voraus auf Initiativen einer Gesellschaftspolitik, die subsidiär ansetzend das spezifische Praxiswissen der Betroffenen selbst im Rahmen bürgerschaftlichen Engagements für die Planung und Durchführung von Maßnahmen in Dienst zu stellen versucht. Eine regionale Familienkultur erwächst erst in der Summe von Weichenstellungen in ganz unterschiedlichen Bereichen. Familien, die sich auf ihre soziale und gesellschaftliche Umwelt hin öffnen, einerseits und Institutionen, die die Rückwirkungen ihrer Entscheidungen auf die Lebensqualität von Familien reflektieren, andererseits sind dabei komplementär aufeinander verwiesen.

Familiaris Consortio stellte ein solches anspruchsvolles sozialethisches Leitbild bereits 1981 vor Augen. Darin manifestiert sich wohl auch die globale Sichtweise der Enzyklika, die Gesellschaftspolitik weit weniger „aus dem Staat heraus denkt", wie Hans Maier dies prägnant für die deutsche Politiklandschaft diagnostiziert hat. Christen können ihr Engagement in allen Sachbereichen und Handlungsfeldern in diese zentrale Gestaltungsaufgabe des 21. Jahrhunderts einbringen. Denn nicht nur die Höhe des Familienlastenausgleichs, sondern auch die Gestaltung von Dienstplänen und Arbeitszeitordnungen, von Schulzeiten und Kinderbetreuungseinrichtungen, von Verkehrs- und Bebauungsplänen, von Freizeit- und Erholungsangeboten, von Krankenhaus- und Pflegeheimordnungen usw. sind für die Qualität der Sozialkultur in einer Region oder Kommune relevant.

Im Anschluß auch an Familiaris Consortio läßt es sich als sozialethische Herausforderung der nächsten Jahrzehnte begreifen, daß unsere unaufhaltsam und rapide alternde Gesellschaft einer immer geringeren Zahl junger Menschen und denen, die für sie Verantwortung tragen, Minderheitenschutz gewährt – und

damit zur sozialen Nachhaltigkeit ihrer Lebensformen findet. Denn es wird immer deutlicher, daß ein familienfernes Modernisierungskonzept die von ihm geweckten Erwartungen langfristig nicht wird erfüllen können. Dies bedeutet auch, daß im Kontext nachhaltiger Lebensformen unter erwachsenen und alten Menschen Familie nicht nur genealogische oder sozialrechtliche Zusammengehörigkeit bezeichnet, sondern vielmehr einen Raum unbedingter Annahme und wechselseitiger Solidarität. Die Bündelung interdisziplinärer Neuansätze zu einem sozialethischen Leitbegriff von Familie als integralem Bestandteil nachhaltiger Gesellschaftsordnung ist ein wichtiger Schritt zu jenen Strukturreformen, die bereits Familiaris Consortio vor 20 Jahren angemahnt hat.

ANMERKUNGEN

[1] W. Dreier, Das Familienprinzip. Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft (Münster 1960). Der „Augsburger Sozialethische Newsletter" führt denn Ehe und Familie auch nur mehr unter dem Rubrum „Ethik der Lebensformen".

[2] In der Tat läßt sich ja der Prozeß des Übergangs von der vormodernen zur modernen Gesellschaft als Funktionsverlagerung aus der Familie an gesellschaftliche Institutionen beschreiben – die Bildung wandert an die Schulen, die Rechtsprechung an die Gerichte, die Arbeit an die Betriebe etc. Doch dies ist – wie sich zeigen wird – nur die eine Seite der Entwicklung.

[3] Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet P. Sloterdijks Essay Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik (Frankfurt 1993), der aber im Werk des Autors weitgehend ohne Anknüpfungspunkte geblieben ist.

[4] Prototyp dieses vormodernen Gesellschaftstyps ist die süditalienische Mafia; vgl. dazu ausführlich die einflußreiche Monographie von E. Banfield, The Moral Basis of a Backward Society (Chicago 1958).

[5] Die Leerstelle der Familie bereits in der liberalen Fortschrittstheorie der Neuzeit findet sich detailliert nachgewiesen bei J. O'Neill, The Missing Child in Liberal Theory. Towards a Covenant Theory of Family, Community, Welfare and the Public Sector (Reading 1994).

[6] Leider verfallen auch kommunitaristische Autoren wie A. Etzioni gelegentlich dieser Position – auch wenn diese in ihren Schriften nicht einheitlich ist.

[7] Diese Entwicklung findet sich nach wie vor anschaulich beschrieben im § 238 von Hegels Rechtsphilosophie.

[8] Vgl. dazu auch schon F.-X. Kaufmann, Die Zukunft der Familie im vereinten Deutschland (München 1995).

[9] Dazu hat die von der Gemeinnützigen Hertie-Stiftung gegründete „Familie und Beruf" GmbH eine Reihe von Publikationen vorgelegt.

[10] Vgl. dazu Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements", hg. v. Deutschen Bundestag; E. Ostrom: Soziales Kapital, in Vorbereitung.

[11] Vgl. dazu bereits A. Habisch, Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft?, in dieser Zs. 214 (1996) 670-680. Der Begriff des Sozialvermögens hat in letzter Zeit nun auch bei Autoren der sozialethischen Diskussion Resonanz gefunden: vgl. die neueren Beiträge von J. Wallacher, J. Müller u. a.

[12] Vgl. mit einem ähnlichen Tenor auch das Schreiben „Ehe und Familie in guter Gesellschaft" der Deutschen Bischofskonferenz von 1999.

[13] Hier sind etwa die unterschiedlichen Initiativen „Netzwerk Leben" zu nennen, die sich in den Diözesen Magdeburg, Mainz, Eichstätt, Bamberg u. a. herausgebildet haben. Die überaus positiven Resonanzen zeigen, daß diese Vernetzungen den Bedürfnissen Hauptamtlicher wie Ehrenamtlicher und vor allem auch betroffener Hilfeempfänger oft am flexibelsten entsprechen können.

[14] Kommunale Familientische werden gegenwärtig in 9 Modellprojekten der Sozialministerien von Hessen und Bayern umgesetzt und vom Zentralinstitut für Ehe und Familie in der Gesellschaft (ZFG) der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt wissenschaftlich begleitet.

Johannes Bunnenberg OP

Ostern in der Lyrik Rose Ausländers

Eine nichtpraktizierende, gottesgläubige Jüdin, die mit den religiösen Traditionen ihres Volkes vertraut ist – so ließe sich Rose Ausländer (1901-1988), deren 100. Geburtstag im Mai 2001 begangen wurde, charakterisieren[1]. In ihren mehr als 3000 publizierten Gedichten stößt man immer wieder auf jüdische Themen und biblische Namen. Bereits die Überschriften verraten mehrfach den Bezug: Da begegnen Titel wie Sabbat, Israel, Jerusalem, Jom Kippur, Abel, Eva, und zahllos ist das Vorkommen eindeutig religiöser Vokabeln wie Wunder, Engel, Paradies, Rabbi.

Unter ihren Gedichten finden sich auch einige, die ausdrücklich das Passah- bzw. Osterfest zum Inhalt haben. Dies ist für gläubige Juden und Christen eine große Chance: Eine der bedeutendsten Lyrikerinnen deutscher Sprache des 20. Jahrhunderts thematisiert das zentrale Glaubensgeheimnis. Welchen Zugang hat sie dazu? In welchem Verhältnis stehen ihre Wahrnehmung und ihre Gedanken zum traditionellen Verständnis? Welche sprachlichen Mittel gebraucht sie, um davon zu reden? Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf sieben Gedichte, die explizit vom Passah bzw. von Ostern sprechen. Sie sind entstanden im Zeitraum zwischen 1957 und 1976.

Ostern als Erneuerung des Lebens

Eine erste Annäherung an Ostern geschieht über die Einordnung im Zyklus der Jahreszeiten. „Ostern im März“[2] heißt ein Gedicht, in dem das Wintermärchen mit zugleich wehmütigen und frohen Tönen verabschiedet wird:

Frau Holle
deine Federn
schenkst du der Sonne
zum Schmaus

Aller Flaum
schon vertan
Kein weißes Gespinst mehr
im Spind
Winkst du uns
mit wehendem Tuch
dein Ade zu.

Ostern verbindet sich in der Wahrnehmung der Dichterin mit der Überwindung des Winters, mit dem Schmelzen des Schnees. So schön weiß und weich die weiße Pracht auch gewesen sein mag, nun macht sie der Wärme und den Farben Platz. Die Vorräte des Winters sind verbraucht, seine Kammern sind leer, das äußere Erscheinungsbild ändert sich, die Natur wechselt ihre Kleider. Die Schutzdecke des Schnees ist nicht mehr nötig, nun sorgt die Sonne selbst für Wärme. Der Übergang wird mit dem Wort „Schmaus" als frohe Sinnenfreude dargestellt. Es ist wie bei einem Mahl: Die Sonne labt sich am Winterspeck und läßt davon nichts übrig.

In einem anderen Gedicht[3] wird Ostern als das Fest bezeichnet, „wo Grün sich erneuert"; Grün und Gelb – in zwei Gedichten begegnet das Wort „Safran" – vertreiben im Frühling das Grau und Braun des Winters. Die Sonne gewinnt neue Kraft und läßt die Blumen wieder blühen. Erneuerung und Erwachen, Verwandlung und Wachstum sind wichtige Stichworte, die in den verschiedenen Ostergedichten fallen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Ostern für Rose Ausländer eine enge Beziehung zum Kindsein hat, denn das Kind steht archetypisch für alle diese Inhalte. Die erste Strophe des Gedichts „Wir spielen Ostern"[4] lautet:

> Wir spielen Ostern mit Kindgewordnen
> Wir spielen Winterende Lenzbeginn
> Osterduft und Goldblauglanz
> bis sich das Schneeland auflöst und verwandelt
> Schneeglocken auferstehn weiß duften
> Glocken läuten und alles mitspielt.

Ostern hat hier etwas Spielerisch-Leichtes; es ist, als ob Kinder froh über die Wiese laufen, tanzen und springen, den Frühling mit Liedern begrüßen, sich zu den ersten Blumen neigen, den Zauber von Düften einatmen, sich an den frischen Farben freuen. Die Dichterin taucht ganz und gar ein in den Umbruch der Natur und den Aufbruch neuen Lebens.

Das Läuten der Glocken ist mehrdeutig: Es spielt einerseits auf die wieder blühenden Schneeglocken an und bringt anderseits den Menschen mit seinem Glauben ins Spiel. Ostern hat eine kosmische, alles umfassende Dimension; es zeichnet sich dadurch aus, daß „alles mitspielt": Mensch und Natur, Licht und Landschaft, Blumen und Gegenstände.

Dieser kosmische Zusammenhang prägt auch das Gedicht „Ostern im Schnee"[5]. Wiederum finden sich die Motive Schnee und Sonne, und die Leser werden abermals hineingenommen in eine Welt des Spiels und des Märchens. Aber es begegnen auch neue Gedanken. Zentrale Bedeutung kommt nun dem Osterei zu.

Ins zauberische Schneefeld pflanzen
weiße Engel Ostereier
Sie wachsen im Schnee mit dem Safran

Ich spiele mit dem Urei in der Sonne
sie brütet meinen Aschenbrödeltraum aus
Goldene Gewänder das Sternengeschmeide
legte Herzog Lenz in ein Osterei

Ich schmück mich jeden Abend neu
und tanze
mit dem Mond
Adagio

Jung wie Küken
diese Ostertage
Muttersonne brütet das Ei der Sage.

Offensichtlich versteht die Dichterin die Ostereier als Symbol der Fruchtbarkeit. Sie spricht davon, daß sie gepflanzt werden, daß sie wachsen, daß sie bebrütet werden; sie stellt Bezüge her zu Schmuck, Tanz und Mond. Neben den Ostereiern stehen das „Urei" und „das Ei der Sage"; im bereits genannten Gedicht „Ostern im März" begegnen in den letzten Zeilen mythenbemalte Ostereier.

Das hier eröffnete Assoziationsfeld regt dazu an, einen Bogen zur biblischen Schöpfungsgeschichte zu schlagen. Dort heißt es, daß der Geist über den Wassern brütet – und wenn das Bild weitergesponnen wird, erscheint die Schöpfung wie ein Küken, das aus dem Ei schlüpft. Mythische Elemente haben Eingang gefunden in den Schöpfungsbericht. Für unsere Lektüre ist wichtig: Trotz aller Entmythologisierung und trotz aller wissenschaftlichen Erklärungsversuche bleibt nach wie vor ein Geheimnis, was Schöpfung eigentlich ist. Ostern knüpft daran an; an Ostern geschieht die Erneuerung der Schöpfung; Ostern ist wie das Versprechen, daß die Welt immer wieder „jung wie Küken" wird.

Wie geschieht das? Als Handelnde werden angeführt: „weiße Engel", der „Herzog Lenz", die „Muttersonne". Natürliche und mythische Kräfte sind am Werk. Die Engel führen eine religiöse Dimension ein, und bei der „Muttersonne" bleibt in der Schwebe, ob die menschliche Mutter gemeint ist, die wie eine Sonne in das Leben des Kindes hineinleuchtet und sein Wachstum bewirkt, oder ob die Sonne unseres Planetensystems gemeint ist, die wie eine Mutter Leben hervorbringt. Auf jeden Fall steht das Ich in Wechselwirkung mit den genannten Kräften, läßt sich von ihnen ansprechen und anregen und antwortet auf ihr Wirken. Es spielt in der Sonne, es schmückt sich, es tanzt mit dem Mond. Das Ich empfindet es so, daß es selbst in sich ein Ei trägt, das ausgebrütet werden will: seinen „Aschenbrödeltraum".

Das „Ich" bietet der Leserin und dem Leser die Möglichkeit zur Wiedererkennung und Identifizierung, aber vielleicht spricht hier auch die Dichterin selbst. Dann könnte im Verweis auf Aschenbrödel ihre eigene Verkanntheit, ihre Einsamkeit, ihre unbeachtete Existenz am Rande anklingen; das Gedicht stammt nämlich aus den Jahren 1957 bis 1963, als noch kaum jemand Notiz von ihr nahm. Sodann könnte der Aschenbrödeltraum stehen für ihr Verlangen nach Anerkennung, nach Glanz und Schönheit, nach Angesehenwerden und schließlich für ihre Sehnsucht nach erotischer Begegnung in Spiel und Bewegung.

Diese Verbindungen sind eher ungewöhnlich und von daher geeignet, den gängigen Blickwinkel zu erweitern. Sie leiten uns dazu an, an Ostern dem nachzugehen, was in uns angelegt ist, was in uns hineingelegt ist, was fruchtbar werden und aus uns herausschlüpfen möchte.

Das Naturmythische wird mit dem ganz Persönlichen verknüpft; jeder braucht eine zweite Geburt, d. h. Erneuerung und Verwandlung. In diesem Kontext spielt die Erotik – Gewänder, Geschmeide, Schmuck, Tanz, Mond – eine Rolle, eine Komponente, die der christlichen Ostertradition fremd ist. Doch die Verknüpfung ist nicht an den Haaren herbeigezogen; sie entspringt einer unverbildeten und unverkrampften Wahrnehmung, die dem Symbol des Ostereis und dem Motiv schöpferischer Fruchtbarkeit auf den Grund geht. Im jüdischen Kontext liegt die Verbindung insofern näher, als am Passahfest das Hohelied gelesen wird.

Ostern als geschichtliches Ereignis

Auf einer zweiten Ebene verbindet die Dichterin das Osterfest mit Begebenheiten aus der Geschichte des Volkes Israel. Das jüdische Passah wurzelt im Auszug aus Ägypten, und diese Herkunft wird in den Riten des Passahmahls vergegenwärtigt.

Rose Ausländer knüpft daran an, wenn sie von Rosinenwein und bitteren Kräutern sowie vom Leuchten der „Monde des mythischen Brotes" spricht. Diese Sicht von Ostern geht über die naturhaften Wurzeln hinaus, ohne diese jedoch zu verdrängen – so wie das jüdische Passah sich mit dem kanaanäisch inspirierten Fest der ungesäuerten Brote, einem bäuerlichen Frühlingsfest, verbunden hat. Die dritte Strophe von „Ostern im März" zeigt eine integrative Sicht: Sie beginnt mit der Feststellung eines „Paradigmenwechsels", der mit den Vokabeln „Gedenkwein" und „Erinnerungsbrot" belegt wird, und schließt unbefangen mit den bunten mythenbemalten Ostereiern.

Wir haben
ein anderes Muster bestellt
Safrankelche
Flasche mit rotem Gedenkwein
Erinnerungsbrot
im blattgeflochtenen Korb
die bunten mythenbemalten
Ostereier.

Die anamnetische Dimension von Ostern begegnet hier in kultischer und symbolischer Vermitteltheit. Im bereits kurz gestreiften Gedicht „Ostern I" wird der historische Rückbezug direkter und deutlicher formuliert. Fünfmal setzt es mit einem markanten „Das war" ein und benennt als Inhalte des Erinnerns ausdrücklich die kriegerische Auseinandersetzung mit dem Pharao, das Wirken des Mose, den Durchzug durch das Rote Meer, die mühselige Wanderung durch die Wüste.

Ostern
im grünen Erinnern –

Das war
im Machtbereich der Sphinxe
da hielten wir stand dem Heer

Das war
als der Stab
das Wasser gespalten

Das war
als die Ahnen
das rötliche Meer durchquerten

Das war
als in Wüstensonne
sie buken das Brot
das wir ehren

Das war
ein heiteres Hungerfest
von Moses gesalbt.

Die Dichterin identifiziert sich mit dem jüdischen Gedenken, indem sie das nicht näher erklärte Personalpronomen „wir" verwendet und sich selbst anscheinend darin einschließt. In der Zeile „da hielten wir stand dem Heer" überwindet sie mit dem „wir" die Distanz zum vergangenen Geschehen, als ob die heute Lebenden bereits dabei waren; und in dem Satz „sie buken das Brot / das wir ehren" reiht sie sich in die Kultgemeinde ein. Im Hintergrund steht die Anweisung der Passah-Haggada: „In jeder einzelnen Generation muß der Mensch sich so betrachten, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre."[6]

In den beiden letzten der zitierten Zeilen setzt die Verfasserin Widersprüchliches hart nebeneinander: Heiteres Fest und Hunger sind kontrastreich zusammengefügt, ein Stilmittel, das aufmerken läßt. Die Leser werden dadurch daran erinnert, daß der glanzvolle Sieg über den Pharao und der Auszug aus Ägypten eine existenzbedrohende Rückseite hatten, die zu Unzufriedenheit, sehnsüchtig-verklärender Rückwärtsgewandtheit und Aufruhr führte. Mose mußte seine volle Autorität einsetzen, damit der errungene Erfolg nicht wieder preisgegeben wurde. Sein Umgang mit dem Hunger wird als Salbung charakterisiert; darin schwingen ästhetische, therapeutische und kultische Elemente mit. Salbe will die Haut glatt und schön machen; sie kann heilende Wirkung haben; sie wird außen aufgetragen und dringt nach innen ein; das Alte Testament kennt eine Salbung im kultischen Zusammenhang der Weihe von Personen (z. B. König oder Priester) und Gegenständen. Weihe, Heilung, Verinnerlichung, Glättung und Glanz – all dies hat Mose den schwierigen Anfängen des Passah mitgegeben.

Vom geschichtlichen Bezug ist auch das Gedicht „Passah I“[7] stark geprägt: Da ist die Rede von der Erinnerung, die durch die Betrachtung der Landkarte ausgelöst wird, von den ägyptischen Plagen, von den Wundern des Mose.

Bringt mich zurück
die Landkarte

In der Küche
leuchten die Monde
des mythischen Brotes

Aus dem Ärmel der toten Mutter
hol ich die Harfe
ein Wind vom östlichen Hirtental
rührt die Saiten

Plagen und Wunder
Sandschlagen

Das Zicklein das Zicklein.

Die historischen Reminiszenzen sind wiederum eng mit den Riten des Passahmahls verbunden. Das mythische Brot, die Matzen, erinnern an das Brot des Elends, das die Vorfahren in Ägypten aßen. Es gibt sodann den Brauch, „jedesmal einen Tropfen Wein aus dem Glas zu entfernen, sobald die Plagen aufgezählt werden“[8]. Und das letzte der Volkslieder, die sich an die Haggada anschließen, beginnt und schließt mit den Worten: „ein Lämmchen, ein Lämmchen“[9]; darauf nimmt womöglich die zweimalige Nennung des Zickleins am Ende Bezug.

Eingebettet in Historie und Kult steht die Erinnerung der Dichterin an ihre geliebte Mutter. Die Nennung der Harfe spielt vielleicht auf den Gesang der

Psalmen beim Passahmahl an; der „Wind vom östlichen Hirtental" mag an die Heimat der Mutter in der Bukowina erinnern, oder es nimmt die Ursprünge des Passah im Frühlingsfest der Hirten, die den Weideplatz wechselten, auf. In diesem letztgenannten Kontext ist wahrscheinlich die sprachliche Wurzel von „pesach" zu suchen: springen, hüpfen[10] – zunächst gesagt von den Lämmern, dann angewandt auf die feiernden Menschen, die tanzen.

Ostern als Fest

Es geht darum, Ostern zu feiern – mit allen Sinnen: mit Farbe und Klang, mit Musik und Mahl, mit Tanz und Duft, im Hören, Sehen, Riechen, Fühlen, Schmecken. Im Umgang mit den bisher vorgestellten Gedichten konnten wir bemerken, daß mehrfach vom Spiel die Rede ist, daß sodann festlicher Schmuck und schöne Kleidung, blühende Blumen, frohe Farben und rhythmische Bewegung eine Rolle spielen. In Lautmalereien, Alliterationen und Reimen (man muß die folgenden Verse laut lesen!) bringt die Dichterin die Intensität des Festes zum Klingen[11].

Wir Osterspieler mit erblühten Lauten
Veilchenflöten Sonnenorgeln
Wir österlich Vertrauten

Spielen Thoratanz und Offenbarung
Mit Hyazinthen und erweckten Blättern.

Die Instrumente der Menschen verbinden sich mit den Instrumenten der Natur; Licht und Farben, Blüten und Töne klingen zusammen in einer österlichen Symphonie: Die göttliche Offenbarung ist darin eingebettet und animiert den Menschen zum Tanz. Wie die Blumen, so geht der Mensch im österlichen Spiel aus sich heraus; sein Leben gewinnt Farbe und Bewegung.

Die Bewegung kennt einen Rhythmus – wie das Fest. Ostern wird jedes Jahr gefeiert; es gehört zur Komposition des Jahres und des Lebens. Mehrfach begegnet das Wort „wieder" – auch in ungewöhnlichen Zusammensetzungen. Das Gedicht fährt fort – und die „österlich Vertrauten" bleiben das Subjekt:

spielen Osterduft und Wiederfreude
Wiederfinden alles Auferstandnen
Wiederwissen daß wir Kinder sind.

Die Wiederholung hat emotionale und kognitive Bedeutung: Zu ihr gehören die Freude, die aus Vertrautheit und Beheimatung, aus dem Nachvollzug des bereits Gekannten entspringen, oder die entsteht, wenn etwas anscheinend Verlorengegangenes wieder auftaucht. Zugleich führt sie zur vertieften Aneignung, läßt das

Erkannte immer mehr in Fleisch und Blut übergehen. Die Dichterin hebt die Erkenntnis hervor, „daß wir Kinder sind". Sie verrät nicht, als wessen Kinder sie uns sieht. Ein christlicher Leser mag an die Sätze aus dem ersten Johannesbrief denken: „Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es" (1 Joh 3, 1). Mit dem Motiv der Kinder nimmt Rose Ausländer am Ende noch einmal die erste Zeile des Gedichts auf: „Wir spielen Ostern mit den Kindgewordnen". Vielleicht dürfen wir jetzt sagen: Im Spielerischen des Festes spiegelt sich eine zentrale Aussage von Ostern, nämlich daß wir Kinder des göttlichen Vaters sind.

Als regelmäßig wiederkehrendes Fest hat Ostern eine ganz eigene Beziehung zur Zeit: Dies wird spürbar im Gedicht „Passah II" [12]. Dort finden sich die Zeilen: „Uhr ohne Zeiger / der Kompaß hat keine Magnetnadel / Fünftausend Jahre / Goldsandgeraun ... Öffne die Tür / Schoschannah / unsichtbar mit der Zukunftluft / kommt der Bote".

Das gesamte Gedicht ist im Präsens verfaßt: Die Ereignisse, die Jahrhunderte zurückliegen, werden damit in die Gegenwart geholt; die 5000 Jahre Goldsandgeraun stellen eine Art physischer Verbindung her – als ob noch derselbe Wüstensand durch die Sanduhr rinnt und das vergangene Geschehen im Murmeln der sie erinnernden Stimmen weiterlebt. Die Gesetze von Raum und Zeit sind außer Kraft gesetzt; das „Ostertor" führt in eine andere, verheißungsvolle Welt. Doch ihre Tür kann der Mensch anscheinend nicht selbst öffnen; wir stoßen auf eine Anrufung Gottes: „Schoschannah". Dieser Ruf stammt aus dem Psalm 117, 25, der wiederum zum Hallel gehört; dieses wurde und wird am Passahfest gebetet. Der Psalmvers gehört sodann auch „in den Rahmen der Tempeltorliturgie. Dieses Segenswort wurde von den Priestern aus dem Innern des Tempelbezirks den Einziehenden zugerufen." [13] Die messianische Deutung – wie sie beim Einzug Jesu in Jerusalem stattfindet – ist im Judentum umstritten.

Die letzten vier Zeilen atmen messianische Erwartung. Beim Sederabend steht ein Becher mit Wein für den Propheten Elija bereit; er ist Ankündiger der Erlösung: „Und etwas später wird ihm während der Zeremonie auch einen Augenblick lang die Tür weit geöffnet." [14]

Im Fest geschieht eine Verdichtung der Zeit, eine Verbindung der Zeitebenen: Im feiernden Gedächtnis wird Vergangenheit gegenwärtig, im Sich-Öffnen für die Transzendenz wird Endzeitliches antizipiert, und in der Verkündigung wird das geschichtliche Passah als Handlungspotential für die Zukunft aktualisiert. Rose Ausländer findet dafür im Gedicht „Wenn" (siehe unten) die Wortzusammenfügung „zukünftiges Erbe"; sie kennzeichnet Ostern damit als eine Hinterlassenschaft, die zukunftsträchtig ist, und als weitergereichten Schatz, dessen ganzer Reichtum erst noch zu heben ist.

Ostern als heutige Realität

Ostern ist für Rose Ausländer ein geschichtlich rückgebundenes Fest, aber keine museale Veranstaltung und keine nostalgische Vergangenheitsverklärung. Es präsentiert sich zwar als Sonderwelt mit eigenartigen Riten, doch steht es durchaus in reger Wechselwirkung mit dem aktuellen und normalen Leben. Die Dichterin stellt emotionale, psychische, ethische, gesellschaftliche Bezüge her. Am stärksten ist dies im Gedicht „Wenn" der Fall[15].

Wenn wir auferstehen
von allen Übeln
ohne Fäulnisgeruch
im Osterwort des Baal-Schem

wenn nicht unsere Übel auferstehn
und wir den unsterblichen
Bruder Kain begraben

wenn Moses wieder das Angstmeer
glättet
und wir Verschiedenen
auferstehen
unser Brot backen
in der Sonnenoase
Schlaf aus dem
Sternquell schöpfen

wenn wir einkehren
in unser zukünftiges Erbe
im Osterwort des Baal-Schem

wenn

feiern wir Passah
das auferstandene Fest.

Die Konjunktion „wenn" bildet den Titel des Gedichts, leitet vier Strophen ein und steht vor den beiden Schlußzeilen noch einmal ganz allein für sich als eine eigene Strophe. Form und Inhalt gehen eine starke Einheit ein: Es ist signifikant, daß eine Konjunktion, ein Verbindungswort gebraucht wird, um die Verknüpfung von Ostern mit dem Handeln des Menschen zu thematisieren. Es besteht offensichtlich eine wechselseitige Bedingtheit: Ostern wird sichtbar, greifbar, erfahrbar, wenn Menschen von Fall und Bedrückung aufstehen; und eben dann, wenn Menschen sich vom Boden, auf den Verfehlung, Tod und Angst sie niedergedrückt haben, erheben, ereignet sich zugleich Ostern. „Wenn" steht im Sinn von „falls", es leitet einen Konditionalsatz ein, nennt Bedingungen; es ließe sich ergänzen zu „nur wenn" oder „immer wenn".

Die Wiederholungen der Konjunktion „wenn" unterstreichen nachdrücklich: Ostern zielt auf eine menschliche Resonanz; es bedarf einer Entsprechung in einem bestimmten Handeln und in Befindlichkeiten, die es hervorruft. Es zeigt sich in der Überwindung von Übeln, von tödlicher Atmosphäre und todbringenden Gedanken und Gefühlen, im Sieg über das Böse, in der Beruhigung von Ängsten, in Besinnung und Gedächtnis.

Die Dichterin scheut sich nicht, Verbindungen zu ganz alltäglichen Vorgängen, nämlich zum Brotbacken und zum Schlafen, herzustellen. Nicht ein transzendentes Eingreifen, sondern die Disposition des Menschen steht hier im Mittelpunkt: Er kann dazu beitragen, daß Ostern erfahrbar wird, daß dieses Fest wieder Beachtung findet, daß es zu einer Realität wird, aus der Leben sich neu speist. Sein ethisches Handeln, seine Beziehung zu den kosmischen Mächten – Sonne und Sternen – , sein Hören auf das menschlich vermittelte Wort Gottes sind Weisen, Ostern lebendig werden zu lassen. Bis in den Broterwerb und in den Schlaf hinein will Ostern sich ausprägen; es wirkt als Kraftfeld für Arbeit und Ruhe – wie eine Oase und wie eine Quelle. Diese Oase ist allerdings nicht durch üppige Vegetation ausgezeichnet, und diese Quelle sprudelt nicht von Wasser, sondern sie beherbergen Sonne und Sterne, d. h. von ihnen gehen Licht und Wärme aus, und zwar in einem Maß, das die irdischen Grenzen übersteigt.

Die Gegenwärtigkeit von Ostern scheint auf in Ausdrücken wie „Jung wie Küken diese Ostertage" (Ostern im Schnee) oder „Osterland hier" (Ostern I). Die Dichterin spricht im Präsens auch dort, wo von den Taten des Mose, vom Exodus und von der Wüstenwanderung die Rede ist, so als ob sie heute geschähen (Passah II, Wenn). Sodann nimmt sie Ostern zum Anlaß, Aufforderungen an die Leser zu richten: „Schließ auf das Ostertor ... Öffne die Tür" (Passah II). Es bestehen wechselseitige Abhängigkeiten zwischen Ostern und dem Tun des Menschen: Das Osterereignis wirkt seit dem Exodus Israels durch die Geschichte hindurch auf Menschen ein, aber ohne die Bereitschaft des Menschen kann nicht Ostern werden.

Schließlich wagt es Rose Ausländer im Gedicht „Ostern I", Parallelen zwischen dem ägyptischen Reich und New York zu ziehen:

> Manhattan du mächtiges Reich
> Häuser ihr hohen Sphinxe
> Meer in zwei Flüsse geteilt.

Ostern hat für sie mit der Welt zu tun, in der wir leben, in der sie lebt: Im Hier und Jetzt gibt es Knechtschaft, Fluten und Wüste, Beherrschtwerden und Verfolgung, die Notwendigkeit zu Konflikt und Aufbruch.

Ostern als Fest der Auferstehung

Der Horizont der Ostergedichte Rose Ausländers ist primär jüdisch, doch es lassen sich einige Klänge heraushören, die eher einem christlichen Kontext zugehören, zum Beispiel die Erwähnung des Glockengeläuts und der Ostereier. Vor allem die mehrfache Verwendung des Wortes „auferstehen" verweist auf die Aufnahme christlichen Gedankenguts. Allerdings ist nicht von der Auferstehung Jesu Christi die Rede; hier stehen vielmehr die Schneeglocken auf, das Osterfest selbst und „wir Verschiedenen" – die „Osterspieler", die „österlich Vertrauten". In anderen Gedichten spricht Rose Ausländer von der Auferstehung ihres Volkes[16], „von der grünen Auferstehung"[17] – wieder eine Anspielung auf den Frühling –, und von ihrer eigenen Auferstehung im Wort[18]. Es handelt sich also jeweils um einen Neuanfang im Leben auf dieser Erde und nicht um ein wie auch immer geartetes Weiterleben in einer jenseitigen Welt. Einmal nur stellt sie einen Zusammenhang der Auferstehung mit der Person Jesu her, doch nicht im exklusiven und privilegierten Sinn; vielmehr erscheint Jesus dort als jemand, der die allgemeine menschliche Verfaßtheit teilt: Wie alle anderen ist er auferstanden vor seiner Geburt, denn „Sterben gilt nicht für Gott und seine Kinder"[19].

Auferstehung hat für Rose Ausländer eine kosmische, eine kultische und eine anthropologische Dimension – die christologische muß zwangsläufig bei ihr fehlen. Für christliche Leser ist der Ausfall der christologischen Komponente sicherlich ein schwerwiegender Mangel. Anderseits kann er eine Korrektivfunktion übernehmen: Das christliche Verständnis von Ostern leidet bisweilen am historischen Graben zur Gestalt Jesu Christi oder an eschatologischer Einseitigkeit. Die Zugänge, die Rose Ausländer eröffnet, steuern dem aktuellen und persönlichen Bedeutungsverlust entgegen. Auferstehung ist für sie keine unerreichbare, nur historische oder ganz jenseitige Wirklichkeit, sondern ein Geschehen mit Bezug zum Hier und Heute und zur eigenen Lebensgeschichte, ein Impuls sodann, um die Zukunft zu gestalten. Im Osterfest geht es um die Erneuerung und Entfaltung des Lebens in all seinen Dimensionen; es geht um die Freude am Leben, die sich in der Feier des Lebens ausdrückt. Und dieses Leben ist nicht eindimensional, ist nicht rein materiell, ist nicht auf Äußerliches und Sinnliches beschränkt. Es bezieht seine Kraft, seine Bedeutung, seine Zukunft aus einer geistigen und transzendenten Quelle.

„Wir haben ein anderes Muster bestellt"

Mit diesem Satz aus dem Gedicht „Ostern im März" wird ein Übergang markiert: vom wiederkehrenden Ring der Jahreszeiten zu einer heilsgeschichtlichen Perspektive, vom Erzählen eines Märchens zur Feier einer Wirklichkeit. So tief die

Verbindung von Ostern mit dem Aufbruch des Frühlings ist, so märchenhaft sich die Erzählungen vom Sieg des kleinen Stammes Israel über das mächtige Volk Ägyptens anhören, Ostern überschreitet den Horizont von Natur und Märchen. Es führt ein umfassenderes Design ein, bietet eine andere Verarbeitung, webt in das Lebenskleid eigene Figurationen ein. Ostern steht für ein neues Lebens- und Deutungsmuster, für eine originäre Geschichtslogik und Zeitauffassung. Natürliche Vorgaben und menschliche Weisheit werden damit allerdings nicht einfach über den Haufen geworfen. Der Stoff der Realität bleibt ja derselbe, aber er wird anders geordnet, strukturiert, verziert. Man vergleiche einmal Vorhänge, Decken oder Tücher, die aus demselben Material sind, aber ganz andere Farben und Ornamente haben: Welch gravierende Unterschiede! Wie beim Kauf eines Stoffes so ist es auch in diesem Kontext wichtig, daß der Mensch prüft, auswählt, sich entscheidet. Nur eine gewollte und bewußte Beziehung ist tragfähig.

Am Schluß soll das Gedicht „Passah II" stehen, das aus dem Jahr 1976 stammt. In ihm sind die meisten der beschriebenen Elemente vereint: der Frühling in Gestalt der gelben Schlüsselblume, das Gedächtnis an den Durchzug durch das Rote Meer und an den Zug durch die Wüste, die Feier des Passah-Mahls mit seinen charakteristischen Riten, die Durchbrechung bzw. Überwindung von Zeit und Raum, der aktive Part des Menschen, die Erwartung des Messias:

Schließ auf das Ostertor
mit der Schlüsselblume

Jenseits
teilt sich das Meer
mit Schneehänden
pflücken wir Salz
ziehn in die Wüste
wo Sonne das Mannabrot bäckt

Uhr ohne Zeiger
der Kompaß hat keine Magnetnadel

Fünftausend Jahre
Goldsandgeraun

Wieder vom Keller
Rosinenwein holen
grüne und bittere Kräuter
auf dem Lichttisch

Öffne die Tür
Schoschannah
unsichtbar mit der Zukunftluft
kommt der Bote.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. H. Braun, „Ich bin fünftausend Jahre jung". Rose Ausländer. Zu ihrer Biographie (Stuttgart 1999) 148; B. Lermen, „Ausgegrabene Wurzeln", in dieser Zs. 110 (1985) 632-638, 636 f.
[2] In: Die Musik ist zerbrochen (Frankfurt 1993) 127.
[3] Ostern I, in: ebd. 102.
[4] Ebd. 18.
[5] Ebd. 80.
[6] G. Stemberger, Jüdische Religion (München 1995) 37 f.
[7] Wir wohnen in Babylon (Frankfurt 1992) 93 (ursprünglich in: Andere Zeichen, 1975). Fast wörtlich ist dieses Gedicht Bestandteil eines älteren Gedichts mit dem Titel „Ostern II" aus dem Band „Inventar" (1972).
[8] S. Ph. de Vries, Jüdische Riten u. Symbole (Hamburg 1990) 139.
[9] Vgl. ebd. 141 f.
[10] Vgl. Stemberger (A. 6) 34.
[11] Aus: Wir spielen Ostern (A. 4).
[12] In: Im Aschenregen die Spur deines Namens (Frankfurt 1984) 167; das ganze Gedicht wird am Ende dieses Artikels gebracht.
[13] J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2 (Zürich 1979) 118.
[14] de Vries (A. 8) 135.
[15] In: Wir wohnen in Babylon (A. 7) 55.
[16] Vgl. Phönix, in: ebd. 100.
[17] Im Gedicht „Mittagstraum", in: Die Musik ist zerbrochen (A. 2) 170.
[18] Vgl. das Gedicht „Im All", in: Brief aus Rosen (Frankfurt 1994) 34.
[19] Auferstehung, in: Die Sonne fällt (Frankfurt 1992) 131. „Vor seiner Geburt / war Jesus / auferstanden // Sterben gilt / nicht / für Gott und / seine Kinder // Wir Auferstandene / vor unsrer Geburt".

UMSCHAU

„Freiwilligen-Zentren" auf der Suche nach dem verborgenen Schatz

Angesichts der Zahlen wird selbst ein professioneller Empiriker wie Helmut Klages euphorisch: „Ja, ich gebe es zu, man kommt ins Schwärmen, wenn man die Möglichkeiten in den Blick nimmt, auf welche diese Zahlen hindeuten. Als Wissenschaftler, der sich mit dem Sondieren und Ermitteln, mit dem Interpretieren ... begnügen muß, muß man die Politiker beneiden, denen die Chance in den Schoß gelegt ist, durch intelligentes und tatkräftiges Handeln dazu beizutragen, diese Jahrhundert-Möglichkeiten zu Wirklichkeit werden zu lassen."[1]

Anlaß für diese Schwärmerei ist ein zentrales und oft zitiertes Ergebnis einer bundesweiten Repräsentativerhebung zu „Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftlichem Engagement" aus dem Jahr 1999: Jeder dritte Bundesbürger engagiert sich ehrenamtlich. Besser noch: Von den bereits „Engagierten" sind wiederum ein Drittel bereit, unter bestimmten Umständen ihr Engagement auszuweiten, und von den „Noch-nicht-Engagierten" sind 40 Prozent bereit, sich unter bestimmten Voraussetzungen zu engagieren. Klages macht eine riesige „Reservearmee" von Freiwilligen aus. Die Landesregierung von Rheinland-Pfalz sieht gar eine Chance, aus den vermeintlich egoistischen und spaßsüchtigen Deutschen ein „Volk von Ehrenämtlern" zu machen.

Allerdings: Die vielen „im Prinzip" engagementbereiten Bürger sind eben nur potentiell engagiert, und „die Frage, wie die Aktivierung des vorhandenen Riesenpotentials in die Wege zu leiten ist, führt unvermittelt in die nüchternere Gegenwart zurück und läßt erkennbar werden, daß die große Chance zugleich auch eine große und schwierige Aufgabe ist", so Klages.

Ein vielbeachteter Versuch, diese Aufgabe zu meistern und das Potential zu aktivieren, sind die sogenannten Freiwilligen-Zentren. Eine Vorreiterrolle zur systematischen Erprobung dieses (in vielen Elementen natürlich nicht gänzlich neuen) Instruments spielt der Deutsche Caritasverband. Dies ist schon deshalb bemerkenswert, weil erstens die Caritas und die anderen Verbände der Freien Wohlfahrtspflege entscheidend zur Professionalisierung der sozialen Dienste beigetragen haben und heute (oft unbemerkt) zu den größten Arbeitgebern der Republik gehören; und weil zweitens ein hartnäckiges Vorurteil den großen Wohlfahrtsverbänden jegliches Innovationspotential abspricht. Anderseits ist die aktive Rolle der Caritas bei der Erschließung freiwilligen Engaments so überraschend nicht: Die Wurzeln der Caritas liegen gewissermaßen im Ehrenamt und auch heute noch sind rund 500 000 Menschen regelmäßig und unentgeltlich für die Caritas aktiv, nicht zuletzt in der pfarrgemeindlich organisierten Basis-Caritas.

Mit einem bundesweit angelegten „Modellverbund Freiwilligen-Zentren" hat der Deutsche Caritasverband von 1996 bis 1999 (also noch vor dem zitierten Freiwilligen-Survey) neue Formen erprobt, (potentiell) Ehrenamtliche zu informieren, zu beraten, zu vermitteln, zu begleiten und zu vernetzen. Von Anfang an wurde die Arbeit der zunächst 16 Freiwilligen-Zentren (elf kamen noch hinzu) wissenschaftlich begleitet und evaluiert. Eine ausführliche und fast 400 Seiten starke Darstellung der Ergebnisse liegt nun in der Schriftenreihe des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend vor[2].

Was genau ist eigentlich ein „Freiwilligen-Zentrum"? Grundsätzlich verfolgt es drei Ziele: Erstens dient es als *Vermittlungsstelle*, die zwischen den Interessen, Neigungen und Wünschen der Interessierten sowie den Erfordernissen und Rahmenbedingungen der Einsatzstellen eine möglichst optimale Passung zu erreichen sucht. Oft sind die Interessenten über die breite Palette der Möglichkeiten überrascht; so verfügt etwa das Freiwilligen-Zentrum München-Nord über einen Katalog mit 273 Einsatzmöglichkeiten in 74 Einrichtungen.

Zweitens ist das Freiwilligen-Zentrum ein *Forum freiwilligen Engagements*, auf dem sich die einzelnen Freiwilligen austauschen und auch fortbilden können. Im Münchener Zentrum beispielsweise bietet ein Manager in seiner Freizeit „als Ehrenamtlicher für Ehrenamtliche" Intensivseminare zum Projektmanagement an – eine

Fortbildung, von der die Teilnehmer ganz persönlich, aber auch für ihr Engagement profitieren[3].

Drittens arbeitet das Zentrum als *Werkstatt sozialer Aktionen*, in der neue Ideen (nicht zuletzt Ideen der Freiwilligen selbst) für soziales Engagement in gemeinsamen Projekten ausprobiert und unterstützt werden. Im Münchener Zentrum gibt es zum Beispiel eine „Punkte-Oase", in der sozial benachteiligte Kinder und Jugendliche durch soziales Engagement Punkte erwerben, die sie gegen einen Schwimmbadbesuch oder auch Musikunterricht eintauschen können – übrigens ein gutes Beispiel für „Empowerment", das bloße Konsumenten sozialer Dienste zu deren Co-Produzenten macht.

Die Auswertung des Modellverbunds zeigt:

1. Während die Ehrenamtlichen „früher" durch prägende (Vorbild-)Wirkungen der Familie und der soziokulturellen Milieus gewissermaßen auf natürlichem Weg und ohne große Werbung „nachwuchsen", ist freiwilliges Engagement heute eher *Ergebnis einer bewußten Entscheidung*, für die in ansprechender Weise geworben werden muß. Freiwilligen-Zentren gehen mit Informationen auf die Interessenten zu und mit intensiver Engagement-Beratung auf die Bedürfnisse der Einzelnen ein und warten nicht, daß man mitmacht, weil ja schon die Eltern mitgemacht haben.

2. Wer heute Engagement aktivieren will, muß auch den *Wunsch nach Selbstentfaltung* und den Wunsch nach „Spaß" ansprechen. Ehrenamtliche heute wollen selbst etwas von ihrem Engagement haben (zumindest ist dieser Wunsch heute ausdrücklicher als früher). Freiwilligen-Zentren können durch attraktive Angebote (z. B. durch interessante und auch persönlich nützliche Fortbildung) und durch ein angemessenes, den Kompetenzen und Neigungen entsprechendes „placement" ein Engagement ermöglichen, das dem Interessierten auch für sich selbst als nützlich und als sinnstiftend erscheint.

3. Wie etliche Untersuchungen übereinstimmend zeigen, wird von vielen im modernen Ehrenamt (das auch deshalb eher selten so genannt wird) ein *zeitlich überschaubarer Projekteinsatz* angestrebt. Nicht „viel Arbeit", sondern die Angst vor einer quasi lebenslangen Verpflichtung lassen viele potentiell Engagierte zurückschrekken. Auch hier haben Freiwilligen-Zentren temporäre Einsatzmöglichkeiten zu bieten, aus denen man nach einiger Zeit ohne subtilen moralischen Druck wieder aussteigen kann.

Es verwundert nicht, daß die meisten Freiwilligen-Zentren des Modellverbunds eine hohe Nachfrage von Interessierten verzeichnen und hohe Vermittlungsraten aufweisen können. So können einige Zentren auch ansonsten eher „engagementresistente" Gruppen ansprechen. So verzeichnet das Münchener Zentrum etwa gleich viele Männer wie Frauen – entgegen der sonst eher zurückhaltenden Beteiligung von Männern am sozialen Engagement.

Allerdings zeigt die Studie zum Modellverbund auch Überlegungs- und Handlungsbedarf auf, der ein einfaches „Weiter so!" nicht zuläßt. Vier Punkte seien genannt, die näher bedacht werden müßten, womit der genannte Handlungsbedarf sicherlich bei weitem nicht abgedeckt ist:

1. Der Erfolg der Freiwilligen-Zentren wirft erneut die alte Frage nach einem angemessenen *Verhältnis von Haupt- und Ehrenamt* auf. Viele Freiwillige werden in Einrichtungen des jeweiligen Trägerverbands vermittelt, deren hauptamtliche Führungskräfte nicht immer und unbedingt bereit und fähig sind, ihre Mitarbeiterführung den Anforderungen der Freiwilligen anzupassen. Tatsächlich stellen auch hoch motivierte und für ihren spezifischen Einsatz kompetente Freiwillige faktisch immer auch eine Störung gewohnter Abläufe dar. Und sie können (wenn auch unbeabsichtigt) das für das berufliche Selbstwertgefühl der Hauptamtlichen belastende Vorurteil nähren, soziale und pflegerische Arbeit könne doch eigentlich jeder. Hauptamtliche Führungskräfte müssen daher frühzeitig ausreichend auf den Umgang mit Freiwilligen vorbereitet werden, damit eine gemeinsame Arbeit in wechselseitiger Anerkennung der verschiedenen Kompetenzen möglich ist.

2. Eine an den Modellverbund geknüpfte Hoffnung war auch die aktive *Einbeziehung von sozial ausgegrenzten Bevölkerungsgruppen* ins soziale Engagement. Einige Zentren haben durchaus hohe Nachfragen von Arbeitslosen, die durch das Zentrum zu einer den Alltag strukturierenden und vor allem Sinn und Selbstwert gebenden Tätigkeit finden. In vielen Fällen werden sogar durch die psychosoziale Stabilisierung die Ver-

mittlungschancen für den Arbeitsmarkt verbessert, so daß die Freiwilligen-Zentren den Vorwurf zurückweisen können, sie seien instrumentalisierte Lückenbüßer für eine unzureichende Arbeitsmarktpolitik. Gleichwohl besteht Entwicklungsbedarf, insofern die Zentren über den von der Studie kritisch angemerkten „individualistischen Ansatz" hinaus auch zur ökonomischen und politischen Selbsthilfe und Selbstorganisation von Arbeitslosen beitragen könnten. Auch für andere von Ausgrenzung betroffenen oder bedrohten Gruppen könnten Freiwilligen-Zentren (etwa durch die erwähnten „Werkstätten sozialer Aktionen") verstärkt Unterstützung bei der „Netzwerkarbeit" bieten.

3. Die positiven Erfahrungen mit den Freiwilligen-Zentren dürfen nicht vergessen lassen, daß es eine Fülle an Instrumenten und Strukturen gibt, mit denen das sogenannte „alte" und auch „neue" Ehrenamt geweckt und gestützt wird. Hier gilt es, schlichte Entweder-Oder zu vermeiden: Für die Caritas beispielsweise könnten der Austausch und die Kooperation zwischen traditioneller Pfarrgemeinde-Caritas und dem freiwilligen Engagement über die Freiwilligen-Zentren noch verbessert werden – ohne das eine dem anderen unterzuordnen.

4. Handlungsbedarf anzumelden ist nur teilweise an die Zentren und ihre Träger selbst, sondern an alle Politiker, die auf Tagungen und Foren, in Reden und Broschüren das „Potential der Freiwilligen" preisen, aber glauben, dieses Potential sei zum Nulltarif zu aktivieren. Freiwilligen-Zentren aktivieren zwar Engagement, das „unbezahlbar" ist: sie selbst aber wollen und müssen bezahlt werden. Auch wenn ein Freiwilligen-Zentrum für sich selbst (für Öffentlichkeitsarbeit, für Schulung von Ehrenamtlichen usw.) wiederum Ehrenamtliche einsetzt, bleibt die Notwendigkeit bestehen, ein Mindestmaß an hauptamtlich gestützter Struktur bereitzuhalten. Das Management freiwilligen Engagements bedarf erstens einer professionellen und spezifischen Kompetenz und zweitens einer Beständigkeit, die sich allein auf freiwilliger Basis nicht sichern läßt. Neben dem Personal muß auch räumliche und technische Infrastruktur gestellt und finanziert werden.

Leider zeigt sich, daß nach der euphorischen Freiwilligen-Rhetorik des „Internationalen Jahres der Freiwilligen" 2001 die Einsicht der Politik in die Notwendigkeit verläßlicher Finanzierung erheblich schwindet. Standen für den Anschub der Freiwilligen-Zentren neben guten Worten auch genügend Gelder zur Verfügung, so ist die langfristige Sicherung der vielgelobten Zentren durchaus nicht gewährleistet. So mancher Kritiker fühlt sich bestätigt, der im Loblied auf die Freiwilligen eine Verschleierung staatlicher Selbstentpflichtung im Sozialbereich sieht.

Viele Träger sind nicht nur zum Einsatz von Eigenmitteln bereit, sondern auch sehr kreativ, wenn es um Erschließung von Finanzierungsquellen geht: So gehen manche Zentren verstärkt dazu über, thematische Schwerpunkte zu setzen, mit denen sich leichter Kooperationspartner und Förderer finden lassen – zur Sicherung oder sogar zur Ausweitung des Angebots.

Aber auch die Politik ist an ihre Verantwortung zu erinnern, Engagement nicht nur zu loben und zu fordern, sondern auch zu fördern – durch „intelligentes und tatkräftiges Handeln", wie Klages fordert. Dazu zählt neben der Verbesserung steuerrechtlicher und versicherungsrechtlicher Bedingungen des Engagements eben auch eine verläßliche Finanzierung. In diesem Sinn endet die Studie: „Wenn Freiwilligen-Zentren zum einen ein qualifiziertes Dienstleistungsangebot für engagementbereite Bürger bereitstellen sollen und zum Weiteren als gesellschaftlichspolitische Initiatoren zur Förderung von Bürgerengagement wirken sollen, müssen sie auf Dauer personell und materiell auf solide Grundlagen gestellt werden." *Thomas Steinforth*

[1] Vgl. H. Klages, Der Freiwilligenbereich u. das Engagementpotenzial der Bürger: Anforderungen an eine neue Politik des aktivierenden Staates (2001), in: www.freiwillig.de.

[2] *Modellverbund Freiwilligen-Zentren.* Bürgerengagement für eine freiheitliche u. solidarische Gesellschaft. Ergebnisse u. Reflexionen, hg. v. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen u. Jugend (Stuttgart 2001).

[3] Vgl. *Was ist neu am „neuen Ehrenamt"?* Ein Erfahrungsbericht, in: *Arbeit im Wandel.* Analysen, Prognosen, Positionen, hg. v. Institut für Bildung u. Entwicklung im Caritasverband der Erzdiözese München u. Freising e. V. (München 2001).

BESPRECHUNGEN

Literatur

STEINER, George: *Grammatik der Schöpfung*. Übers. v. Martin Pfeiffer. München: Hanser 2001. 348 S. Gb. 49,80 DM.

George Steiner ist einer der letzten Europäer, der nicht nur die englische, die deutsche, die französische und die italienische Literatur kennt, sondern auch die griechische und römische Antike, dazu die Bibel als folgenreichstes Kulturdokument. 1929 in Paris geboren, lehrte er in Cambridge und Genf vergleichende Literaturwissenschaft. Am Ursprung seiner „Grammatik der Schöpfung" standen die Glasgower „Gifford Lectures" von 1990. Die Umarbeitung für die Buchpublikation hat weder Haupt- noch Zwischenüberschriften gesetzt. Der Autor erwartet, daß des Lesers Neugier soweit erregt wird, daß er dem anspruchsvoll diskursiven Text in fünf Hauptkapiteln geduldig folgt.

Die Kapitel präsentieren sich wie Gemälde ohne Titelgebung; sie fordern aktives Interesse heraus. Vorausgesetzt wird die Überzeugung, daß die Beobachtungen, Analysen und Hypothesen der Naturwissenschaft nicht die ganze Geschichte der Welt darstellen. Theologie und Philosophie, Literatur und Kunst gehören dazu, und zwar nicht nur die Erzeugnisse der Aufklärung, sondern auch der Antike und des jüdisch-christlichen Entwurfs. Wie schon in den Essays „Von realer Gegenwart" sind seine Gegner auch hier die Dekonstruktivisten (Derrida, Foucauld), die sich weigern, den Zeichen eine stabile Bedeutung zuzuerkennen, dazu die Vertreter der Postmoderne, die jede Verbindlichkeit auflösen wollen und Transzendenz verweigern.

Gegen ein abendländisches Zeitbewußtsein, das von Müdigkeit heimgesucht, von Agnostizismus und Nihilismus verfolgt wird, ruft Steiner das Bewußtsein der Schöpfung wach: die des Gottes und die der Menschen. Zu sehr prägten Wagners „Götterdämmerung", Spenglers „Untergang des Abendlandes", die Glaubens- und Bewußtseinskrisen, die sich seit der Wende zum 20. Jahrhundert ausbreiteten (Hofmannsthals „Lord Chandos"-Brief, der jeden Wort- und Sinnzusammenhang aufkündigte), später Becketts „Endspiele" das Denken und Empfinden der Menschen. Politisch wirkten die mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts. Steiner erkennt „den Niedergang des Messianischen" in der fortgeschrittenen Moderne, mit ihm das „Zurückweichen Gottes in leere Worthülsen" (28). Die Lebenserwartung ist keine messianische mehr, sondern eine „versicherungsmathematische Größe". Der Niedergang des Messianischen reißt die Zukunft mit sich hinab. „Grammatiken des Nihilismus flackern am Horizont."

Unter *Grammatik* (im englischen Titel „grammars") versteht Steiner „die artikulierte Organisierung von Wahrnehmung, Reflexion und Erfahrung, die Nervenstrukturen des Bewußtseins, wenn es mit sich selbst und anderen kommuniziert". *Schöpfung* ist in der Theologie, der Philosophie, in Literatur, Musik und Kunst von grundsätzlicher Bedeutung. Platon, Meister Eckhart, Heidegger haben Steiner tief beeindruckt. „Warum ist nicht Nichts?" In keiner Religion fehlt ein Schöpfungsmythos. Materialistische und mechanistische Kosmologien möchten den Impuls der Schöpfung als „Gespenst verbannen". Für die meisten Naturwissenschaften bildet *Entdeckung* die Bezugskategorie. Die Technologie zielt auf *Erfindung*. *Schöpfung* klingt mythologisch. Aber was immer die Naturwissenschaft zu sagen weiß, es bleibt die Frage, wie Sein aus dem Nichts kam.

Als kausaler Übergang nach den uns zugänglichen Kategorien und Gesetzen ist die Schöpfung im Sinn der Genesis nicht greifbar. In der hebräischen Literatur ist das Thema der Schöpfung in der Bibel, in den Erörterungen über die Tora, später in der Kabbala intensiv gegenwär-

tig. Das Christentum richtete nach Steiner im Mittelalter seine Hauptaufmerksamkeit auf Inkarnation und Eucharistie. Auch in ihnen ereignet sich Schöpfung. Dem jüdischen und hellenistischen Denken sind beide Begriffe fremd.

Die drei semantischen Felder der Schöpfung, das theologische, das philosophische und das poetische, sieht Steiner bei Platon geeint, im christlichen Mittelalter bei Dante in der „Göttlichen Komödie". Eine Ästhetik der Einheit ist bis zur Romantik erkennbar. Dann aber breitet sich immer mehr eine Ästhetik der Vielfältigkeit und des Fragments aus. Die Naturwissenschaften halten sich an Entdeckung, die Technik an Erfindung. Wollen die *„cyberspaces* der Demokratien" nur noch Erfinden und Zusammensetzen gelten lassen? Das „Artefact" der modernen Kunst ist für Steiner „Erfindung". Wenn er Dante als Schöpfer der hohen, auf Gott bezogenen Kunst preist, ist Duchamp der Mephisto der Moderne. Der Teufel im Buch Hiob erinnert Steiner an die Gestalt des Kritikers. Als den hat ihn bekanntlich schon Goethe gesehen. Der Dämonie des Schöpferischen im Künstler setzt sich Steiners Diskurs nicht aus (siehe Dostojewskij, Thomas Manns „Doktor Faustus").

Die Grammatiken der Schöpfung haben eine andere Beziehung zum Erotischen, zur Freiheit, zum gestaltenden Intellekt und zur Psyche als die linear und flächig bestimmten Erfindungen. In den Sinnbezirken der Schöpfung ist „das theologische Hintergrundgeräusch" vernehmbar. Den großen Künstler sieht Steiner unweit des Heiligen. Der ist nicht bloß Erfinder, der Vorhandenes neu entdeckt oder neu arrangiert, sondern Schöpfer, der Neues in die Welt bringt und den Bezug zur Schöpfung offen hält. Kunst und Literatur ahmen auf einer bescheideneren Ebene das göttliche „fiat" nach. Während Adorno eine Produktionsästhetik entwarf, die das schöpferische Genie umgeht, entwickelt Steiner aus der abendländisch jüdisch-griechisch-christlichen Tradition eine Ästhetik der Schöpfung: „Wir waren seit langem Gäste der Schöpfung und sind es immer noch." Gäste, nicht Eigentümer, nicht Besitzer, – welch schönes theologisches Ideal. Wir müssen das Mißverhältnis zwischen Verhalten und Entwurf wach halten. *Paul Konrad Kurz*

GENAZINO, Wilhelm: *Ein Regenschirm für diesen Tag.* Roman. München: Hanser 2001. 176 S. 35,– DM.

Realität ist nicht mehr in der Totalen zu erfassen. Jene Ganzheit von Welt, die der klassische Roman voraussetzte und zeigte, ist immer weniger denkbar. Die Frage nach der Wirklichkeit und ihrer Bedeutung kann nicht mehr vom auktorialen Erzähler beantwortet, nur noch vom personalen Erzähler gesucht werden. Zu den bedeutendsten personalen Erzählern der Gegenwart gehört Wilhelm Genazino (geb. 1943 in Mannheim). Seit der *„Abschaffel"*-Trilogie (1985), dieser Schilderung des Alltags aus dem Erfahrungshorizont eines Angestellten, sind seine Protagonisten handlungsgehemmte Beobachter. Sie erfahren die gesellschaftliche Wirklichkeit aus einer isolierten Position, unbeachtet, als Menschen am Rand.

Im neuen Roman „Ein Regenschirm für diesen Tag" ist der Ich-Erzähler Schuhtester für englische Luxushalbschuhe. Der Gelegenheitsarbeiter flaniert durch die Stadt Frankfurt, begegnet früheren Freundinnen und verfaßt seine Gutachten, für die er mäßig bezahlt wird. Aber in dem Flaneur steckt ein Beobachter von poetischen Gnaden. Er gehört zu den nicht arrivierten Menschen, in der Kauf- und Verkaufsgesellschaft ein Außenseiter. Offen gegenüber unverstellten Erfahrungen, sucht und erfindet er Worte „für die Merkwürdigkeiten des Lebens". Leitmotivisch durchzieht den Roman die Klage, daß er ohne seine „innere Genehmigung" auf der Welt ist. Nur seine Freundin Lisa versteht den Satz. Aber die hat ihn wegen „mangelhafter finanzieller Verwurzelung in der Welt" verlassen. Susanne, eine nur einmal engagierte Schauspielerin, jetzt Sekretärin, war eine Kindheitsgefährtin. Neue Nähe zu ihr bahnt sich an, weil der Aufmerksame der einzige Mann ist, mit dem sie über ihren „komischen Jammer" reden kann. Mit einer Frau wäre er „winterhärter als ohne". Aber mit 46 Jahren fühlt er sich zu alt für die Rolle des Liebhabers, er findet sie auch banal. Frauen genügen ihm als gelegentliche Sexpartnerinnen.

Während der Ich-Erzähler vormittags durch die Stadt flaniert, erfährt er nachmittags eine Art Zerfaserung seiner Person. Manchmal fürchtet er, verrückt zu werden. Seiner Bildung nach könnte er bedeutend sein, seiner Stellung nach nicht. „Außenstehende Leute wie ich, die nur gebildet sind, sind nichts weiter als moderne Bettler." Bei einem Abendessen mit Susannes Gästen kommt die Rede auf Schuld. Ein Anwalt denkt an „justitiable Schuld", der Erzähler an „Erbsünde" – ein Schuldverhalten, das die meisten Menschen nicht wahrhaben wollen. Deshalb sollte an Universitäten „Vergleichende Schuldwissenschaften" gelehrt werden, die „faschistische Schuld", die „kommunistische Schuld", die „kapitalistische Schuld ... Ich meine die gewöhnliche Schuld der Systeme, die langsam in uns einwandert, indem wir schuldlos in dieser Ordnung zu leben meinen." Auf die Frage einer Tischdame nach seinem Beruf antwortet er als moderner Eulenspiegel, er leite ein „Institut für Gedächtnis- und Erlebniskunst". Unterstellt wird, daß die meisten Zeitgenossen an Gedächtnisschwund, Erlebnisarmut, Langeweile leiden. Das als Tischeinfall gegründete Institut bringt ihm später ein paar Geldscheine ein.

Der Roman endet offen. Die Episoden haben ihre Einheit in der Person des Erzählers. Seine Wahrnehmungen decken sich nicht mit denen der üblichen gesellschaftlichen Eingliederungen und Einverständnisse. In sein ironisches „Institut" kommen Menschen, „die das Gefühl haben, daß aus ihrem Leben nichts als ein langgezogener Regentag geworden ist und aus ihrem Körper nichts als der Regenschirm für diesen Tag". Unaufdringliche Melancholie durchzieht die heiter ironischen Szenen. In seiner sprachlich strengen, unpathetischen Form gehört Genazinos Roman zum besten, was das Jahr 2001 erzählerisch hervorgebracht hat.

Paul Konrad Kurz

RATHENOW, Lutz: *Sterben will gelernt sein.* Lyrische Prosa – Prosaische Lyrik. Mit Bildern v. Frank van der Leeuw. Weilerswist: Landpresse 2000. Gb. 54 S. 28,– DM.

Rathenow, spottlustiger Gratwanderer und Grenzgänger zwischen Lyrik und Prosa, ist offenbar dabei, seine Persiflagen zu kultivieren und seine Aggressionslust zu zügeln. Seine Farben changieren immer mehr zwischen „heiter und düster" und „heiter und böse". Wer sich den Fünfzig nähert, dem gerät eben vieles existentieller („Hoffnung // So hieß eines meiner ersten Gedichte. /.../ Klar und deutlich, fürchte ich, / wünschte ich die Sprache. Einfach. Entsetzlich. / Ein halbes Jahrhundert lebe ich nun. /.../ Dichter ans Telefon.") Hoffnung ist ihm nun also etwas für Kleingeister, „die die Nachricht nur noch nicht empfangen haben". Auffallend oft ist jetzt auch von der Flaschenpost die Rede, „als Botschaft etwas Luft". Da formuliert sich nahezu fatalistisch Erkenntnisgewinn, wie Rathenows neuer Gemischtwarenband auch „Sterben will gelernt sein" heißt, der verheißt, uns für diese gewisseste aller Gewißheiten zu rüsten und unsere Endlichkeit zu akzeptieren. Da vergeht selbst dem Spötter Rathenow das Spotten, denn er weiß: Spötters Hauch brennt auch.

Dennoch: Rathenow ist immer noch ein Erzschalk, der mit seiner Narrenklappe auf Ungereimtheiten unserer Welt einschlägt, und er macht auch vor Säulenheiligen nicht halt (Brecht, Goethe, Grass), denn er ist scharf auf das Absurde, das allenthalben lauert. So macht er mit Verve Jagd auf Quer- und Unsinn, er surft www durch unser groteskes Dasein und verkabelt unsere Schwachstellen, bis sich die Parodien zu Karikatur und Comic verzerren. Er führt uns unseren quichottehaften Kampf mit den Tücken der Objekte vor, vernetzt unsere Technikerrungenschaften (Telefon und Computer) mit unseren Kommunikations- und Identitätsdefiziten, eben unsere mißratene Beziehungskiste. Rathenow erweist sich als gewitzter Posameter, der an den Posen des Bösen herumposamentiert und sie dabei auf den Punkt bringt: „Selbst blöde Sprüche verwandeln sich durch veränderte Umstände in Weisheiten" oder: „Vor lauter Botschaften die Flasche nicht sehen". Da entnebelt einer mittels Sprachspiels und paradoxen Wortwitzes alltagverstellte Redewendungen und verballhornt zugleich uns bedrängende Heilslehren. In „Wir sind das Volk" weiß der Michel am Ende nimmer, ob er „Wir" ist oder „das Volk".

Aber vielleicht ist Rathenow so etwas wie ein

perplexer Hoffnungsträger, der uns die Chance einräumt, uns im Chaos doch noch selber zu finden, wie er es in seiner Parodie auf die Telefonomanie dastisch vorgibt. Der Literatur gesteht er indes nur geringe Chancen zu. Sein „Lektor" setzt voll auf die Spaßgesellschaft, während sich die Gesellschaft auf ein kollektives Warten auf Godot einstellt („Die Busfahrt").

Rathenow scheint mit diesem Buch seinen Komikerrang abschwächen zu wollen. Die Kuriositäten, auf die er sich einläßt, schrecken ihn. Er scheint eher in die Rolle des Dokumentaristen zu schlüpfen, den vor unserer Realitas gruselt und der sie daher zu einer Horror Picture Show zurechtliterarisiert. Rathenow also ein Horribiliscribifax an der zweiten Millenniumswende. Er reizt unser Kick-Verlangen, um uns nebenbei eine Lektion in Sachen Absurdität zu erteilen. Und das scheint ihm einen todernsten Spaß zu machen. Rathenows Hausverlag Landpresse Weilerswist liefert uns das in inzwischen wohlbekannter bibliophiler Buchausstattung, wie man es nur noch selten findet, und Frank van der Leeuw illustriert bereits zum dritten Mal Rathenows Texte mit Großgrafiken, die diesmal die Mensch-Technik-Synthese vanatishaft als Nature morte in groteske Zeichnungen umsetzen.

Edwin Kratschmer

Psychotherapie

REMELE, Kurt: *Tanz um das goldene Selbst.* Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. Graz: Styria 2001 (Theologie im kulturellen Dialog. 9.). 505 S. Kart. 21,– DM.

In dieser sozialethischen Habilitationsschrift fragt Kurt Remele, ob die Psychokultur mit ihrem unverkennbar individualistischen Ziel der Selbstverwirklichung zu einer Auszehrung von Gemeinsinn und Gemeinwohl führt, wie ihr führende Kommunitaristen vorwerfen, oder ob eine Vermittlung zwischen beiden Grundwerten möglich ist.

Ausgehend vom weithin autobiographischen Buch einer Psychotherapeutin, die vier Waisenkinder aus Südamerika adoptiert hat und ihre Entfremdung von einer für gestalttherapeutische Selbsterfahrung begeisterte Freundin schildert, beschreibt Remele einleitend wichtige Anliegen und Tendenzen der „Therapiegesellschaft": sensiblere Selbstwahrnehmung, Gefühlskultur, „psychoanalytische Verseuchung", aber auch das Gegenteil wie Moralisieren und „Lust am schlechten Gewissen".

In einem weiteren Schritt diskutiert er die Kritik, die die Kommunitaristen Robert N. Bellah, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor und Amitai Etzioni gegen die Verallgemeinerung des psychotherapeutischen Modells vorgetragen haben. Dabei zeigt er auch, wie sowohl der instrumentell-berechnende als auch der seine Spontaneität auslebende, expressive Individualismus in die Lebenshilfeliteratur, Pädagogik und Filmwelt eingedrungen sind. Allerdings stellt Remele das gesellschaftliche Verfallstheorem und Gemeinschaftsideal der Kommunitaristen in Frage.

Wie psychotherapeutische Konzepte von Theologen wie Norman V. Peale, Eugen Drewermann und anderen in die Seelsorge übernommen wurden („therapeutische Religion") – was sowohl konservativ-rechte als auch progressiv-linke Theologen kritisieren, und wie sie ab etwa 1970 auch zunehmend für Erziehung, Bildung, Medien, Sozialarbeit, Partnerschaft, Management und Politik bedeutsam wurden, schildert der Autor in einem dritten Teil. Anstatt jedoch diesen „Hunger nach Psychologie" pauschal zu diffamieren, deutet er ihn als Bedürfnis nach Lebens- und Orientierungshilfe in den Beschwerden der Individualisierung unserer Gesellschaft. Trotzdem anerkennt er sehr wohl mit Berufung auf die Therapieforschung die Notwendigkeit, überwiegend individuell bedingte Störungen mit individuumszentrierter Psychotherapie und nicht nur mit gesellschaftlichen Strukturveränderungen anzugehen.

In einem weiteren Teil problematisiert Remele den egoismusverdächtigen Begriff „Selbstverwirklichung" in Auseinandersetzung mit Ver-

tretern der philosophischen Ethik (zumal Charles Taylor) sowie mit den Psychologen Abraham Maslow, Carl Rogers und Jürg Willi. Dabei zeigt er auf, wie die Humanistischen Psychologen im Namen der Spontaneität die Unabhängigkeit des Individuums gegenüber sozialen Normen und Pflichten zwar überbetonten, aber – im Gegensatz zu denen, die ihre Gedanken nur selektiv rezipierten – nicht davon abtrennten. Auch von sozialwissenschaftlichen Ansätzen her bilden nach Remele Selbstverwirklichung und Solidarität keinen Widerspruch.

Diese Thematik führt er im abschließenden fünften Teil weiter aus, indem er die deutschsprachige und nordamerikanische Debatte von katholischen Sozialethikern zur klassischen Frage des Vorrangs von Gemeinwohl oder Einzelwohl aufgreift. Dabei bestimmt er die Gemeinwohlorientierung näher durch die Begriffe der Selbstverpflichtung, der Selbsttranszendenz sowie der Selbstregulation und spricht sich – im Sinn der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" Papst Johannes Pauls II. von 1987 – für ein „personenbezogenes Gemeinwohl" als dem „Wohl aller und eines jeden" aus.

Hier bringt der Autor nochmals zwei kulturelle Welten, die einander immer noch weithin fremd sind, die psychologische und die sozialethische, miteinander ins Gespräch, und dies macht den Reiz und das Verdienst des ganzen Werks aus. Der Sozialethiker Remele, der auch in klientenzentrierter Gesprächsführung ausgebildet ist, die Prosozialitätsforschung allerdings noch umfassender rezipieren könnte, versteht es, die breite Strömung der Therapeutisierung differenziert zu beschreiben und sie sozialethisch so zu reflektieren, daß eine einseitige Moralisierung vermieden wird. Er illustriert die geschilderten Trends immer wieder durch ausgewählte Beispiele aus Literatur und Film, spricht eine klare Sprache, argumentiert überzeugend und kann mit dieser lebendigen Darstellung auch über den Kreis der fachlich Interessierten hinaus vielen ein vertieftes Verständnis für eine wichtige Zeitströmung erschließen.

Bernhard Grom SJ

GÖRRES, Albert: *Das Kreuz mit dem Glauben.* Kritische Gedanken eines Therapeuten. Mainz: Grünewald 2000. 160 S. (Topos plus Taschenbücher. 359.). Br. 16,80 DM.

Der Verfasser, Arzt und Psychotherapeut, ist 1996 verstorben. Er war viele Jahre Professor für klinische und medizinische Psychologie und Psychotherapie an den beiden Münchener Universitäten. Görres war Psychoanalytiker und ein gründlicher Kenner Sigmund Freuds und seiner Schriften, aber auch des weltanschaulichen und philosophischen Kontextes, aus dem der Wiener Begründer der Psychoanalyse kam. Diese profunden Kenntnisse machten seine Vorlesungen faszinierend. Neben seiner Tätigkeit als Hochschullehrer und Psychotherapeut äußerte er sich in vielen Vorträgen, Artikeln und Büchern zu anthropologischen, philosophischen und theologischen Fragen und zeigte, wie sehr er auch in diesen Bereichen bewandert war. Die dem vorliegenden Bändchen beigefügte Liste seiner Veröffentlichungen gibt davon beredtes Zeugnis. Die Vorträge, die er an der Katholischen Akademie in München hielt, erfreuten sich eines starken Zuspruchs.

Die Textsammlung, die die beiden Herausgeber Silvia Görres und Frank Höfer aus den Veröffentlichungen von Albert Görres zusammengestellt haben, umkreist das Thema des christlichen Glaubens, wie es sich für einen Naturwissenschaftler, der sich auch als gläubiger Christ versteht, stellt. Die ausgewählten Texte werden in zwei Teile gegliedert: „Darf der Mensch glauben?" Und: „Glauben – an welchen Gott?"

Teil I (11-96) behandelt das Problem des Zweifels, sowohl des methodischen als auch des existentiellen, sowie die Möglichkeit des Glaubens im Zeitalter von Naturwissenschaft und Psychoanalyse. Görres argumentiert, daß das Wunder auch für einen Naturwissenschaftler annehmbar sei, daß es für den Christen auch heute echte Glaubensgewißheit gebe. Dieser Abschnitt schließt mit einer Art persönlicher Glaubensrechenschaft des Christen, Wissenschaftlers und Psychotherapeuten.

Teil II (97-155) beschäftigt sich mit den Gottesbildern und deren möglichen Verzerrungen, mit dem Theodizeeproblem (Muß Gott

gut sein?) und versucht eine Psychologie der Gottesanklage. Es finden sich auch Texte über den Tod des Aberglaubens, über die notwendige Reinigung des persönlichen Gottesbildes, ja selbst über so spirituelle Themen wie „Gott ähnlich werden" und „Freundschaft mit Gott".

Die Texte sind gut ausgewählt. Wer Görres durch seine Schriften und Vorträge kennt, mag die Sammlung als eine Art Vademecum für das persönliche Nachdenken benützen. Wer ihm bisher nicht begegnet ist, wird möglicherweise angeregt, nach seinen Veröffentlichungen zu greifen und die Texte in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nachzulesen. Es handelt sich bei ihnen um Spuren einer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben. Leider bleibt in der Auswahl ihr jeweiliger biographischer Ort im Dunkeln. Das kann dazu führen, daß der einzelne Text ohne seinen Kontext unversehens den Charakter quasi „absoluter" Gültigkeit annimmt, den er ursprünglich nicht hat. Gleichzeitig wird manchmal nicht recht klar, woher die dargelegte Argumentation ihre Stringenz bezieht. *Norbert Mulde SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Kirche versteht sich als Gemeinschaft mit universaler Orientierung. KURT KOCH, Bischof von Basel-Solothurn, setzt sich mit dem Grundbegriff Communio auseinander, in dem er die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammengefaßt sieht.

Die Studie „Pisa 2000" hat etliche Überraschungen im Bildungsniveau europäischer Schüler zutage gefördert. NORBERT HAVERS, Professor für Pädagogik und Pädagogische Psychologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, zeigt auf, warum deutsche Schüler in manchen Fragebereichen – methodenbedingt – nicht besser abschneiden konnten.

HELGE WULSDORF und THOMAS SCHÄRTL, beide wissenschaftliche Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät Paderborn, nehmen die „Autostadt" in Wolfsburg aus sozialethischer Perspektive in den Blick. Die dort verwirklichten Visionen werten sie als Überhöhung verschiedener Fiktionen und vermissen nachhaltige Zukunfts- bzw. Verkehrskonzepte.

Wie keiner seiner Vorgänger hat Papst Johannes Paul II. Ehe und Familie zum Gegenstand lehramtlicher Schreiben gemacht. ANDRÉ HABISCH, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Eichstätt-Ingolstadt, nimmt den 20. Jahrestag von „Familiaris Consortio" zum Anlaß eines Plädoyers für eine familiengerechte Gesellschaftsordnung.

Rose Ausländer läßt sich als eine nichtpraktizierende, gottesgläubige Jüdin charakterisieren, die mit der religiösen Tradition ihres Volkes vertraut ist. JOHANNES BUNNENBERG, Leiter des Las-Casas-Hauses in Braunschweig, eröffnet Zugänge zu Ostern in ihrer Lyrik.

Wahlkampf für die Familie?

Zu Beginn dieses Jahres wurde eine Reihe von gesetzlichen Neuregelungen wirksam, zu denen die Bundesregierung in Zeitungsanzeigen erklärte, daß sie den Familien „über 100 Vorteile" bringen werden und daß noch nie so viel für sie getan worden sei. Freunde der Familie werden sich darüber freuen, ohne kleinlich nachzurechnen, doch sind sich Betroffene und Fachleute darin einig, daß das Erreichte nicht genügt. Experten, Verbände und familienpolitische Sprecher der Parteien gehen denn auch wie in einem Meinungstest mit Vorschlägen und Forderungen an die Öffentlichkeit, die von einem flächendeckenden Angebot von Ganztagsschulen über Teilzeitarbeit für Eltern mit Lohnausgleich bis zu einem Erziehungsgeld reichen. Läßt sich die öffentliche Meinung für eine spürbare Besserstellung der Familien mobilisieren? Wird in diesem Wahlkampf die Familie gewinnen? Kann „eine Bewegung der Bürger" für eine neue Familienpolitik entstehen, wie Paul Kirchhof hofft?

Daß die Familien und besonders Frauen, die Kinder aufziehen wollen, immer noch strukturell benachteiligt sind – beruflich, ökonomisch, rentenrechtlich –, liegt auf der Hand. Diese „strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber Familien", wie es der fünfte Familienbericht der Bundesregierung drastisch genannt hat, ist durch die Sozialgesetzgebung nur schwer zu beheben. Das zeigt die Tatsache, daß die meisten bisherigen Verbesserungen nur in kleinen Schritten und oft erst unter dem Druck des Bundesverfassungsgerichts beschlossen wurden. Die einfache Patentlösung gibt es nicht. Monika Thenner kommt in einem Vergleich von familienpolitischen Maßnahmen verschiedener europäischer Länder zu dem Schluß, daß das Geburtenverhalten nicht direkt von einer einzelnen Regelung abhängt, daß aber ein Bündel von begünstigenden Bedingungen – geldwerte Leistungen, die das bevorzugte Lebensmodell ökonomisch realisierbar machen; zeitwerte Elternrechte, die die Vereinbarkeit von Familie und Beruf erleichtern, sowie eine familienunterstützende Infrastruktur, etwa Einrichtungen zur Kinderbetreuung – die Verwirklichung des Kinderwunsches sehr wohl beeinflussen kann.

Kämpfen die Befürworter neuer Maßnahmen aber nicht längst auf verlorenem Posten? Die Geburtenrate ist doch im letzten Jahrzehnt gesunken und dementsprechend die Zahl der Singles, der Personen ohne feste Partnerbeziehung, sowie der Ehepaare und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, die keine Kinder haben, gestiegen. Hat nicht, wie manche Soziologen mutmaßen, die Auflösung traditionaler Werte und Lebensmuster den Trend zu einer „postfamiliären Gesellschaft" bereits unumkehrbar gemacht?

Der Geburtenrückgang läßt sich nicht wegdiskutieren, doch im übrigen warnen Familienforscher mit guten Gründen vor einer in den Medien verbreiteten Über-

schätzung der Tendenz zum „Alternativen" und zum Individualismus. Das Lebensmuster des Single und der gewollt kinderlosen Partnerbeziehung scheint nämlich eine Eigenheit des „individualisierten" (groß)städtischen Akademikermilieus zu sein und nicht einfachhin eine Grundströmung der Gesamtgesellschaft. Dauerhaft kinderlos sind im Durchschnitt Männer und Frauen, die verglichen mit gleichaltrigen Eltern von Kindern, eine deutlich höhere Schulbildung und ein höheres Pro-Kopf-Einkommen haben. Indes ist bei Arbeitern, einfachen Angestellten und in der ländlichen Bevölkerung die Familie als Lebensziel immer noch weitgehend eine Selbstverständlichkeit – wenn auch oft mit nachgeholter Heirat. Sie ist dies möglicherweise nicht nur trotz, sondern auch wegen des gesellschaftlichen Wandels. So hat Herbert Gans in seiner Analyse des amerikanischen Individualismus schon vor Jahren die Vermutung geäußert, daß die Familie „zunehmend auch ein Schutzwall gegen unpersönliche und unfreiwillige Institutionen ist. Sie bietet emotionale und andere Hilfestellungen, die intensiver sind als nur die Kameradschaft."

Tatsächlich hat sich in den letzten zehn Jahren die subjektive Wertschätzung von Ehe und Familie in Ost- und Westdeutschland auf ihrem hohen Niveau gehalten: „Kinder als Lebenssinn" und vergleichbare Aussagen finden ein erstaunlich hohes Maß an Zustimmung. Nach einer Allensbach-Umfrage vom Januar 2001 bejahten von den vorgelegten Antwortmöglichkeiten zur Frage: „Worin sehen Sie vor allem den Sinn des Lebens?" 63 Prozent der Deutschen über 16 Jahre die Aussage: „Daß meine Familie versorgt ist". Dieses ganz und gar nicht individualistische Lebensziel stand an zweiter Stelle, nur knapp übertroffen von dem Wunsch: „Daß ich glücklich bin, viel Freude habe", dem 65 Prozent zustimmten. Wenn nun trotzdem aus der ideellen Wertschätzung seltener der Mut zum Kind erwuchs, liegt dies sicher auch in hohem Maß an ökonomischen und beruflichen Hindernissen.

Erleben wir eine Trendwende zurück bzw. vorwärts zur Familie? Der Freizeitforscher Horst Opaschowski meint, der Trend zum egozentrischen Genußstreben habe seinen Höhepunkt überschritten. Während im Jahr 1994 von den 14- bis 29jährigen noch 54 Prozent der Aussage zustimmten: „Freunde, Sport, Hobbies und Urlaubsreisen sind mir wichtiger als Heiraten und eine Familien gründen", hätten 1999 bereits ein Prozent weniger so geantwortet. Das mag für einen nachhaltigen Stimmungsumschwung zu wenig sein, doch ist ohne Zweifel ein familiengünstigeres Meinungsklima entstanden. Vorstöße zugunsten der Familie würden wahrscheinlich nicht mehr so prompt wie einmal in den 90er Jahren mit der Schlagzeile eines Boulevardblattes gekontert: „Regierung will Kinderlose bestrafen". Die gesellschaftlichen Kräfte und die wahlkämpfenden Parteien sollten die relative Gunst der Stunde beherzt zu einer familienpolitischen Offensive nutzen – auch über den Wahltag hinaus.

Bernhard Grom SJ

Hans Maier

Władysław Bartoszewski – der Brückenbauer

Es war ein kalter regnerischer Abend im November 1980, als meine Frau und ich die Ehre hatten, in unserem Münchner Heim polnische Gäste zu begrüßen[1]. Es waren vier Herren, und sie waren mit Papst Johannes Paul II., der zum ersten Mal Deutschland besuchte, nach München gekommen: Stanislaw Stomma, der Doyen der katholischen Laien Polens, Jerzy Turowicz, Chefredakteur des Krakauer „Tygodnik Powszechny", Tadeusz Mazowiecki, einer der führenden Intellektuellen der Solidarność, und Władysław Bartoszewski, Universitätsprofessor und gewählter Generalsekretär des polnischen PEN-Zentrums. Turowicz und Mazowiecki begegnete ich an jenem Abend zum ersten Mal, Stomma kannte ich schon länger aus internationalen Treffen katholischer Laien, und Bartoszewski hatte ich 1965 einmal in München im Seminar meines Kollegen Otto B. Roegele gesehen und gehört, dann freilich wieder aus den Augen verloren. Nie hätte ich damals gedacht, daß Bartoszewski und Mazowiecki kurze Zeit später im Zusammenhang mit der Verhängung des Kriegsrechts in Polen verhaftet und in einem Lager in Pommern interniert werden würden (Mazowiecki wurde sogar zeitweilig totgesagt!). Und noch weniger hätte meine Phantasie ausgereicht, in beiden Herren den künftigen Ministerpräsidenten und den künftigen Außenminister eines freien Polen zu erkennen.

Deutsch-polnische Probleme

Nicht nur das Wetter in München war frostig an jenem Tag. Auch zwischen Polen und Deutschland gab es damals noch viele Mißverständnisse und Mißstimmungen, viele Schwierigkeiten und Probleme. Zwar verfolgten die Deutschen in jenen Monaten mit angehaltenem Atem, was sich auf der Danziger Werft und an vielen Orten in Polen abspielte: Streiks und Freiheitsforderungen, vorgetragen von der ersten nichtkommunistischen Gewerkschaft der Nachkriegszeit im Ostblock. Manche hatten das undeutliche, aber zwingende Gefühl, daß da nicht nur eine polnische Sache verhandelt wurde, daß dieses Geschehen ganz Europa anging, daß sich hier ein Spalt öffnete im monolithischen Gefüge von Warschauer Pakt und COMECON, vielleicht mit dauernder Wirkung. Aber zugleich waren da die alten ungelösten Fragen: Gab es eine dauerhafte, eine endgültige Grenze zwischen Deutschland und Polen – oder war die Grenzziehung einem Frie-

densvertrag mit dem wiedervereinigten Deutschland vorbehalten? Wie sollte die Oder-Neiße-Linie in deutschen Schulbüchern und -atlanten gekennzeichnet werden? Wie ging man in den Schulbüchern beider Länder mit dem Hitler-Stalin-Pakt, mit der Vertreibung um?

Zu all diesen Fragen hatte ich mehrfach Stellung genommen, den deutschen Rechtsstandpunkt betonend und bekräftigend – und hatte damit in Polen, auch bei katholischen Kreisen, Widerspruch ausgelöst. Auch unsere Gäste an diesem Abend gehörten zu den Kritikern, den Opponenten. Und plötzlich wandelte sich unsere kleine Runde zu einem Diskussionsforum. Die Gespräche wurden lebhaft, zeitweise hitzig. Alle Fragen kamen auf den Tisch, die damals zwischen Polen und Deutschland strittig waren – und das waren nicht wenige. Und doch hatte jenes Streitgespräch, das bis tief in die Nacht hinein dauerte, eine klärende und befreiende Wirkung; wenn ich heute daran zurückdenke, so meine ich, es war in jenen Stunden, daß ich vieles im deutsch-polnischen Verhältnis neu zu sehen begann.

Der stillste in der Runde an jenem Abend war Mazowiecki; sein melancholischer Blick wanderte langsam zwischen den Streithähnen hin und her. Stomma argumentierte lebhaft und eindringlich; Turowicz warf beschwörend „seinen" Papst in die Debatte (Tygodnik Powszechny erschien ja im Schatten des Krakauer Bischofspalais). Am heftigsten war Bartoszewski, der immer wieder aufsprang und seine Darlegungen mit lebhaften Gesten unterstrich, beredt argumentierend in vorzüglichem Deutsch, mit immer neuen Perspektiven, keineswegs verbissen, manchmal in Gelächter ausbrechend, manchmal modulationsreich von einem Ton in die obere Oktave gleitend. Der hagere Mann mit dem asketischen Gesicht, den schmalen Händen, dem unerschöpflichen Temperament wurde zur Zentralfigur des Abends. Als wir spät in der Nacht auseinandergingen, waren wir uns sachlich nähergekommen, vor allem aber: Wir hatten ein menschliches Interesse aneinander gefunden. Es sollte sich in den folgenden Jahren vertiefen und bewähren – auf eine Weise, die damals noch kaum voraussehbar war.

Eine abenteuerliche Biographie

Wer war dieser Władysław Bartoszewski, der da so streitbar und respektheischend sein Land vertrat? Seine Biographie war abenteuerlich, ja erschreckend. Ich kannte damals nur Bruchstücke. Heute kann man Einzelheiten in jedem seiner Bücher nachlesen: geboren am 19. Februar 1922 in Warschau, im Mai 1939 Abitur (eins der Fächer war Deutsch!), am 22. September 1940 bei einer SS-Razzia gegen polnische Intellektuelle in Warschau verhaftet und ins Konzentrationslager Auschwitz verschleppt, Häftlingsnummer 4427, am 8. April 1941 nach schwerer Krankheit entlassen, im Oktober 1941 Beginn der Studien an der

geheimen Universität in Warschau, seit dem Frühsommer 1942 in Hilfsaktionen und später im Hilfsrat für verfolgte Juden innerhalb der katholischen Widerstandsbewegung tätig, publizistische und wissenschaftliche Arbeit im Untergrund, 1. August bis 2. Oktober 1944 Teilnahme am Warschauer Aufstand. Im Nachkriegspolen zunächst freier Journalist und Mitarbeiter in der Hauptkommission für die Untersuchung der Nazi-Verbrechen, seit Anfang 1946 Redaktionsmitglied der oppositionellen Tageszeitung „Gazeta Ludowa", vom 15. November 1946 bis zum 10. April 1948 und wiederum vom 14. Dezember 1949 bis zum 16. August 1954 erneut in – diesmal kommunistischer – Haft unter dem Vorwurf der Konspiration mit dem Westen, dazwischen weitere Studien an der Universität in Warschau. Im März 1955 als unschuldig anerkannt, seit dem „polnischen Oktober" 1956 langsame Besserung der Lebensverhältnisse, 1961 das erste Buch (über Erich von dem Bach, der den Warschauer Aufstand niedergeschlagen hatte), 1963 die erste Auslandsreise (nach Israel), 1965 die ersten Kontakte mit der Bundesrepublik Deutschland. Seit 1973 Gastprofessor der Zeitgeschichte an der katholischen Universität Lublin, 1980 Mitglied der freien Gewerkschaft Solidarność, am 13. Dezember 1981 erneut interniert, auf Intervention jüdischer Freunde am 28. April 1982 aus der Haft entlassen, weitere Vorlesungstätigkeit an der Universität Lublin. Im gleichen Jahr Stipendiat des Wissenschaftskollegs zu Berlin (bis Juni 1983) und von da an mehrere Gastprofessuren in der Bundesrepublik Deutschland: München, Eichstätt, München, Augsburg. 1986 Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Ab September 1990 polnischer Botschafter in Wien. 1995 bis 1996 und wiederum 2000 bis 2001 Minister für Auswärtige Angelegenheiten der Republik Polen.

Immer war Bartoszewski in seinem Leben zugleich Täter und Beobachter, Handelnder und Beschreibender, politischer Mensch und reflektierender Historiker. Diese Doppelrolle mag ihm oft das Leben, das Weiterleben erleichtert haben – sie war zugleich ein unverwechselbares Element seiner Glaubwürdigkeit und seiner Wirkung. Ich habe oft erlebt, wie fasziniert junge Menschen, Studenten und Schüler waren, die den polnischen Professor in Vorlesungen, Vorträgen, Gesprächen erlebten und begeistert seinen Worten folgten. Er hatte etwas zu sagen, weil er etwas erlebt hatte – aber er sprach über seine Erlebnisse mit wissenschaftlicher Verhaltenheit, mit einer manchmal fast übermenschlichen Objektivität.

Von Feindschaft zur Zusammenarbeit

Das Gespräch zwischen Polen und Deutschen ist in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten lebhaft in Gang gekommen. Wissenschaftlicher, literarischer, künstlerischer Austausch hat sich angebahnt. Bereits in den 60er Jahren haben die

Kirchen Versöhnungsbotschaften ausgetauscht, und inzwischen gibt es auch in der Politik viele ermutigende Beispiele konkreter Zusammenarbeit. Der große Stein der Grenzfrage ist seit 1990 weggewälzt. Das polnisch-deutsche Jugendwerk arbeitet. Eine umfangreiche gemeinsame Erklärung vom 14. November 1990 mit nicht weniger als 78 Artikeln – die „umfangreichste deutsch-polnische Erklärung seit Kaiser Otto III.", wie Władysław Bartoszewski mit sanftem Spott zu sagen pflegt – umschreibt eine Fülle von Agenden, von der Zusammenarbeit auf den Gebieten der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Umweltschutzes, des Verkehrs und der Telekommunikation bis hin zu sprachlichem und kulturellem Austausch, der wechselseitigen Förderung des Polnischen und des Deutschen, der Pflege von Kriegsgräbern, der Errichtung von Gedenkstätten und Gedenktafeln und vielfältigen Maßnahmen zur Wahrung und Entfaltung deutscher und polnischer kultureller Identität. Einen vorläufigen Abschluß bildete der Vertrag zwischen der Republik Polen und der Bundesrepublik Deutschland über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit vom 17. Juni 1991.

Wie sieht Władysław Bartoszewski das Verhältnis zwischen Polen und dem wiedervereinigten Deutschland? In seiner zurecht berühmtgewordenen Rede vom 28. April 1995 vor dem Deutschen Bundestag zum Gedenken an das Kriegsende hat er dazu folgendes ausgeführt:

„Die gemeinsame Geschichte von Polen und Deutschen ist eine schwierige Geschichte. Wir müssen möglichst schnell jene Zeit aufholen, die durch Mißtrauen, Verachtung, Feindschaft und Krieg verlorengegangen ist. So verstehe ich den Sendungsauftrag des heutigen demokratischen Polen, seiner Regierung und meinen eigenen Auftrag gegenüber Deutschland.

Meine persönliche Lebenserfahrung enthält schmerzliche Erlebnisse und reichhaltige Beobachtungen. Dazu gehören acht Jahre bittere Praxis in Gefängnissen und Lagern der Nazis und Kommunisten. Bis heute sage ich manchmal selbstironisch, daß die Diktatoren mich schlichtweg nicht leiden konnten, was letztlich auf voller Gegenseitigkeit beruht. Die Leiden der Menschen, deren hilfloser Zeuge ich häufig in den jungen Jahren meines Lebens gewesen bin, die Ausrottung der Elite meines Volkes und der in seinen Ausmaßen und Methoden beispiellose Massenmord an allen Juden regten dazu an, sich dem Bösen ohne Rücksicht auf die geringen Chancen zu widersetzen. Es ist mir vergönnt gewesen, an den Versuchen zur Rettung von mit dem grausamen Tode bedrohten Menschen teilzunehmen. Die Erfahrungen dieser wenigen furchtbaren Jahre, das Wissen um die Konzentrationslager, die Folterstätten und Gaskammern, haben für mich ein für allemal die Entscheidung für meinen weiteren Lebensweg mit sich gebracht: gegen Haß, gegen Diskriminierung von Menschen, aus welchen Gründen auch immer – im Blick auf Rasse, Klasse, Nationalität oder Religion, wie auch gegen intellektuelle Gewalt, wozu die Lüge in der Geschichte gehört und der Mangel an Toleranz gegenüber Andersdenkenden. Auf diesem Wege habe ich viele Freunde getroffen und seitens vieler Menschen guten Willens nicht nur in meinem Lande, sondern auch in Israel, in den Vereinigten Staaten, hier in Deutschland, in Österreich und anderswo eine solidarische Unterstützung und Vertrauen erfahren. Die Erfahrungen meines Lebens, die Erfahrungen eines Brückenbauers geben mir gewiß das Recht dazu, hier und heute folgenden Appell zu formulieren: für ein rasches Handeln und Nutzen der riesigen Chance, die sich beiden Völkern für die Annäherung, die Harmonisierung der politischen Interessen und der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil bietet."

Brückenbauer – mit bescheidenem Stolz darf sich Władysław Bartoszewski diesen Namen zulegen. Er gebührt ihm gerade im polnisch-deutschen Verhältnis wie kaum einem anderen Staatsmann und Intellektuellen unseres östlichen Nachbarlandes. Früh hat er das Gespräch mit den Deutschen gesucht. Vor allem mit jungen Menschen war ihm kein Treffen, keine Diskussion zuviel. Mit vorsichtiger Sympathie hat er bereits 1965 seinen Landsleuten die neue deutsche Jugend geschildert, den Wandel des äußeren Typus und der Lebensweise, die Höflichkeit und Freundlichkeit, die an die Stelle früherer Arroganz getreten seien. Als ich Bartoszewskis Bundestagsrede las, mußte ich an die Rede eines anderen Außenministers denken. Im November 1949 sagte Robert Schuman in der Französischen Nationalversammlung:

„Wenn ich auf diesem Platz stehe, dann nicht deshalb, weil ich dahin wollte, sondern zweifellos deshalb, weil jemand von dieser Ostgrenze gebraucht wurde, der zu erreichen versucht, daß die beiden Länder, die sich so oft zerfleischt haben, in Frieden nebeneinander leben."

Auch Bartoszewski wurde gebraucht – gebraucht für eine Aufgabe von ähnlicher Schwierigkeit und ähnlichem Gewicht, wie es die Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen nach dem Zweiten Weltkrieg war.

Brückenbauer hat es zwischen Polen und Deutschland im Lauf der Jahrhunderte viele gegeben. Nicht zu allen Zeiten waren ja Deutsche und Polen Gegner, Feinde oder gar Erbfeinde – dazu hat sie erst das Zeitalter des Nationalstaats, besser des Nationalismus gemacht. Das Römische Reich der Deutschen und die Polnische Adelsrepublik hatten über Jahrhunderte hin vieles gemeinsam. (Beide gingen ja auch, nicht zufällig, um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gemeinsam zugrunde!) Brückenbauer zwischen Polen und Deutschen waren Otto III., der heilige Adalbert und Boleslaw I. – und das strahlende Gesicht der Reglindis, der Tochter Boleslaw I. Chrobrys, im Naumburger Dom erinnert bis heute daran, daß eine polnische Prinzessin im 11. Jahrhundert sehr wohl mit einem deutschen Markgrafen glücklich werden konnte. Bartoszewski hat oft daran erinnert: Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, als ganz Europa manchmal ein Schlachtfeld war, haben Polen und Deutsche Frieden gehalten. Und nicht nur das: Sie haben eng zusammengearbeitet.

Der berühmteste Fall ist der des Polenkönigs Johann III. Sobieski, der das europäische Ersatzheer führte, das 1683 die Türken vor Wien zurückschlug. Jan Sobieski ist eine Gestalt sowohl der polnischen wie der deutschen Geschichte. Auch die Baumeister, die fast gleichzeitig das barocke Warschau und das barocke Dresden an Weichsel und Elbe erstehen ließen, waren Brückenbauer – und zu den Brückenbauern gehört auch der Protestant Johann Sebastian Bach, der für den katholischen Polenkönig aus Sachsen seine Hohe Messe schrieb, gehören die deutschen Dichter, die gegen die polnischen Teilungen protestierten und am Freiheitskampf der Polen Anteil nahmen – von Schubart bis Grillparzer, von

Uhland bis Keller. Brückenbauer waren auch die großen Gestalten der polnischen Musik und Dichtung, des Theaters und des Films, die stets dem ganzen Europa gehörten und gehören.

Die Generation der heute Lebenden hat die Wechselwirkungen zwischen der Geschichte Polens und Deutschlands besonders lebhaft erfahren. Ich bin überzeugt: Ohne den Freiheitssturm in Polen, der das kommunistische Weltreich Ende der 80er Jahre zum Einsturz brachte, wäre auch die deutsche Wiedervereinigung nicht möglich gewesen. Hierin sind die Deutschen bis heute in erster Linie Schuldner der Polen. Aber die Überwindung der deutschen Teilung hat auch für die Polen Vorteile gebracht; denn nur das wiedervereinigte Deutschland konnte Polen jene endgültige und verbindliche Garantie der Grenzen geben, um die sich die polnische Politik – und übrigens auch die polnische Kirche! – in der Nachkriegszeit immer wieder bemüht hatten.

Im ganzen darf man die Bilanz des deutsch-polnischen Dialogs ermutigend nennen. Grundlegende Meinungsverschiedenheiten und gefährliche Konflikte in den polnisch-deutschen Beziehungen gibt es heute nicht mehr. Wir verfügen über viele Mechanismen zur Lösung laufender Probleme. Die deutsch-polnischen Beziehungen, so das Fazit eines erfahrenen Diplomaten, haben auf fast allen Gebieten eine vorher nicht für möglich gehaltene Dichte und Intensität erlangt. Die bilaterale Zusammenarbeit ist kaum noch von den Ereignissen der Kriegs- und Nachkriegszeit belastet. Zukunftsorientierung, sachliche Arbeitsweise und freundlicher Umgangston herrschen vor. Vier Euroregionen an der deutsch-polnischen Grenze (Neiße, Spree-Neiße-Bober, Pomerania und ProEuropa Viadrina) widmen sich der grenzüberschreitenden kommunalen Zusammenarbeit. Der polnisch-deutsche Dialog ist dabei, zu einer Sache des Alltags zu werden. Er findet nicht mehr statt zwischen Utopien und Idealbildern, sondern zwischen konkreten Menschen und sozialen Gruppen.

Gewiß, es gibt noch eine ganze Reihe von Problemen: die Überlastung der Grenzübergänge durch ein wachsendes Verkehrsaufkommen; zu geringe Kenntnisse über Polen und ein manchmal negatives Polenbild in Deutschland (natürlich auch umgekehrt!); ein allzu vergangenheitsbestimmter Blick der Deutschen auf die Polen, der Polen auf die Deutschen; eine Inkongruenz zwischen den kräftigen Fanfarenstößen des polnischen Patriotismus und den gedämpften Streicherklängen des deutschen Verfassungspatriotismus. Ganz allgemein bereitet die immer noch vorherrschende Fixierung vieler deutscher Politiker und Diplomaten auf Rußland Schwierigkeiten – die mangelnde Bereitschaft, das neue Mitteleuropa (nicht nur Polen, auch Ungarn, die Baltischen Staaten, die Ukraine, Weißrußland, Rumänien, Moldavien) als einen Staatenkreis eigenen Rechts und vielversprechender Dynamik zur Kenntnis zu nehmen. Und endlich wirkt sich der deutliche Gegensatz im Altersaufbau beider Länder aus: Verglichen mit dem überalterten, wenig beweglichen, ängstlich auf Sicherung bedachten Deutschland, ist

das heutige Polen ein junges, geburtenstarkes, dynamisches Land, dessen Bevölkerung – rechnet man die heutige Entwicklung weiter – in diesem Jahrhundert die deutsche an Zahl wenigstens erreichen, wenn nicht übertreffen dürfte.

Doch es gibt nicht nur Probleme. Auch positive Daten und erfreuliche Entwicklungen fallen ins Gewicht. So ist Deutschland der größte Handelspartner Polens – mit einem Anteil von 33 Prozent am polnischen Außenhandel. (Umgekehrt ist Polen der größte Handelspartner Deutschlands in Osteuropa.) Bei seinen Bemühungen um Aufnahme in die Europäische Union wird Polen durch die deutsche Politik unterstützt. Die militärischen Kontakte zwischen den beiden NATO-Staaten entwickeln sich intensiv: Eine Reihe gemeinsamer Übungen hat in den letzten Jahren stattgefunden. Die Flutkatastrophe an der Oder vor fünf Jahren hat zu einer Welle der Hilfsbereitschaft in Deutschland geführt. Die Lage der deutschen Minderheit in Polen hat sich grundlegend verbessert und stellt keine Belastung des deutsch-polnischen Verhältnisses mehr dar. In den letzten Jahren hatten die Sympathiewerte für die Deutschen bei Umfragen in Polen steigende Tendenz, obwohl die Erinnerung an das den Polen im deutschen Namen zugefügte Leid in dem geschichtsbewußten Land noch keineswegs verblaßt ist.

Die Vergangenheit bewältigen – das bleibt für beide Völker eine dringliche Aufgabe. Aber ebenso wichtig ist es, die gemeinsame Zukunft im europäischen Haus zu meistern. Wir alle müssen ja mit neuen Herausforderungen rechnen: das vereinigte Deutschland ebenso wie das neue freie Polen in der Mitte Europas, das seit den Jahren nach 1989 nicht weniger als sieben neue Grenzen mit sieben neuen staatlichen Nachbarn hat (denn vor dieser Zeit gab es weder das wiedervereinigte Deutschland noch die Russische Föderation, weder Litauen noch Weißrußland noch die Ukraine, weder die Slowakei noch die Tschechische Republik). Die nächste Zeit wird darüber entscheiden, ob die Osterweiterung der Europäischen Union gelingt, ob im Osten Europas ein ähnliches Werk des Ausgleichs und der Versöhnung geschaffen wird wie im Westen, Süden und Norden Europas. Davon wird abhängen, ob die Länder Mittel-, Ost- und Südosteuropas auf die Dauer eine freiheitliche Zukunft haben werden – oder nur eine postkommunistische. Noch ist der Ausgang offen.

„Infrastruktur der Versöhnung"

Bartoszewski hat in seinen Reden immer wieder geschildert, wie er sich die polnisch-deutsche Zukunft vorstellt: die Deutschen als Nachbarn, zu denen man einen ganz normalen Zugang hat, wie zwischen Deutschen und Italienern, Deutschen und Dänen üblich; eine Währung, die auf beiden Seiten Gültigkeit hat; ein gemeinsames Europa, das sich auf bewährte Traditionen und auf wechselseitige Interessen stützt; ein elementares Verständnis füreinander:

„In meinen Träumen sehen die Beziehungen so aus, daß, wenn man in Deutschland ‚Pole' sagt, dies nichts anderes bedeutet, als wenn man irgendwo sagt: ‚Schau mal, ein Holländer, ein Schwede, ein Engländer, ein Franzose.' Nicht mehr. Und wenn man bei uns in Polen ‚Deutscher' sagt, so soll das nicht mehr bedeuten, als wenn man einen anderen Menschen aus einem hochentwickelten Industriestaat meint. Beide, Polen und Deutsche, sollen nur dies füreinander sein: ganz normale Menschen." [2]

Ähnlich sagt es eine polnische Studentin, die in Tübingen studiert hat:

„Es ist egal, ob du aus Deutschland, Frankreich, Ex-Jugoslawien, Großbritannien oder Syrien, Japan, Vietnam kommst, wichtig ist nur, ein wertvoller, offener Mensch zu sein, die Mitmenschen nicht nach zahlreichen Klischees zu bewerten, sondern nach Gemeinsamkeiten zu suchen, auf welche man bauen kann. Einzelne Länder sind dank der Menschen, die ich kennengelernt habe, keine bunten Flecken auf der Weltkarte mehr. Wenn ich ‚Sarajewo' höre, sehe ich meinen netten Nachbarn aus dem Studentenwohnheim in Tübingen. Bei ‚Araber' denke ich nicht mehr an einen ungerechten Ehemann, der seine Frau schlecht behandelt, sondern erinnere ich mich an zwei sympathische junge Menschen, einen Kommilitonen aus Syrien, der mit mir im Seminar war, und einen Künstler aus Tunesien, den ich zufällig in der Märchenstadt Freiburg auf einer Bank im Park kennengelernt habe. Das sind nur zwei Beispiele. Die Liste wäre aber ein bißchen länger. Es spielt keine Rolle, ob ich einen von ihnen wiedertreffe, es wäre zwar schön, aber es geht nicht nur darum. Meine positive Erfahrung: Es ist mir gelungen, Barrieren abzubauen, die in mir existierten; Menschen kamen auf mich zu! Die gemeinsame Sympathie hat uns sehr schnell verbunden." [3]

Das ist mit jugendlichem Überschwang geschrieben. Sicher geht es ein wenig über die heutige Realität hinaus. Aber wer, wenn nicht die Jugend, soll das Werk der Versöhnung zu Ende führen, das die Älteren so mühevoll begonnen haben? Wer soll die Zukunft meistern, wenn einmal die Vergangenheit bewältigt ist?

Versöhnung, so sagte Władysław Bartoszewski im Juni 2001 in der Universität Augsburg, ist kein einmaliger Akt. Sie setzt dauerhafte Dispositionen voraus – etwas, das man die „Infrastruktur der Versöhnung" nennen könnte, also kulturelle, wirtschaftliche und zwischenmenschliche Kontakte, gemeinsame Planung und Aufbau der Zukunft. Das ist „eine doppelte Herausforderung ... für den planenden Geist und für das Herz. Die Versöhnung ist ein Prozeß, der dem Begriff der kollektiven Verantwortung einen ganz neuen und wunderbaren Sinn verleiht." [4]

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag enthält wesentliche Teile der Laudatio, die der Verfasser anläßlich der Feier des 80. Geburtstags von Władysław Bartoszewski in der Katholischen Akademie in München am 12. 3. 2002 gehalten hat.

[2] W. Bartoszewski, Es lohnt sich, anständig zu sein. Meine Erinnerungen. Mit der Rede zum 8. Mai (Freiburg 1995) 104 f.

[3] Rundbrief der „Gemeinschaft zur Förderung von Studienaufenthalten polnischer Studierender in Deutschland e.V.", Oktober 1995, 13.

[4] W. Bartoszewski, Versöhnung: Verpflichtung u. Wagnis, Augsburg, 28. 6. 2001.

Marianne Heimbach-Steins

Bildung für die Weltgesellschaft

Sozialethische Sondierungen

Bildung hat in den letzten Jahren eine neue Karriere als gesellschaftliches „Megathema" (Roman Herzog) erlebt. Wer im öffentlichen Raum etwas auf sich hält, redet heute über Bildung, erst recht seit der Veröffentlichung der Studie „Pisa 2000"[1]. Schulpolitik, insbesondere die Frage der Verkürzung der Gymnasialzeit auf zwölf Jahre, Hochschulpolitik mit der alles bestimmenden Frage nach der Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Universitäten, Bildung im Zeitalter der Beschleunigung[2], Bildung im Zeitalter der Informationsgesellschaft – all das ist zum öffentlichen Diskussionsthema geworden und füllt mit der üblichen Atemlosigkeit medialer Vermittlung Feuilletons und Fernsehmagazine. Das Zauberwort des Marktes bestimmt auch dieses Feld; vor allem wird darüber nachgedacht, wie „der einzelne" für die veränderten Anforderungen der globalisierten (Wirtschafts-)Welt fit gemacht werden kann. Strategien zu einem marktförmigen Umbau des Bildungswesens sind en vogue, die gesellschaftlich so wichtige Frage nach Inhalten und Zielen von Bildungsprozessen bleibt demgegenüber in vielen Diskussionszusammenhängen auffällig im Hintergrund.

Erstaunlicherweise hat die christliche Sozialethik das Thema Bildung noch kaum entdeckt[3]. Es hat traditionell keinen Ort in dieser Wissenschaft, und auch in der kirchlichen Sozialverkündigung kommt es nur beiläufig zum Tragen. Im folgenden soll eine Facette des Themenkomplexes Bildung aufgenommen werden unter der Frage, wie eine christliche Sozialethik zu einer konstruktiven und verantwortungsvollen Bildungsdiskussion in der Gesellschaft beitragen kann. Dabei geht es keineswegs darum, ein Modethema unberücksichtigt zu lassen, sondern die notwendige Reflexion auf grundlegende Ziele und Inhalte von Bildung stark zu machen und hierzu eine profunde Orientierung anzubieten. Deshalb gehe ich von folgender Arbeitshypothese zum Charakter von Bildung als gesellschaftliches Zukunftsprojekt aus: *Bildung ist – idealtypisch gesprochen – Ausstattung vor allem der jeweils nächsten Generation, aber auch in zunehmendem Maß der Erwachsenen, mit Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen, die sie benötigen, um heute in der Gesellschaft zu leben und zugleich die Gesellschaft für morgen aufzubauen.*

Insofern hat Bildung in sehr fundamentaler Hinsicht mit Gerechtigkeit zu tun, und damit gehört sie systematisch zu den Kernanliegen einer christlichen Sozialethik.

Nicht nur die unbestritten wichtigen Fragen, wer in welcher Weise und in welchem Umfang an Bildungsgütern teilhat, nach welchen Kriterien die Bildungschancen in einer Gesellschaft verteilt sind und wie das Bildungssystem auf möglichst umfassende Beteiligungsmöglichkeiten hin zu organisieren ist, führen ins Zentrum der Gerechtigkeitsfrage. Ebenso gehören in diesen Zusammenhang die Fragen, welchen Zielen Bildung Rechnung trägt bzw. tragen soll und welche Wertprioritäten dementsprechend staatliche Bildungspolitik, internationale Anstrengungen zur Verbesserung der Bildung weltweit und Aktivitäten der national wie übernational in Bildungspolitik engagierten Akteure orientieren bzw. orientieren sollen. Thetisch läßt sich der Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit in dem Begriff der Beteiligung fassen: *Bildung ist Schlüssel zu gesellschaftlicher Partizipation.*

Das bedeutet: Bildung ermöglicht Zugang und befähigt zur Wahrnehmung von Verantwortung. Vor allem dieser zweite Aspekt soll in den folgenden Überlegungen beleuchtet werden. Nicht zuletzt die durch die Ereignisse vom 11. September 2001 ausgelöste weltpolitische Krise hat mich bewogen, diesen Ausschnitt aus dem Thema zu wählen.

Als Horizont der Bildungsdiskussion muß der komplexe und ambivalente Prozeß der Globalisierung in den Blick genommen werden. Ich werde deshalb zunächst einige Herausforderungen skizzieren, die in diesem Horizont ansichtig werden. Sie provozieren die Frage, welche Ziele Bildung in Gesellschaften der sogenannten entwickelten Welt verfolgen bzw. welche Erfahrungen sie ermöglichen soll, damit ihre Adressaten zu kompetenten Bürgern in der Weltgesellschaft – eben das meint das Stichwort „global citizenship" – befähigt werden.

Globalisierung: Verdichtete Interaktionen – verunsicherte Identitäten

Das weltumspannende und vielschichtige Phänomen der Globalisierung entzieht sich dem schnellen erklärenden Zugriff. Deshalb soll es hier nur darum gehen, in Umrissen einige der typischen Wirkungen zu skizzieren, aufgrund derer die Globalisierung eine neuartige Herausforderung für Bildungsprozesse und die Konzeption von Bildungsangeboten darstellt. Anthony Giddens bezeichnet die Globalisierung jenseits der häufig damit assoziierten ökonomischen Phänomene als „Fernwirkung" [4], die in unmittelbarem Zusammenhang mit den neuen technologischen Möglichkeiten weltweiter Kommunikation und der Intensivierung des ebenfalls globalen Massenverkehrs steht. Dieser Wirkungszusammenhang versetzt lokale Prozesse in ein neuartiges Abhängigkeits- und Zuordnungsverhältnis zu anderen, weit entfernten lokalen Prozessen und zugleich zu globalen Kommunikationen.

Dadurch entsteht eine neue Dichte der individuellen und kollektiven, lokalen und globalen Interaktionen und Interdependenzen:

„Das Besondere an der heutigen Lage besteht darin, daß unser System des Handelns und der Interaktion einen solchen Intensitätsgrad erreicht hat, daß die vorherrschende Logik individuellen Überlebens die Verletzbarkeit des Gesamtsystems bis zu jenem Punkt steigert, wo sie sogar das Überleben der Menschheit gefährdet." [5]

Zwischen vertrauten (westlichen) Mustern der Weltentwicklung und der Welterklärung und den gegenwärtigen Erfahrungen des wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Austauschs tun sich Widersprüche auf. Die bisherigen relativ klaren, dualen Deutungsmuster von West und Ost, von Nord und Süd, von Arm und Reich verlieren zunehmend an Erklärungskraft, weil sie die komplexen und vielfach verworrenen Umbruchphänomene nicht mehr zureichend abbilden können.

Extreme Ungleichheiten, angefangen von der globalen Verteilung des Bevölkerungswachstums über die Möglichkeiten der Partizipation an wirtschaftlichen und politischen Prozessen, des Zugangs zu lebenswichtigen materiellen und immateriellen Gütern prägen die Welt im Großen. Aber auch innerhalb der einzelnen Gesellschaften nehmen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten in ökonomischer wie in kultureller Hinsicht zu. Außerdem geraten herkömmliche Quellen individueller wie gesellschaftlicher Selbstverständigung, zum Beispiel kulturelle Traditionen oder machtpolitische Arrangements, durch die veränderten globalen Kommunikations- und Migrationsprozesse zunehmend unter Druck [6].

Eine zentrale Wirkung dieser Veränderungen ist das Anwachsen von Unsicherheit als Grundbefindlichkeit – unter den gegenwärtigen Bedingungen nach dem 11. September 2001 sprechen viele noch deutlicher von Angst – bezüglich der jeweiligen materiellen Lebensperspektive, bezüglich der Chancen, in einem Zustand der Gewaltfreiheit leben zu können und bezüglich der Vergewisserung ihrer Identität in kultureller, ethnischer und religiöser Hinsicht:

„Die Suche nach der eigenen Identität wird zu einem lebenswichtigen Bedürfnis, weil nur daraus Orientierung, Sicherheit und Stabilität kommen können." [7]

Die paradoxe Gleichzeitigkeit von Öffnungs- und Schließungstendenzen in der globalisierten Welt ist ein deutlicher Spiegel dieser Gefährdung von Identitäten durch unkontrolliert erscheinende Prozesse der Pluralisierung einerseits, durch hegemoniale – insbesondere ökonomisch vermittelte – Bestrebungen partikularer Kulturen anderseits. Nationalismen, Chauvinismen, Traditionalismen und Fundamentalismen sind vielfach Indizien einer als bedroht empfundenen Gruppenidentität, die sich gegen die Infragestellungen durch offene, globalisierte Gesellschaftsformationen zu wehren und abzuschotten sucht. Unter solchen Vorzeichen erwachsen aus der Unsicherheit allzu leicht Ablehnung und der Wille zur Zerstörung fremder, als bedrohlich empfundener Identitäten [8].

Tatsächlich zeitigen die Prozesse der Globalisierung äußerst ambivalente Fol-

gen: die Multiplizierung von Chancen für einen nicht geringen Teil der Weltbevölkerung und zugleich die dramatische Entwicklung einer neuen, weltweiten Klassengesellschaft sowie die damit zusammenhängenden wachsenden Schwierigkeiten gewaltfreier interkultureller Verständigung. Vor diesem Hintergrund ist über die qualitativen Herausforderungen an Bildung als wertorientiertes gesellschaftliches Zukunftsprojekt nachzudenken, das Identität aufbauen und zugleich die Chancen eines friedlichen Miteinanderlebens verbessern helfen soll.

Globales Lernen als Bildungsprogramm

Das philosophische Ideal des „Weltbürgers", das seit der Antike immer wieder das Nachdenken über Bildung inspiriert hat[9], gewinnt unter den heutigen Bedingungen neue Brisanz durch die Globalisierungsprozesse, die jeden Menschen überall auf der Welt in vielfältiger Hinsicht zum Teilnehmer oder zum Ausgeschlossenen der Weltgesellschaft machen. Die fundamentale Frage, die im Horizont der globalisierten Welt an das gesellschaftliche Zukunftsprojekt Bildung gestellt werden muß, lautet: Welche Erfahrungen und welche Art von Wissen können (junge) Menschen dazu befähigen, als mündige Bürgerinnen und Bürger in der globalisierten Welt zu leben?

Erstes Ziel einer Erziehung und Bildung junger Menschen zu Bürgern der globalisierten Welt muß es sein, sie zur gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Teilhabe zu befähigen, insofern die Verwirklichung dieser Fähigkeiten Voraussetzung zu einem Leben in Würde ist. Dem korrespondiert als zweites, nicht minder wichtiges Ziel die Erziehung zu einem Habitus der Verantwortlichkeit, also der Befähigung und Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung. Darin sehe ich eine notwendige Voraussetzung, damit Menschen über die Grenzen ihres eigenen lokalen, kulturellen und sozialen Raumes hinausschauen und die realen Verflechtungen ihrer Lebenskreise mit denen von Menschen in anderen Teilen der Welt erkennen und ihre Entscheidungen als vielfältig vernetzte Glieder einer Weltgesellschaft treffen können. Diese Ziele zu erreichen, ist ein voraussetzungsreiches und anspruchsvolles Unterfangen und wird – je nach Kontext – verschiedene Prioritäten und Strategien in der Organisation von Bildungsprozessen und -institutionen erfordern. Entsprechende Perspektiven werden gegenwärtig unter dem Leitwort „globales Lernen" diskutiert.

Das zentrale Ziel „globalen Lernens" besteht darin, daß Menschen befähigt werden sollen, als selbstbewußte und verantwortliche, d. h. auch solidarische Mitglieder einer interdependenten Weltgesellschaft zu leben:

„Globales Lernen ist der Versuch, den Anspruch einer weltbürgerlichen Erziehung, der der weltweiten Humanisierung der menschlichen Lebensverhältnisse verpflichtet ist, unter den Bedingungen einer globalisierten Welt zu erneuern." [10]

Aus der Perspektive der westlichen entwickelten Gesellschaften muß Bildung dementsprechend vor allem darauf ausgerichtet werden, Menschen zur aktiven, verantwortungsbewußten und kritischen Mitgliedschaft in der modernen, von Individualisierungs- und Globalisierungsprozessen geprägten, hochgradig pluralisierten und sozial zunehmend zerklüfteten Gesellschaft zu befähigen. Sie müssen die Funktionszusammenhänge der eigenen Gesellschaft wenigstens in ihren Grundzügen durchschauen können, um in der Lage zu sein, als mündige Bürgerinnen und Bürger an deren Entwicklung mitzuwirken, d. h. nicht nur eigene Interessen zu verfolgen, sondern auch die Auswirkungen gesellschaftlicher Prozesse und Entscheidungen auf die Lebensumstände und -chancen anderer Menschen und Personengruppen sowohl in der eigenen Gesellschaft als auch in anderen Teilen der Welt zu erkennen und kritisch in die eigene Urteilsbildung und Handlungsorientierung einzubeziehen.

Wenn Bildung zu Recht als eine unerläßliche Voraussetzung für eine nachhaltige, friedensfördernde und zukunftsfähige Entwicklung gilt, gibt die Feststellung zu Ernüchterung Anlaß, daß die Bildungsangebote, wie sie in wirtschaftlich und sozial hochentwickelten Ländern bestehen, bisher offenkundig nicht zu einer erkennbaren Trendwende im Hinblick auf eine solche Entwicklung der Welt beigetragen haben. Eher scheint das Gegenteil der Fall zu sein. In einem Beitrag zum globalen Lernen stellt Klaus Seitz fest, es sei nicht auszuschließen, daß die Art und Weise, wie in unseren Bildungseinrichtungen Lernen organisiert wird, mit dazu beiträgt, jene Geisteshaltung zu befördern, die die Welt in die globalen Probleme hineingeführt hat. Paradoxerweise gehe das größte ökologische oder militärische Gefährdungspotential gerade von jenen reichen Gesellschaften des Nordens aus, die über die bestausgestatteten Bildungssysteme und die meisten Lehrer, Wissenschaftler und Professoren verfügen: „Bildung hat uns bisher nicht davor bewahrt, den Weg einer nicht nachhaltigen Entwicklung zu beschreiten." [11]

Die aktuellen (welt-)gesellschaftlichen Bedingungen des Handelns, die den Ruf nach einer „Umkehr" im Sinn von Friedensförderung, Nachhaltigkeit und Solidarität laut werden lassen, provozieren also auch eine Überprüfung der Bildungsinhalte und Bildungsziele. Denn Bildung ist fundamental mehr und anderes als Ausbildung, als Ausrüstung der jungen Generation für eine bestimmte gesellschaftliche, in der Regel beruflich definierte Funktion. Auch kann es nicht darum gehen, die Zeiten der schulischen Bildung und beruflichen Erstausbildung noch weiter auszudehnen, um noch mehr Wissen und Kenntnisse zu vermitteln, die ohnehin in immer kürzerer Zeit veralten. Vielmehr geht es um die Qualität der Angebote und um die Zielsetzungen, auf die hin sie konzipiert sind: Nicht mehr Bildung, sondern eine andere Bildung ist das Gebot der Stunde.

Bildung – ob schulische oder außerschulische, Jugend- oder Erwachsenenbildung – wird also von vornherein in einen weiten gesellschaftspolitischen Zusammenhang gestellt: Sie ist primär Befähigung zur verantwortlichen Mitgliedschaft in der menschlichen Gemeinschaft, und das heißt konkret: in einer Gesellschaft, die zwar vermutlich auch morgen noch nationalstaatlich organisiert, aber gleichwohl immer weniger homogen sein wird in ethnischer, sozialer, ökonomischer, weltanschaulicher bzw. religiöser Hinsicht, in der Wahl der Lebensformen usw. Zugleich wird sie im Zug der Globalisierung immer stärker von weltweiten Bezügen und immer komplexeren Verflechtungen durchdrungen sein. Diese Konstellationen zu verstehen, sich darin zurecht zu finden, mit unvermeidbaren Unsicherheiten vernünftig umgehen zu können und Dimensionen der Verantwortung zu erschließen, wird zu den notwendigen Kompetenzen mündiger Bürger der Weltgesellschaft gehören. Damit kommen zugleich neue und gesteigerte Anforderungen auf die Agenten von Bildungsprozessen – allen voran auf die Lehrer in allen Stufen und Formen des Bildungswesens – und auf die Gestaltung der Bildungsinstitutionen selbst zu.

„Weltbürgerschaft" – Identität und Überschreitung

Das Nachdenken über Ziele und Wege einer solchen „weltbürgerlichen" Bildung ist nicht schlechthin neu. Aktuelle Überlegungen wie die der amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum knüpfen an alte humanistische Ideale an, insbesondere an die sokratische Schulung des Denkens und an die stoische Bildungskonzeption. Ihr Ziel konvergiert weitgehend mit dem, was ich hier zu entwickeln versuche: Bildung mit politischer Verantwortung und Teilhabe (citizenship) zu verknüpfen und aus der funktionalistischen Engführung einer auf Berufsqualifikation und ökonomische Stromlinienförmigkeit ausgelegten Ausbildung zu lösen. Ein solcher Ansatz kann beachtliche Inspirationen für die Entwicklung von Kriterien global orientierter, weltbürgerlicher Bildung auf allen Stufen und in den verschiedensten Formen des Bildungswesens freisetzen, und zwar ausgehend von der Schlüsselfrage der Entwicklung und Stärkung personaler Identität.

Der springende Punkt einer weltbürgerlichen Bildung ist die Verknüpfung identitätsstiftender Erfahrungen mit der Befähigung, den eigenen Horizont ohne Angst vor Identitätsverlust überschreiten zu können. Die Spannung von Identität und Überschreitung konstruktiv gestalten (nicht nur aushalten) und aus ihr heraus kommunizieren zu können, muß die primäre, weil das weltbürgerliche Handeln allererst fundierende Zielsetzung von allgemeinen Bildungsprozessen auf allen Stufen sein. Dementsprechend sind mit Martha Nussbaum drei Fähigkeiten zu postulieren, die für die Kultivierung der Humanität in der gegenwärti-

gen Welt herausragende Bedeutung erlangen und deren Entwicklung bzw. Förderung deshalb ein fundamentales Ziel von allgemeinen Bildungsprozessen sein sollte:

1. *Die Fähigkeit, das eigene Leben und die identitätsstiftenden Traditionen selbstkritisch wahrzunehmen.* Bildung als Persönlichkeitsbildung setzt Bewußtsein des eigenen Lebens, der kulturellen, sozialen, historischen und politischen Bedingtheiten dieses Lebens im ermöglichenden wie im begrenzenden Sinn voraus. Dies bedeutet ein explizites Verhältnis zur eigenen individuellen wie kollektiven (familiären, politischen, kulturellen, nationalen) Geschichte, zu den weltanschaulichen und religiösen Wurzeln. Erst ein solches Verhältnis läßt einen Menschen wissen, woher er kommt, wer sie ist. Traditionen als Räume, in denen sich Bewußtsein bildet, in denen sich Identitäten konfigurieren, sind als solche wertzuschätzen. Sie besitzen sozial-anthropologisch wie im Blick auf die Ausbildung eines individuellen und kollektiven Ethos einen hohen Stellenwert. Zugleich aber gilt es, jede Verabsolutierung der Autorität von Traditionen zu vermeiden, insofern sich daraus unweigerlich eine Beschneidung personal-verantwortlicher Freiheit ergeben müßte. Daher bedarf es der kritischen Reflexionsfähigkeit, der Fähigkeit zur Distanzierung und zum vernünftigen Denken, das Tradition und Gebräuche, Vorgaben jedweder Autorität einer Prüfung zu unterziehen vermag, anstatt sie aufgrund ihres schieren Vorhandenseins, ihres Alters und ihrer Langlebigkeit dem Zugriff kritischen Denkens zu entziehen: Traditionen sind – so Martha Nussbaum – „food of the mind", aber sie sind nicht zu verwechseln mit der Bewußtseinsstärke, die durch diese Nahrung hervorgebracht werden soll[12].

Ganz im Sinn dieses Programms postuliert der Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger Amartya Sen, die politisch und kulturell konfliktträchtige Frage nach dem Stellenwert von Traditionen dem Legitimitätskriterium der Förderung der menschlichen Freiheit zu unterstellen: Konflikte bezüglich der Frage, was „im Namen einer Tradition getan werden kann und was nicht", sind demnach nur partizipatorisch – unter Beteiligung der davon betroffenen Menschen – zu entscheiden. Diese müssen selbst frei sein zu entscheiden, ob sie sich von bestimmten Traditionen bzw. traditionellen Werten leiten lassen wollen. Diese Freiheit können sie aber nur ausüben, wenn sie wissen können, welche Konsequenzen zum Beispiel in ökonomischer, rechtlicher oder sozialer Hinsicht mit der einen oder anderen Entscheidung für sie verbunden sind. Ein partizipatorischer Umgang mit Traditionen als Determinanten von Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten, wie Sen ihn fordert, setzt dementsprechend ein bestimmtes Maß an Bildungsmöglichkeiten (und damit die Einlösung des Rechtes auf Bildung) für alle Gesellschaftsglieder zwingend voraus[13].

Der zugleich respektvolle und kritische Umgang mit der eigenen Tradition kann um so eher eingeübt werden, wenn Bildung auch Erfahrungen mit anderen

kulturellen Kontexten, mit den Lebensweisen und Weltanschauungen anderer Menschen, Gruppen und Ethnien vermittelt und durch derartige Vergleichsmöglichkeiten die Urteilsfähigkeit bezüglich der eigenen Lebensumstände und Entfaltungsmöglichkeiten erweitert. Entsprechende Herausforderungen und Lernmöglichkeiten stellen sich in jeder pluralen Gesellschaft. Ziel muß es sein, von dem begrenzten kulturellen Zusammenhang, in den ein jedes menschliches Wesen hineingeboren wird und in dem sich seine Identität erst konstituiert, voranzuschreiten zu echter Weltbürgerschaft, die vielfach im vergleichsweise kleinen Raum der eigenen Herkunftsgesellschaft beginnen und eingeübt werden kann[14]. Die Fähigkeit zu kritischer Reflexion des eigenen Kulturzusammenhangs ist eine lebenswichtige Voraussetzung demokratischer Gemeinwesen und entsprechender weltbürgerlicher Verantwortung und Partizipation[15].

2. *Die Fähigkeit, sich selbst als Teil der menschlichen Gemeinschaft zu begreifen.* Die Fähigkeit, sich selbst im Kontext eines Identität stiftenden Traditions- und Erfahrungszusammenhangs zu verstehen, ohne diesem autoritätshörig unterworfen zu bleiben, ist zugleich Voraussetzung für die Verwirklichung einer zweiten Fähigkeit: Sie zielt darauf, sich nicht nur als Mitglied der eigenen Gruppe zu begreifen, sondern als menschliches Wesen Verbundenheit mit allen anderen menschlichen Wesen zu erfahren[16]. Es geht um die Ausbildung von kontextverbindenden Loyalitäten, oder anders gesagt, von Solidaritäten, die – soll Bildung wirklich zu global citizenship befähigen – über die eigene Gruppe, sei sie über Nationalität, ethnische Zugehörigkeit, Geschlechtsgenossenschaft, sexuelle Orientierung oder religiöses Bekenntnis definiert, hinausreichen müssen. Grundlagen und Bindeglieder solcher übergreifender Loyalitäten/Solidaritäten können über fundamentale Bedürfnisse und Fähigkeiten geschaffen werden, die Menschen jenseits ihrer differierenden Identitäten und Kontextbedingungen gemeinsam haben bzw. deren Realisierung sie anstreben, obwohl die tiefgreifend unterschiedlichen Ausgangsbedingungen diese Gemeinsamkeiten allzu oft verdecken.

Solche fundamentalen Gemeinsamkeiten zu verkennen bzw. zu ignorieren, behindert die Ausbildung eines Bewußtseins der Verbundenheit und Solidarität. Dasselbe gilt für die Blindheit gegenüber relevanten Differenzen, die Menschen in verschiedenen Lebensumständen und Kontexten voneinander unterscheiden und sie hinsichtlich der Einlösung ihrer Bedürfnisse und Fähigkeiten in ein Verhältnis der Ungleichheit – und oft auch der gravierenden Ungerechtigkeit – setzen. Wir haben nicht die einfache Alternative, entweder von den Gemeinsamkeiten oder von den Differenzen her zu denken, sondern müssen Denk- und Erfahrungswege erschließen, in denen beides entsprechend der Komplexität unserer Welt zugleich wahrgenommen und in ein weltbürgerliches Selbstverständnis integriert werden kann. Wir werden unsere Menschlichkeit in einer komplizierten, global verflochtenen Welt nur kultivieren können, wenn wir Ver-

ständnis dafür entwickeln, wie unter je besonderen Umständen gemeinsame menschliche Bedürfnisse und Ziele auf je spezifische Weise verwirklicht werden[17].

Solches Verständnis zu entwickeln, erfordert eine Menge an Wissen über fremde Kulturen wie über die Differenzen zwischen verschiedenen Gruppen im eigenen Land, die Situation von Minoritäten usw. So zeigt sich zum Beispiel unter den aktuellen Umständen, wie sehr die Defizite des allgemeinen Wissens über den Islam eine Quelle der Verhinderung von Verstehen und Verständigung darstellen – mit unmittelbaren Konsequenzen für das gesellschaftliche Klima, die Akzeptanz von politischen Strategien usw. Eine erhebliche Herausforderung an Bildungsprozesse liegt deshalb darin, das scheinbar weit entfernte Fremde als etwas erfahrbar zu machen, was mich gleichwohl „angeht" und deshalb zu meiner Sache werden muß. Vieles spricht dafür, daß entsprechendes Wissen nicht allein kognitiv zu vermitteln ist, sondern um so wirksamer zu Bewußtseinsentwicklung und -veränderung führt, je mehr es mit konkreten Erfahrungen, mit Begegnung, Kommunikation und dem Abbau von Fremdheit zwischen Menschen verschiedener Kultur- bzw. Gruppenzugehörigkeit einhergeht. Bildung wird also entworfen als ein hermeneutisches Projekt, das – politisch gesehen – einen praktischen Gegenentwurf zu jeder Art von Kulturimperialismus ermöglichen soll. Der hermeneutische Anspruch wird besonders hervorgehoben mit der dritten Fähigkeit, die Bildung vermitteln bzw. entwickeln helfen soll.

3. *Die Fähigkeit, sich selbst in die Geschichte der Anderen zu versetzen.* Während schon die zweite Fähigkeit über die kognitive Ebene hinausweist, wird nun die Grenze kognitiver Wissensvermittlung definitiv überschritten. Nussbaum bezeichnet diese dritte Fähigkeit, die Bildung fördern soll, als „narrative imagination": Nicht in psychologischen, sondern in literaturwissenschaftlich-hermeneutischen Termini wird die Fähigkeit gefaßt, die eigene Vorstellungsgabe als Instrument des Verstehens, der Vergegenwärtigung bzw. des Nachvollziehens der „life-story" des Anderen fruchtbar zu machen. Sich hineinversetzen in die Rolle einer anderen Person, sich die Lebensgeschichte der Anderen kraft der Einbildungskraft anzueignen, wird gleichwohl nie bedeuten, dieser Andere zu „werden", sich vollkommen zu identifizieren. Vielmehr wird das eigene Urteil, die eigene Wahrnehmung immer „mitspielen", weil niemand den eigenen Standpunkt gänzlich hinter sich lassen kann. Dennoch wird, wer diese Übung unternimmt, aus der Haltung neutraler Beobachtung in die der „Sympathie" wechseln und so ein Fundament der Solidarität legen. Dies kann anhand von literarischen Texten[18], anhand von dokumentarischen Zeugnissen, vor allem aber in konkreten Begegnungen geübt werden.

Die drei skizzierten Fähigkeiten sind nicht exklusiv zu verstehen; sie bedürfen der Ergänzung und Kombination mit weiteren Fähigkeiten und Fertigkeiten, zum Beispiel mit wissenschaftlichem Wissen und Verstehen komplexer gesellschaftlicher Zusammenhänge[19]. Angesichts der realen Ausrichtung unserer Bil-

dungssysteme und angesichts der schwierigen Aufgabe, ein weltbürgerliches Ethos zu fundieren, erscheint es aber besonders dringlich, diese Fähigkeiten zu entwickeln bzw. deren Förderung als normative Erwartung an Bildungsprozesse und -institutionen heranzutragen, gerade weil sie unter den herrschenden (großenteils) ökonomisch utilitaristisch orientierten Prioritäten offenkundig nicht ausgezeichnet werden. Im Interesse einer Bildung, die zu verantwortlicher, friedensförderlicher und solidarischer Weltbürgerschaft befähigen will, ist deshalb nach dem Potential sozialethischer Orientierung zu fragen, das sich aus dem Zusammenspiel der drei Fähigkeiten entwickeln läßt; es geht nicht um eine additive Ergänzung, sondern um die Explikation bisher implizit transportierter Gehalte. Dieser Schritt ist notwendig, damit die dargelegten Orientierungen zum „Sprungbrett" in eine künftig zu entwickelnde institutionenkritische Überlegung werden können, die unter bildungsethischen Gesichtspunkten zum Beispiel nach den Organisationsprinzipien von Bildungseinrichtungen, nach den Prioritäten einer Schul- und Hochschulpolitik und -finanzierung usw. zu fragen haben wird.

Konturen einer Ethik weltbürgerlicher Bildung

Bildung, die nur auf Wissensvermittlung und Leistungsorientierung zielt, greift zu kurz. Bildungskonzeptionen und die Organisation von Bildungsprozessen sind darauf auszurichten, daß sie explizit auf die ethnische, weltanschauliche und kulturelle Pluralität innerhalb der Gesellschaft, auf die Konzentration von Differenzen in einem begrenzten und doch zugleich global verflochtenen Kontext reagieren. Bildung muß Kenntnisse vermitteln, die komplexe Zusammenhänge zum Beispiel im politischen, ökonomischen, ökologischen Bereich begreifen lassen. Sie muß aber zugleich Fähigkeiten des Denkens und des Empfindens schulen, die Menschen brauchen, um sich in einer solchen Welt zurechtzufinden und sie nach humanen Maßstäben zu gestalten. Nur eine umfassende, kognitiv und emotiv orientierte Bildung, die personale Identität und kommunikative Kompetenz entwickeln und stärken hilft, kann Voraussetzungen dafür schaffen, daß Menschen ihre eigenen Kontexte mit anderen, fremden assoziieren und sich über den Nahbereich des eigenen Erlebenszusammenhangs hinaus solidarisch verhalten können.

Bildung muß Kontextbewußtsein *und* die Erfahrung der Verbundenheit mit Anderen fördern. Wenn Bildung Menschen fähig machen soll, in pluralen Kontexten menschenwürdig miteinander zu leben, muß sie die Standortgebundenheit und Perspektivität der eigenen Wahrnehmung, des konkreten Welterlebens bewußt machen und zugleich das Vertrauen entwickeln helfen, daß die „Anderen" nicht die eigene Identität bedrohen, sondern eine Bereicherung, eine Vervielfältigung von Lebensmöglichkeiten bedeuten können. Sie muß dazu beitragen,

die komplexe Fähigkeit zu entwickeln, sich selbst als an einen bestimmten, partikularen Kontext gebunden wahrzunehmen, dem andere kulturelle Kontexte prinzipiell gleichberechtigt gegenüberstehen. Dies setzt voraus, die Grenzen des eigenen Kontextes, der Identität stiftet, Heimat bietet, Vertrautheit ermöglicht, nicht nur zu erkennen, sondern auch lernend immer wieder zu überschreiten. Nicht von ungefähr nennt der im Auftrag der UNESCO – unter Federführung von Jacques Delors – erarbeitete Bericht „Lernfähigkeit. Unser verborgener Reichtum" das „Lernen, mit anderen zu leben" die heute wahrscheinlich wichtigste „Säule" der Bildung und spezifiziert auf dieses Ziel hin zwei Wege, nämlich „die langsame Entdeckung der anderen und die Erfahrung gemeinsamer Lebensziele" [20]. Beide Wege sind nicht im Hau-Ruck-Verfahren zu erschließen, nicht umsonst wird die Zeitdimension hier eigens betont; aber beide zusammen sind Voraussetzungen, um friedliches Zusammenleben, gleichberechtigte Partizipation verschiedener Gruppen an den gesellschaftlichen Gütern und Aufgaben und die Fähigkeit zu gewaltfreier Konfliktregelung in pluralen Kontexten zu befördern.

Gleichzeitig muß durch Bildungsprozesse ein Unterscheidungsvermögen in bezug auf „die Anderen" entwickelt werden. Gerade die Fähigkeit zur Überschreitung des eigenen Horizontes, zur Auseinandersetzung mit Traditionen usw. braucht ein überprüfbares und seinerseits kommunikables ethisches Fundament. Die Suche nach Kriterien führt zurück auf grundlegendste Basiswerte des Zusammenlebens und weist zugleich voraus auf das Ziel einer Gesellschaft, in der ein gleichberechtigtes und friedliches Zusammenleben in einem pluralen und komplexen Sozialgefüge mit vielfältigen weltweiten Vernetzungen gelingt: Zentral ist die Achtung der gleichen Würde und Freiheit jeder Person, ihre humanen Fähigkeiten in Kommunikation mit anderen zu entfalten. Formen und Mittel der Kommunikation, die diese Grundnorm verletzen, indem sie die Anderen mit Zwang und Gewalt überziehen, scheiden aus.

Damit ist eine Grenze des Anerkennungsverhältnisses markiert. Sie bezieht sich *nicht* auf die Personwürde des Anderen selbst, wohl aber auf die „Sympathie" für bestimmte Handlungsweisen; das Postulat der Anerkennung ist etwas anderes als die Aufforderung zur Indifferenz gegenüber beliebigen – im Extremfall terroristischen – Mitteln zur Realisierung eigener Ziele. Das Verhältnis der Anerkennung ist auf Wechselseitigkeit angelegt und impliziert deshalb unbedingt die Verweigerung gegenüber totalitären Ansprüchen jedweder Art. Toleranz, Solidarität, Sympathie stehen ihrerseits unter dem Kriterium von Freiheit und Gerechtigkeit; d. h. der materiale Gehalt der Freiheit bestimmt sich von dem grundlegenden Wert eines die personale Entfaltung aller einzelnen ermöglichenden und fördernden Zusammenlebens unter Wahrung unterschiedlicher Identitäten.

Diese Überlegungen verweisen im Sinn der eingangs angedeuteten Zusammenhänge zwischen Bildung und Gerechtigkeit auf andere sozialethische Diskurse:

Große Bedeutung kommt etwa dem Diskurs über Menschenrechte als Fundament eines Kulturen und Systeme übergreifenden Ethos und der Überwindung der spezifischen Schwierigkeiten solcher Verständigungsprozesse zu. Das Wissen um die Mühsal, die damit verbunden ist, liefert ein zusätzliches Argument für die Vernetzung von Bildungs- und Gerechtigkeitsdiskursen: Nur wenn auf breiter gesellschaftlicher Basis tragfähige Fundamente menschenrechtlichen Denkens gelegt und gepflegt werden, haben entsprechende politische Bemühungen eine Chance auf nachhaltige Wirkung. Und dies ist nicht allein eine Frage von Information und kognitiver Auseinandersetzung, sondern auch, ja vielleicht in erster Linie, eine Frage der Ermöglichung entsprechender Erfahrungen in den Prozessen des Lernens und der Bildung.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Pisa 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen u. Schülern im internationalen Vergleich, hg. v. J. Baumert u.a. (Opladen 2001); Knowledge and skills for life: First results from Pisa 2000, hg. v. OECD (Paris 2001); vgl. dazu: N. Havers, Sind deutsche Schulen schlechter? Ein Kommentar zur Studie „Pisa 2000", in dieser Zs. 220 (2002) 306-314.

[2] Vgl. z. B. L. J. O'Donovan, Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, in dieser Zs. 219 (2001) 219-234.

[3] Vgl. aber: Bildung u. Bildungspolitik. Jahrbuch für Christl. Sozialwissenschaften 40 (1999).

[4] A. Giddens, Jenseits von Links u. Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie (Frankfurt 1997) 23.

[5] Die Gruppe von Lissabon, Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft u. die Zukunft der Menschheit. Mit einem Vorwort von E. U. v. Weizsäcker (Darmstadt 1997) (Orig.-Ausgabe 1995) 83.

[6] Vgl. Giddens (A. 4) 23-27.

[7] Die Gruppe von Lissabon (A. 5) 84.

[8] Vgl. ebd. 90 f.

[9] Vgl. M. C. Nussbaum, Cultivating humanity (Cambridge 1997).

[10] K. Seitz, „Globales Lernen". Herausforderungen für schulische u. außerschulische Bildungsarbeit, in: epd Entwicklungspolitik 22 (2000) 30-39, 31.

[11] Ebd.

[12] Nussbaum (A. 9) 294.

[13] Vgl. A. Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit u. Solidarität in der Marktwirtschaft (München 2000) 45-47.

[14] Vgl. Nussbaum (A. 9) 294.

[15] Vgl. ebd. 10.

[16] Vgl. ebd.

[17] Vgl. ebd.

[18] Zur Durchführung dieses Konzepts vgl. M. C. Nussbaum, Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life (Boston 1995).

[19] Vgl. dies. (A. 9) 11.

[20] Lernfähigkeit. Unser verborgener Reichtum, hg. v. d. Deutschen UNESCO-Kommission (Neuwied 1997) 79.

Klaus Schatz SJ

Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission

„Unus non sufficit orbis" *(Eine Welt genügt nicht)* – solch trotziges Motto erscheint in einem Druck des 17. Jahrhunderts auf dem Segel des Schiffes, das die ersten Jesuiten zeigt, die 1549 mit P. Manuel de Nóbrega nach Brasilien segeln[1]. Daß Eifer und Wagemut allein nicht genügen, daß es für einen Missionar noch mehr auf solide Tugend, Durchhaltevermögen und Belastungsfähigkeit in Enttäuschungen ankommt, dies schrieb wenige Jahre später gerade P. José de Anchieta von Brasilien aus an seine Mitbrüder in Coimbra[2]; und es wurde das ständige „Ceterum censeo" Franz Xavers und allgemein der ersten Jesuitenmissionare. Aber die Mentalität der Anfänge war doch eine, die man gemeinhin als „Mission im Sturmschritt" bezeichnen könnte. Es ist jener drängende Impuls, der in dem berühmten Briefpassus Franz Xavers von der Fischerküste an seine römischen Mitbrüder vom 15. Januar 1544 zum Ausdruck kommt, einem Text, der in unzähligen Jesuiten der „alten" wie der „neuen" Gesellschaft Jesu Missionsbegeisterung geweckt hat:

> „Oft kommt mir der Gedanke, an die Universitäten zu gehen, laut zu schreien, wie einer, der den Verstand verloren hat, vor allem an die Sorbonne nach Paris, denen, denen es nur auf ihre Karriere ankommt, zuzurufen: Wie viele Seelen gehen verloren wegen eurer Nachlässigkeit!" [3]

Etwas anders gelagert ist der geistliche Akzent 44 Jahre später bei P. José de Acosta, der von Peru aus schreibt. Er sieht bei denen, die als Missionare in dieses Land kommen, zwei entgegengesetzte Versuchungen: die der Illusion und Bagatellisierung der Probleme bei denen, die sich mit einer oberflächlichen Erfolgsstatistik zufrieden geben und triumphieren, daß ein ganzer Kontinent für Christus gewonnen sei; für die, welche dann tiefer blicken, die Probleme und die nur sehr oberflächliche Christianisierung und den fast unüberbrückbaren mentalitätsmäßigen Graben zu den Indianern erkennen, stelle sich umgekehrt Resignation ein, ja Verzweiflung am Heil der Indianer, die als Strafe für ihre Sünde von Gott für immer verstockt seien. Beides bedinge sich gegenseitig. Desillusionierung und Problembewußtsein seien erforderlich, damit nicht naiver Optimismus ins Gegenteil umschlage[4]. Die Antwort könne nur das Beispiel Christi wie auch das der Apostel sein: Diese säten den Samen des Wortes Gottes im Felsen, wir im Sand[5]. „Die Art der Indianer und ihre Gebräuche drehen uns den Magen um"[6] – aber Christus sei für alle, auch und gerade die Ärmsten und Abstoßendsten, gestorben, weshalb Verachtung nie die Antwort eines Apostels Christi sein könne.

Erfahrung der Fremdheit und des ganz Anderen ist dann auch, gewiß inhaltlich in eher konträrer Weise, der Tenor des Fernostvisitators P. Alessandro Valignano, der 1580 über Japan schreibt:

„Deshalb lassen sich weder in Indien noch in Europa die japanischen Verhältnisse gut beurteilen oder bestimmen, ja man kann sie so, wie sie vor sich gehen, nicht einmal verstehen oder sich vorstellen. Denn hier ist eine ganz andere Welt und eine ganz andere Art voranzugehen und andere Gebräuche und andere Gesetze. Viele Dinge, die man in Europa als Zeichen der Höflichkeit und als Ehre schätzt, hält man für großen Schimpf und schwere Beleidigung, und viele andere Dinge, die hier so geläufig sind, daß man mit den Japanern ohne sie nicht leben und verhandeln kann, gelten in Europa für unfein und nicht standesgemäß, besonders bei Ordensleuten." [7]

Franz Xaver einerseits, Acosta und Valignano anderseits, jeweils 30 bis 45 Jahre auseinander, den Zeitraum von 1542 bis 1588 umspannend, sollen so die beiden Fixpunkte dieses Beitrags bilden. Zwischen ihnen liegt eine Generation jesuitischer Missionsgeschichte, gekennzeichnet durch Aufbruch, Hoffnungen, Erfolge und auch Enttäuschungen.

Mission „im Sturmschritt"

Zehn Jahre nach der päpstlichen Bestätigung des Ordens in „Regimini militantis ecclesiae" von 1540 wirken Jesuiten bereits als Heidenmissionare auf allen vier bekannten Kontinenten: seit 1542 mit Franz Xaver in Südindien, ebenfalls durch ihn seit 1546 auf den Molukken (Amboina und Ternate) und seit 1549 in Japan, beginnend mit Kagoshima, seit 1547 im christlich gewordenen Königreich Kongo, seit 1549 in Brasilien.

Es war freilich bisher nur der Bereich des portugiesischen Missionspatronats. Noch unberührt von jesuitischer Mission war der ganze Raum des spanischen Missionspatronats, wo allerdings schon viele andere Orden auf den Plan getreten waren. Durch die Entdeckungen war man mit der bestürzenden Tatsache konfrontiert worden, daß die Welt viel größer war und daß es ganze Kontinente gab, die noch nie von Christus gehört hatten, ja daß mit jeder neuen Entdeckung die Zahl der Völker sich mehrte, die noch in der Finsternis des Unglaubens und damit des ewigen Verderbens gefangen waren. Daher die fieberhafte Eile der ersten Mission: Ging es doch darum, all diese Völker möglichst schnell der ewigen Verdammnis zu entreißen, der sie sonst, wie selbstverständlich angenommen wurde, unrettbar verfallen waren. Hier sahen ein Franz Xaver wie auch andere keinen Ausweg. Als ein chinesischer Kapitän, der ihn nach Japan führte und sich sehr freundlich und hilfsbereit erwies, schließlich starb, ohne daß er ihn zum Christentum hätte bekehren können, schreibt Franz Xaver:

„Während der ganzen Fahrt war er gut zu uns, aber wir konnten es ihm nicht lohnen, da er in seinem Heidentum starb. Nicht einmal nach dem Tod konnten wir ihm helfen und für ihn beten, da er in der Hölle ist." [8]

Die Überzeugung, daß alle Nichtchristen verlorengehen, war allerdings keineswegs nur Ansporn der Mission, sondern oft genug auch bedrückende Last, unter der sensible Missionare litten. Sie war außerdem eine schwere Belastung der Verkündigung in Kulturen, in denen Menschen aus der Verbundenheit mit ihren Ahnen lebten und sich eine Frohbotschaft, die diese nicht mit einschloß, nicht vorstellen konnten. Dies aber galt besonders für Japan. Franz Xaver berichtet, gerade dort sei es ein existentielles Problem unter den Christen, daß es für die eigenen Verwandten und Vorfahren keine Hilfe gebe. Viele hätten ihn gefragt, ob man ihnen nicht durch Almosen und Gebete helfen könne. Er habe ihnen antworten müssen, es gebe keine Hilfe. Franz Xaver hätte nur zu gern eine tröstlichere Antwort gegeben, wenn er es vor seinem theologischen Gewissen hätte verantworten können[9].

Daraus folgte aber auch das Bestreben, „im Sturmschritt" eine Welt für Christus zu erobern, die in ihren Dimensionen erst jetzt bewußt wurde. Kennzeichnend ist daher die Expansion nach allen Richtungen mit sehr bescheidenen personellen Kräften und die Inangriffnahme einer Vielzahl von kühnen und weitausgreifenden Initiativen, von denen jede einzelne eine Konzentration der Kräfte erfordert hätte. Das Ziel war eine möglichst große Zahl von „Bekehrungen" und Taufen in möglichst kurzer Zeit, selbst wenn die weitere Unterweisung und „Nacharbeit" nur sehr oberflächlich sein konnte.

Bekannt ist, wie Franz Xaver an der indischen Fischerküste voranging[10]. Wenn er in ein heidnisches Dorf komme, das christlich werden will – so schreibt er 1545 an seine römischen Mitbrüder – dann rufe er zuerst die Männer und Buben zusammen. Dann trage er ihnen die Gebete und Texte vor, die er selber auswendig auf Tamil gelernt habe (das er selber zum freien Sprechen nicht beherrschte): nämlich Credo, Confiteor, Zehn Gebote, Vaterunser, Ave Maria, Salve Regina, wiederhole sie und lasse sie seine Zuhörer wiederholen. Es folge eine kurze Erklärung der Glaubensartikel und Gebote auf Tamil. Dann lasse er sie laut um Verzeihung für ihr vergangenes Leben bitten, frage dann, ob sie an die Glaubensartikel glaubten. Es folge die Taufe, dann dieselbe „Prozedur" mit den Frauen und Mädchen, und schließlich – mit besonderem Eifer durch die Kinder – die Zerstörung der Götzenbilder. Am Ende würden geschriebene Gebete hinterlassen, welche die einheimischen Katechisten bei Versammlungen immer wieder vorzulesen hatten. „So ziehe ich von Ort zu Ort und mache Christen (*haziendo christianos*)."[11]

Nicht anders ging er auf den Molukken vor. In Japan allerdings hatte er so keinen Erfolg. Hier kam es auf persönliche intensive Überzeugung mit Argumenten an, was freilich Franz Xaver keineswegs entmutigte, sondern eher herausforderte. Er sah, wie er schrieb, besondere Aussichten für das Christentum in Japan, weil die Japaner „der Vernunft gehorchen". Daher müsse man vor allem die „Universitäten" besuchen und den Dialog mit den Gebildeten suchen – frei-

lich seien es sehr harte Anforderungen, man habe keine ruhige Minute, werde Tag und Nacht belästigt [12].

Jesuitische „Akkomodation" war so am Ende das Ergebnis vieler Experimente und von „Versuch und Irrtum". Auf dem Weg dorthin stand mehr als eine Fata morgana; oft fielen Jesuitenmissionare „auf der Suche nach dem Goldkrug am Ende des Regenbogens" [13] Fehlinformationen zum Opfer. Dazu trug besonders bei den Jesuiten die gut ignatianische Suche nach Schaltstellen des Einflusses und nach Multiplikatoren bei, wobei man dann leicht europäische politische und kulturelle Strukturen auf andere Verhältnisse übertrug.

Franz Xaver, der, bevor er selber nach Japan kam, seine Japaninformation ganz von dem einzigen ihm bekannten Japaner, dem Flüchtling Anjiro, schöpfte, erfuhr von diesem in bezug auf die Missionschancen, die Japaner würden kritisch und penibel fragen und genau hinschauen, ob sein Leben mit seiner Lehre übereinstimme; aber wenn er sowohl intellektuell wie existentiell überzeuge, würden die gebildeten Japaner, da sie intelligente Leute seien, alle innerhalb eines halben Jahres Christen werden [14].

Franz Xaver wog sich durch Anjiro in der Illusion, der Kaiser in Kyoto regiere Japan wie die Könige von Frankreich oder Spanien sein Königreich. Deshalb, so meinte er, könne er von diesem die Missionserlaubnis für ganz Japan bekommen, um dann, dort angekommen, feststellen zu müssen, daß der Tenno nur sakrales Symbol, politisch bedeutungslos und Japan kein Reich, sondern eine Feudalanarchie selbständiger Daimyos war. Weiter hoffte Franz Xaver in Japan, vom buddhistischen Klosterzentrum Hieizan bei Kyoto aus, das er sich als eine Universität wie Paris oder Coimbra vorstellte, Kontakte mit der Sorbonne anknüpfen und so durch internationale Kontakte auf globaler Ebene von dort einen Strom von Missionaren nach Japan leiten zu können [15]. Der erste Jesuitenmissionar im heutigen Simbabwe, Gonçalo da Silveira, hoffte 1560 durch Bekehrung des Monomotapa, den er sich als phantastischen Herrscher über ein Riesenreich in einem goldglitzernden Palast vorstellte, ganz Südafrika für das Christentum zu gewinnen – um dann einen halbnackten Häuptling in einer Strohhütte vorzufinden [16]. Immerhin gelang es ihm, den Häuptling und 300 andere zu taufen, bevor er selbst umgebracht wurde und die Mission wieder zusammenbrach.

Fehleinschätzungen, oberflächliche Missionierung sowie das Fehlen stabiler politischer Strukturen führten daher in den ersten Jahrzehnten auch immer wieder zum tragischen Scheitern von Missionsunternehmen, die mit großen Anfangserfolgen begonnen hatten. Dies betraf den Kongo, wo die Jesuiten 1555 vertrieben wurden, weil sie nicht bereit waren, zur Polygamie des Königs ein Auge zuzudrücken. Es betraf die meisten afrikanischen Missionsunternehmen, deren Schicksal bis zum Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder in kometenhaftem Aufstieg und dann im raschen Zusammenbruch, schon infolge der unstabilen politischen Verhältnisse, bestand. Es betraf auch das Lieblingskind des Ignatius

von Loyola unter den Missionen: den Versuch, die äthiopische Kirche mit Rom zu vereinigen, ohne ihre Traditionen richtig zu kennen und zu würdigen. Und es betraf den ersten jesuitischen Missionsversuch im Bereich des spanischen Missionsprotektorats und gleichzeitig auf dem Gebiet der heutigen USA, nämlich seit 1566 unter den Indianern Floridas[17]. Dieses Unternehmen endete im Fiasko. Von den zwölf ausgesandten Jesuitenmissionaren überlebten nur drei. Der erste, P. Martinez, wurde gleich bei seinem ersten Versuch, sich mit den Eingeborenen zu verständigen, von diesen erschlagen. Die anderen hielten unter unglaublichen Mühen aus. Sie suchten bewußt ohne den Schutz spanischer Waffen auszukommen – was fünf Jahre später acht von ihnen das Leben kostete. Gerade das Mißlingen der Floridamission sollte später für Acosta die Lehre beinhalten, daß bei allem gutgemeinten Heroismus dies nicht der richtige Weg sein könne.

Aber neben diesen gescheiterten Unternehmen standen hoffnungsvolle und blühende Missionsfelder. Das aussichtsreichste schien in den drei Jahrzehnten nach Franz Xaver Japan zu sein[18]. Nach den zunächst langsamen und mühseligen Anfängen setzte seit etwa 1570 die Phase der Massenbekehrungen durch die Christianisierung ganzer Fürstentümer ein. 1563 wurde der erste Daimyo, Omura Sumitada, Christ – nicht zuletzt motiviert durch das Lockmittel des portugiesischen Handels, das heißt der „Namban-Schiffe" (der Schiffe der „Südbarbaren"), die alljährlich von Macao aus einen Hafen von Kyushu ansteuerten und begehrte europäische oder indische Waren brachten. Ihm folgten andere Daimyos, vor allem auf der Südinsel Kyushu. Dies weckte überschwengliche Hoffnungen, so daß 1577 der Missionssuperior Organtino die Erwartung hegte, ganz Japan in 10 Jahren mit Hilfe der führenden Daimyos bekehren zu können, um dann von da aus China für Christus zu erobern[19]. Denn China, das letzte Ziel Franz Xavers, vor dessen Küste auf der Insel Sanzian er starb, war nach wie vor unzugänglich und verschlossen; erst 1582 sollte es Matteo Ricci und Michele Ruggieri gelingen, dort Eingang zu finden. Der erste Beginn dieser Mission steht erst gerade am Ende der Epoche, mit der sich dieser Beitrag befaßt.

In Indien lief die Mission in den von Franz Xaver gelegten Gleisen weiter: einerseits in Goa und den anderen portugiesischen Stützpunkten, anderseits unter den von Franz Xaver missionierten Paravern an der südindischen Fischerküste. Der Schritt über diese eng umgrenzten Bereiche hinaus vor allem in die geistige Auseinandersetzung mit einer fremden Kultur wurde 1579 getan. Aber dies geschah noch nicht auf der Linie von Roberto de Nobili, der erst ab 1606 in Madurai den Dialog mit den Brahmanen auf der Basis seiner Lebensform als „Sannyasi" (hinduistischer Büßer) begann.

1579 setzte man große Hoffnung auf die Religionsgespräche, die der Großmogul Akbar (dessen Reich den größten Teil Indiens umfaßte) in seiner Hauptstadt Agra mit führenden Vertretern aller großen Religionen führen ließ. Das Interesse des Großmoguls an christlichen Dialogpartnern, die an seinem Hof die

christliche Lehre darlegten, weckte bei den Jesuiten Hoffnung auf seine Bekehrung und auf reiche Missionserfolge. Drei Jesuiten unter Rudolf Aquaviva reisten nach Agra[20]. Der Großmogul hörte sich von seiner Loggia aus an, wie Jesuiten, Muslime, Brahmanen und Parsen jeweils die Vorzüge ihrer Religion anpriesen. Kurzzeitig kam es zum Ende der Gespräche, als eine Rebellion in Kabul die Präsenz des Großmoguls erforderte. Sie wurden später wiederaufgenommen. Aber die Erwartung der Jesuiten, den Großmogul (der sich ihnen gegenüber sehr freundlich zeigte) bekehren zu können, erwies sich als ebenso utopisch wie dessen eigene Erwartung, aus Bausteinen der vorhandenen Religionen eine neue, optimal zusammengesetzte Religion fabrizieren zu können, die sich als Klammer seines Reiches eignen würde.

Hoffnungsvoll aufwärts ging es auch in Brasilien, wo seit 1549 die beiden führenden Missionarsgestalten Manuel de Nóbrega und dann José de Anchieta, der Gründer von São Paulo, die Weichen gestellt hatten[21]. Einsatz für die Freiheit und die Rechte der Indianer und gegen ihre Versklavung war hier von Anfang an ein Hauptakzent des Wirkens der Jesuiten. Damit ging Hand in Hand die Indianermission vor allem in der Form der „Aldeias", der christlichen Dörfer. Diese brasilianischen Aldeias bildeten eine frühe Vorstufe der späteren Indianerreduktionen im spanisch-amerikanischen Bereich, vor allem in der engen Verbindung von Mission und menschlich-kultureller Entwicklung sowie in der Vereinigung von kirchlicher und weltlicher Leitung in der Hand der Patres. Letzteres geschah freilich notgedrungen und gegen den anfänglichen Widerstand der römischen Ordensleitung, die jedoch – da die Indios nicht zur Leitung differenzierter Sozialgebilde fähig waren – weltliche portugiesische Beamte einsetzte, die die Indios allerdings ausbeuteten, um sich selbst zu bereichern[22]. Indianerdörfer unterschieden sich aber von den späteren Reduktionen noch dadurch, daß sie noch nicht auf rigorose Abschließung von der kolonialen Welt der Europäer setzten, weder wirtschaftlich noch gesellschaftlich. Sie waren deshalb prekärer und gefährdeter, weder ganz abgesichert gegen wirtschaftliche Ausbeutung noch gegen negative Beeinflussung durch die portugiesischen Siedler.

Eine andere Vorform der Reduktionen entstand in Peru. Hier wirkten Jesuiten seit 1568. Seit 1576 leiteten sie in Julí am Titicacasee eine Indiogemeinschaft, die an die genossenschaftlichen Arbeits- und Wirtschaftstraditionen anknüpfte und, formell dem spanischen König unterstellt, dem Zugriff der privaten Gutsbesitzer („Encomenderos") entzogen war[23].

All diese verschiedenen Unternehmen, Erfolge und Mißerfolge, forderten zur Reflexion heraus: Wie sollte Mission geschehen? Welche Strategie sollte sie verfolgen? Welche Fehler sollte sie vermeiden? Diese Reflexion ist, ein Menschenalter nach Franz Xaver, verbunden mit den Namen von José de Acosta einerseits, Alessandro Valignano anderseits, und dies jeweils von ganz unterschiedlichen kulturellen und politischen Voraussetzungen aus.

José de Acosta: Mission im kolonialen Kontext

José de Acosta[24] geht in seinem Werk „De procuranda Indorum salute" („Indianerpastoral"), erschienen 1588 in drei Bänden in Lima, von folgender Erfahrung aus: Die Welt ist größer und pluraler, als wir denken. Die Realität ist vielfältig, komplex und dazu in beständigem Wandel. Und das Missionswerk steht erst ganz am Anfang. Denn ein großer Teil der Welt ist noch unentdeckt. Wenn gar manche meinen, das Ende der Welt stehe bevor, weil nun das Evangelium allen Völkern verkündet sei, dann stimme dies nicht. Denn selbst die Bekehrung von Südamerika erfordere, anders als man gemeint habe, noch lange Zeit. Selbst wenn es stimme, was einige meinen, daß der Apostel Thomas bereits hier gepredigt und die Kunde von ihm sich in dem Inkagott Viracocha der andinen Völker erhalten habe – er selbst ist skeptisch –, so gebe es im Innern noch unzählige Völker, die wir noch gar nicht kennen und die noch nie vom Evangelium gehört haben[25].

Acosta sucht die kulturellen, ethnologischen und missionarischen Erfahrungen, nicht nur in Peru und in Südamerika, sondern seiner Mitbrüder in der ganzen Welt, auch in Ost- und Südasien, zu ordnen. Es gibt, wie er in der Einleitung seines Buchs feststellt, drei Klassen von „Barbaren", das heißt von nichtchristlichen Völkern. Für sie gelten jeweils unterschiedliche Erfordernisse von „Inkulturation". Die erste Gruppe sind die, die wir heute als „Hochkulturen" bezeichnen würden. Ihre Merkmale sind stabile und objektivierte politische Institutionen, Schriftkultur, Städte und Handel. Dazu gehören die Inder, Chinesen und Japaner. Ihnen ist nur das Evangelium zu bringen. Ihre Kultur und ihre politische Selbständigkeit ist zu bewahren. Das Modell der Evangelisierung ist hier das der Antike, die urchristliche Verkündigung in Gewaltlosigkeit und ohne Zwang.

Die zweite Gruppe stellen Völker mit politischer Organisation und religiösem Kult sowie Stadtkultur, aber ohne Schrift und höhere literarische Kultur dar, wie die meso-amerikanischen und andinen Völker (daß die ersteren, die Tolteken, Azteken und Mayas, durchaus eine Schrift hatten, ist ihm unbekannt). Sie sind, um missioniert zu werden, politisch einer christlichen Obrigkeit zu unterstellen, dürfen jedoch nicht versklavt, ihrer persönlichen Freiheit und ihres Eigentums beraubt werden. Freilich hält er in der Folge auch eigentlich politische Unterwerfung selbständiger Reiche nicht für sittlich erlaubt, weder wegen „Unglauben"[26] noch wegen „widernatürlicher Verbrechen"[27], ja nicht einmal zum Schutz Unschuldiger, etwa von Menschenopfern, da faktisch durch Krieg mehr Blut vergossen werde; das einzige, was bleibt, ist, daß Indios, die den Glauben annehmen, der heidnischen Obrigkeit zu entziehen und der Sorge christlicher Fürsten zu unterstellen sind. Warnendes Beispiel sind für ihn hier die afrikanischen Missionen in Äthiopien, Kongo und anderswo, die wieder zusammenbrachen, weil es keine christliche Obrigkeit gab.

Die dritte Gruppe schließlich, repräsentiert in den Tieflandindianern, sind „Wilde", die „wie Tiere" leben, „sine lege, sine rege", ohne Seßhaftigkeit und festes Zuhause, nackt, als Kannibalen. Sie dürften zwar nicht „wie Tiere" behandelt werden, wohl aber wie Kinder. Mit anderen Worten: Sie müssen erst einmal humanisiert werden, bevor sie zu Christen werden können. Hier ist Zwang zur stabilen Niederlassung und zur Evangelisierung angebracht.

Bei den Hochlandindianern Perus hat er es vor allem mit der zweiten Gruppe zu tun, bezieht aber auch die dritte Gruppe in seine folgenden Überlegungen mit ein. Sehr scharf und mit Worten, die an Las Casas erinnern, rechnet er mit der bisherigen Missionierung der Indios ab:

> Denn dies sei der nun nicht mehr wiedergutzumachende Geburtsfehler der Christianisierung der Indianer, „daß sie das Evangelium nicht mit Aufrichtigkeit und Freiheit angenommen haben, sondern unter Zwang und Unaufrichtigkeit, da man sie mehr durch das Schwert als durch das Wort überzeugt hat, nicht mit der Unschuld und Lehre der Verkündiger, sondern durch die Grausamkeit und den Terror der Soldaten. Und darum kann man gar nicht beschreiben, wie sehr sie sich in ihrem Unglauben verhärtet haben, wie sehr sie nur zum Schein Christen sind. Folglich kehren sie, sobald sie sich unbeobachtet glauben, zu ihren überlieferten Traditionen zurück. Nur unter Druck und Zwang beobachten sie die kirchlichen Vorschriften." [28]

Denn nichts sei der Verkündigung des Evangeliums so zuwider wie Gewalt. Aber auch die Alternative der radikalen Gewaltlosigkeit der Mission ist nicht in jedem denkbaren Fall praktikabel. Sie ist zwar als die eigentlich „apostolische", urchristliche Weise der Verkündigung möglichst zu praktizieren, sofern es immer gehe. Aber das warnende Beispiel der sinnlosen Martyrien in Florida, wo die Missionare bewußt auf spanischen Schutz verzichteten, läßt ihn zur Konsequenz kommen, daß es speziell bei der dritten Gruppe manchmal so nicht gehe. Auch das Martyrium habe dann bei diesen Kannibalen keinen Zeugniswert: Man sterbe dann nicht für Christus und das Evangelium, sondern um einen schmackhaften Schmaus abzugeben oder damit der eigene Schrumpfkopf als Trophäe diene. Die Lösung sieht er dann zwar nicht in Unterwerfung zum Zweck der Missionierung, wohl aber im Begleitschutz durch Soldaten – wobei freilich hinzuzufügen ist, daß in der späteren Praxis der Reduktionen ein solcher militärischer Begleitschutz die seltene Ausnahme blieb, schon weil er nur selten zur Verfügung stand, und wenn, dann zum Schutz bereits christianisierter Indianer. Die normale Weise der Begegnung mit „wilden" Indianern blieb, sowohl in Brasilien wie im spanischen Bereich, die unbewaffnete, auch mit allen Risiken.

Jedenfalls sind die Indianer, auch die des Hochlandes, nach Acosta in einer Mischung von väterlicher Güte und sanftem Zwang wie Kinder zum Glauben zu bringen und zu erziehen. Dabei komme alles auf die Glaubwürdigkeit des Verkünders an. Sei diese gegeben, spürten die Indianer, daß er keine egoistischen Interessen verfolgt; dann sei Akzeptanz kein Problem. Wohl komme es auch hier auf Anpassung an, zunächst darauf, die Sprache der Indianer zu lernen, dann all

ihre Gebräuche, die nicht dem Glauben entgegengesetzt sind, zu tolerieren und in den Dienst der Seelsorge zu stellen.

Acosta ist in mancherlei Hinsicht wegweisend für die späteren Jesuitenreduktionen geworden. Er unterscheidet sich jedoch noch von ihnen dadurch, daß er auf enge Zusammenarbeit mit der staatlichen Gewalt und auch mit den Encomenderos setzt (und nicht, wie die Jesuitenreduktionen ab 1610, auf von der höchsten staatlichen Autorität abgesicherten Freiraum, in radikaler Distanz von der örtlichen Kolonialgesellschaft). Er setzt noch auf Reform der Regierenden und ihre Besserung, wenngleich er Probleme sieht und deutlich artikuliert wie etwa das Fehlen fester Institutionen und Gewohnheiten, die weiten Entfernungen, die Kontrolle unmöglich machen, sowie die negative Auslese derer, die nach Amerika kommen. Er vermag auch nicht den Einwand zu widerlegen, die von ihm geforderte Auswahl der Beamten und sogar der Soldaten sei unrealistisch, sondern nur zu erwidern, anders sei eine Unterstützung der Predigt des Evangeliums nicht möglich; dann sei es besser, von Christus zu schweigen, als seinen Namen so zu entehren.

Die Encomienda sei in sich theoretisch schön, vergleichbar mit der Taufpatenschaft in der alten Kirche. Denn sie bedeutete: Ein spanischer Gutsherr hatte eine gewisse Gewalt über Indianer, empfing Abgaben von ihnen, war dafür verpflichtet, für ihre Unterweisung im christlichen Glauben zu sorgen, mindestens indem er einen Pfarrer bezahlte. In der Praxis freilich, so muß Acosta gestehen, würden die Schafe den Wölfen überantwortet. Aber wie sollte man das ändern? Seine Antwort: ungeeignete und pflichtvergessene Encomenderos absetzen und sie sorgfältiger auswählen! Die allmähliche Umwandlung der Indios erhoffte er noch trotz allem vom Zusammenleben mit den Spaniern, von denen sie allmählich christliche Lebensart lernen konnten – anders als die späteren Jesuitenreduktionen, die auf radikale Trennung setzten, schon rein räumlich, indem sie ein hermetisch abgeschlossenes Sperrgebiet bildeten, das außer von den Missionaren nur von den höchsten kirchlichen und weltlichen Würdenträgern und solchen, die von den Jesuiten eine Sondererlaubnis erhalten, betreten werden durfte.

Was die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und damit aller Vorfahren der Indianer betrifft, so hält auch Acosta an dem traditionellen Rigorismus fest. Auch für ihn ist es ein bedrückendes Geheimnis, auf das er keine schlüssige Antwort weiß, daß so viele Völker Jahrhunderte lang lebten und leben, ohne den Weg des Heiles zu kennen. Und dies, obwohl er bereits um die „liberalere" Antwort der Schule von Salamanca weiß, deren Theologen Franz von Vitoria, Domingo de Soto und Melchior Cano, gerade auf dem Hintergrund der neuen Entdeckungen und des Wissens, daß ganze Kulturen auch anderthalb Jahrtausende nach Christus noch nichts von ihm gehört haben, davon ausgehen, daß Menschen auch ohne expliziten Glauben an Christus, wenn sie dem Ruf Gottes in ihrem Gewissen folgen und die Gebote des sittlichen Naturgesetzes erfüllen, gerettet wer-

den könnten[29]. So sehr ihm diese Theorie gefallen würde: Die eindeutigen Worte der Evangelien halten ihn zurück, vor allem jedoch Röm 10, 14 („Wie sollen sie dem glauben, von dem sie nicht gehört haben?"), das nach ihm einen bloß „impliziten" Glauben an Christus, nicht vermittelt durch die christliche Verkündigung, ausschließt. Denn sonst sei die Predigt des Evangeliums nur Heilserleichterung, nur relativ, nicht absolut notwendig:

„Ich dachte, die Predigt von Christus, d. h. das Evangelium sei notwendig, nicht damit mehr Menschen und leichter gerettet werden, sondern schlechthin damit die Menschen gerettet werden können".[30]

Aber es ist wohl auch ein spezieller lateinamerikanischer Hintergrund, der ihm diese zunächst sympathische Theorie gefährlich erscheinen läßt. Nach Michael Sievernich wendet sich Acosta hier gegen einen „missionarischen Defätismus", der zusammen mit einem „anthropologischen Pessimismus" zum „Alibi werden konnte, die Missionsbemühungen nicht hinreichend ernstzunehmen"[31]. In der Tat legt der Kontext bei Acosta einen solchen Zusammenhang nahe. Er wendet sich zum Beispiel gegen die bei manchen Priestern in Peru verbreitete Auffassung, die Indianer seien zu dumm, um ihnen die eigentlichen Glaubensmysterien beizubringen, und der ausdrückliche Glaube an Christus sei daher für sie nicht heilsnotwendig. Die Weise, wie er ständig einfordert, den Indianern den ganzen christlichen Glauben und die Sakramente (einschließlich der Eucharistie) zu bringen und wie er sich gegen die Auffassung ihrer naturgegebenen Inferiorität wendet, ließ ihn offenbar auch befürchten, die Theorie vom rechtfertigenden „impliziten Glauben" könnte einer letztlich rassistisch motivierten Kapitulation vor den Schwierigkeiten der Indianerpastoral Vorschub leisten.

Alessandro Valignano: Mission in einer fremden Hochkultur

Für Amerika hatte Acosta schreiben können, das einzige, worauf es im Grund genommen bei der Mission ankomme, seien Glaubwürdigkeit, Übereinstimmung von Leben und Lehre, vor allem aber die Vermeidung von Gewalt und Habsucht. Sonst sei der Missionar in allem überlegen. Wenn man Christus verkündige, wie man ihn verkündigen müsse, selbstlos und ohne egoistische Nebenabsichten, werde man schon Gehör finden. Acosta wußte bereits, daß die Situation in den asiatischen Hochkulturen eine ganz andere war: Dort stehe die Kirche wie seinerzeit in den ersten Jahrhunderten den Griechen und Römern hochzivilisierten und in manchem überlegenen Völkern gegenüber.

Diese andere Welt betreten wir bei Alessandro Valignano, einem Mann, der über 30 Jahre in den verschiedensten Ländern des Ostens weilte und auch Japan dreimal besuchte. Am wichtigsten war seine Visitation der Japanmission um

1580[32]. Es war eine aufstrebende Mission, aber keineswegs eine ohne Probleme. Die Frage stellte sich: War man mit den bisherigen Methoden auf dem richtigen Weg? Barg nicht gerade das rasche und überstürzte Vorangehen, die schnelle Taufe von Tausenden von Christen Gefahren, die man dann angesichts der geringen Zahl der Missionare doch nicht richtig seelsorglich betreuen konnte? Stand hier nicht das warnende Beispiel anderer Missionen vor Augen, die ebenso schnell, wie sie aufgeblüht waren, wieder zusammenbrachen? Hinzu kam, daß Valignano im Missionspersonal eine gedrückte und verbitterte Stimmung antraf. Dies lag an dem bisherigen Missionssuperior Cabral, einem ehemaligen Soldaten, als Oberer arrogant und taktlos. Bei ihm verband sich europäischer Überlegenheitsdünkel mit einem gerade in der portugiesischen Jesuitenprovinz verbreiteten Hyperaszetismus zu einer unheilvollen Synthese. Die japanischen Jesuitenbrüder und Katecheten („Dojuku"), auf denen die Hauptlast der Missionierung ruhte, demütigte er auf jede Weise und meinte, sie müßten „mit eiserner Rute" (*virga ferrea*) mit Schlägen und harten Worten regiert werden, um ihren „Stolz" zu brechen, der ihr Nationallaster sei[33]. Sie hätten sich deshalb auch „unseren Gebräuchen und nicht die Portugiesen ihnen anzupassen"[34]. Wegen ihres Stolzes müsse man sie niederhalten und dürfe in absehbarer Zeit auch nicht daran denken, ihnen das Priestertum anzuvertrauen.

Entscheidend war, daß Valignano das Prinzip der Anpassung an die japanischen Sitten zum Sieg führte. Cabral mußte sein Amt niederlegen. Überall sollten die Jesuiten sich den japanischen Höflichkeitsformen anpassen: von der Teezeremonie über die Geschenke, die bei Besuchen auszutauschen seien, bis hin zu der für das damalige Europa ungewohnten japanischen Reinlichkeit und der Badekultur. Eine sehr wichtige Frage betraf den gesellschaftlichen Status der Missionare, d. h. die zu beachtenden Anreden und Höflichkeitszeremonien. Gerade in Japan kam es darauf an, den richtigen Platz in der sozialen Hierarchie einzunehmen; dies war, wie übrigens später dann auch in China, einer der wichtigsten Punkte der Inkulturation. Dies hatte schon Franz Xaver erfahren müssen, als er merkte, daß die Rolle des armen Wanderpredigers, in der er in Indien aufgetreten war, hier nur Verachtung erregte; er war dann mit großem Erfolg als Gesandter des portugiesischen Königs aufgetreten. Valignano verfügte nun, es sollten die Jesuiten hier je nach ihrem Rang (Rektoren von Kollegien, Superioren, Patres, Brüder) die entsprechenden Rangstufen der japanischen Zenmeister übernehmen.

Weiter erkannte Valignano, daß die Zukunft der Mission an der Ausbildung eines einheimischen japanischen Klerus hing, zumal die europäischen Missionare immer nur durch die unvollkommene Beherrschung der Sprache meistens gehemmt seien und sich niemals ganz in japanische Eigenart einfühlen könnten. Hier fiel auch im Jesuitenorden zum ersten Mal die Entscheidung, Nichteuropäer als Priesteramtskandidaten aufzunehmen. Valignano schätzte die Japaner von allen Nichteuropäern nach Intelligenz und sonstigen Qualitäten am höchsten ein.

Es sollte allerdings noch bis zum Jahr 1601 dauern, bis die ersten japanischen Jesuitenstudenten geweiht wurden.

Freilich – und darin zeigt sich seine Begrenzung – galt dies nur für die Japaner und Chinesen. Die dunkelhäutigen Völker, auch die Inder, sah er als ungeeignet für den Jesuitenorden an, da er sie als unzuverlässig einstufte. So kam es, daß es in der alten Gesellschaft Jesu zwar einige japanische Jesuiten gab (bis in Japan ab 1614 die Verfolgung allem ein Ende machte), danach seit Ende des 17. Jahrhunderts eine Reihe Chinesen, aber nach ersten Anfängen praktisch keine Inder mehr, von Afrikanern oder Indianern ganz zu schweigen. Ist es zufällig, daß er gerade jene Völker als geeignet für seine Gemeinschaft einstufte, die dann später auch am ehesten den Anschluß an die technische Zivilisation der Moderne schafften? Liegt hier vielleicht eine innere Affinität vor? Diese Frage drängt sich auf, ist freilich schwer zu beantworten.

Ein weiteres schwerwiegendes Problem lautete: Sollte man mit den Massenbekehrungen ganzer Fürstentümer so fortfahren? Mußte nicht eine solche Christianisierung sehr oberflächlich bleiben? Hatte nicht schon der Jesuitengeneral Franz Borja 1567 die Anweisung gegeben, nicht sofort zu taufen, sondern den urchristlichen Stand des Katechumenen wiederherzustellen und nur so viele zu taufen, wie man im Glauben erhalten könne?

> Es kamen ihm – so schrieb Valignano an den General – „ernste Zweifel, ob diese Art, Christen zu gewinnen ... dem Willen unseres Herrn entspricht, oder ob es ihm, da wir ja nicht viel tun können, mehr gefällt, wenn wir ein Weniges tun, aber dies Wenige dann zu festigen suchen, damit nicht alles in Schwäche zurückbleibt, während wir vielleicht ohne kluge Bescheidung Vieles umfassen wollen." [35]

Nun ist interessant, daß Valignano alle Kehrseiten dieser Massenbekehrungen sieht und klar artikuliert, das Problem von allen Seiten beleuchtet, dennoch aber nach langen Beratungen und Überlegungen mit den Mitbrüdern in Japan zusammen mit ihnen zu dem Endergebnis kommt, dennoch in dieser Weise fortfahren zu sollen. Entscheidender Grund ist das ewige Heil. Denn selbst wenn die so Bekehrten schlechte Christen würden, so hätten sie doch immerhin eine Heilschance, zumindest wenn sie in der Todesstunde bereuten; blieben sie dagegen Buddhisten, so hätten sie gar keine Chance!

Dazu kommen missionsstrategische Gründe: Die Mission könne nur fortbestehen, wenn sie wachse und expandiere. Die jetzige rudimentäre seelsorgliche Betreuung (die praktisch die entscheidende Arbeit vor Ort den Dojuku, den japanischen Laienkatecheten, zuwies, die in reinen Gebetsgottesdiensten die Leute sammelten, während priesterliche Präsenz extrem dünn gesät war: 1579 gab es für ca. 100 000 Christen, dazu meist extrem verstreut, nur 23 Jesuitenpatres) sei ein Übergangsphänomen, bis man einen japanischen Klerus habe. Ein ordentlich etabliertes Katechumenat gehöre einer wohlgeordneten Kirche an, am Anfang sei es anders gewesen. Die eigentliche Lösung sei die Errichtung einheimischer Semi-

nare und die Ausbildung eines einheimischen Klerus. Dann könne und müsse man auch das oberflächlich Begonnene vertiefen.

Um aber die junge japanische Mission auch in Europa genügend bekannt zu machen, unternahm Valignano einen für damalige Zeiten außergewöhnlichen Schritt: Er veranlaßte, daß sich vier getaufte vornehme Japaner 1582 auf die Reise nach Europa begaben. Es waren die ersten Japaner, die jemals europäischen Boden betraten. Im Escorial wurden sie von Philipp II. empfangen, in Rom von Papst Gregor XIII. Die Attraktion war groß. Die Bedeutung dieser Reise bestand darin, daß sie die Bedeutung des bisher in Europa praktisch unbekannten Landes, erst dem Namen nach durch Marco Polo als „Zipangu" bekannt und vor 1543 von keinem Europäer betreten, und die dortige Mission der europäischen Öffentlichkeit der katholischen Länder bewußt machten. Für Valignano ging es hier gerade um Begegnung von Kulturen als wichtiges Mittel der Mission, ähnlich wie später in anderer Weise bei den Jesuiten in China, aber auch ähnlich wie bei dem in dieser Weise freilich unrealistischen Plan Franz Xavers der Kontaktaufnahme zwischen Hieizan und Sorbonne.

Inkulturation?

Die Mission in China begann erst 1582 durch Ricci und Ruggieri. Der letzte Traum von Franz Xaver erfüllte sich erst 30 Jahre nach seinem Tod. Auch für China war es Valignano, der bereits 1578 von Macao aus wichtige Akzente gesetzt hatte. Dazu gehörte in erster Linie die hohe Wertschätzung der chinesischen Kultur, die Notwendigkeit der perfekten Kenntnis der Sprache. Es gehörte dazu weiter die Wissenschaft, vor allem die Astronomie – als Mittel der Anknüpfung. Es gehörte dazu die besondere Wichtigkeit des Apostolats des Schreibens und der Konversation, schließlich die Priorität des Bemühens um die kultivierten Klassen. Auch in den folgenden Jahren blieb Valignano in ständigem Kontakt mit Ricci, dessen wichtigste Entscheidungen er approbierte, nicht zuletzt auch in der dornigen Frage der Riten der Ahnenverehrung, die Anlaß zu dem berühmten „Ritenstreit" geben sollte.

Die ersten 50 Jahre Erfahrung der Jesuitenmission führen gewiß nicht in jeder Hinsicht zu Optionen der „Inkulturation", die unserem heutigen missionarischem und kirchlichem Bewußtsein entsprechen. Weder bei Acosta noch bei Valignano wird der Heilsexklusivismus in irgendeiner Weise abgeschwächt, und dies, obwohl in Europa die Schule von Salamanca schon weiterführende Gedanken entwickelt hatte, die auch nicht unbekannt blieben. Sowohl Acosta wie Valignano bleiben der Vorstellung der Mission „von oben nach unten", in engem Anschluß an die weltliche Gewalt verhaftet, eine Vorstellung, die dann auch im folgenden Jahrhundert nicht durch die Jesuitenmissionare, sondern durch die

Missionare der 1622 gegründeten päpstlichen Propaganda-Kongregation durchbrochen wird. Aber bei beiden geschieht, jeweils in anderer Weise, der Schritt zunächst zu einer bewußten Wahrnehmung des anderen, und dann zu einer behutsamen Anpassung an andere Mentalitäten und kulturelle Welten. Die weiteren Schritte, die auch über diese Stadien hinausführen, sind einerseits die Indianerreduktionen der Jesuiten in Südamerika, anderseits die Missionen von Ricci in China, de Nobili in Indien und de Rhodes in Vietnam.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. V. Bangert, A History of the Society of Jesus (St. Louis [2]1986) 91 f.
[2] Brief vom 20. 3. 1555, in: Monumenta Brasiliane, Bd. 2 (MHSI 80, Rom 1957) 161 f.
[3] Epistolae Sancti Francisci Xaverii aliaque eius scripta (abgekürzt: EX), 2 Bde. (MHSI 67/68, Rom 1944/45), hier EX 1, 166.
[4] J. de Acosta, De procuranda Indorum salute, Bd. 1, 1-3; jüngste Ausgabe (freilich nur der ersten 3 von 6 Bden) auf Latein u. Spanisch in: Corpus Hispanorum de Pace 23 (Madrid 1984).
[5] Vgl. ebd. Bd. 1, 4, 2. [6] Ebd. Bd. 1, 7, 1.
[7] F. J. Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, Bd. 1 (Rom 1951) 364.
[8] Brief vom 5. 11. 1549 an Dom Pedro da Silva, in: EX 2, 230.
[9] Vgl. Brief vom 29. 1. 1552 an die Mitbrüder in Europa, in: ebd. 276 f.
[10] Vgl. J. Wicki, Zur Missionsmethode des heiligen Franz Xaver, in: NZM 2 (1946) 85-103.
[11] EX 1, 274. [12] Vgl. EX 2, 288-290. [13] Bangert (A. 1) 89. [14] Vgl. EX 1, 391 f.
[15] Vgl. Brief vom 5. 11. 1549 an die Mitbrüder in Goa, in: ebd. 2, 208-210.
[16] Vgl. Bangert (A. 1) 90.
[17] Vgl. F. Zubillaga, La Florida. La Misión Jesuitica (1566-1572) y la colonización Española (Rom 1941).
[18] Vgl. C. R. Boxer, The Christian Century in Japan 1549-1650 (Berkeley 1951).
[19] Vgl. F. J. Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, Bd. 2 (Rom 1958) 160.
[20] Berichte darüber in: Documenta Indica XII (MHSI 105, Rom 1972) 12-24, 34-80, 289-295.
[21] Vgl. S. Leite, História de la Companhia de Jesús no Brasil, 2 Bde. (Rio de Janeiro 1938/45).
[22] Ebd. Bd. 2, 68 f.
[23] X. Albó, Jesuitas y culturas indigenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación, in: América indígena 26 (1966) 249-308, 395-445.
[24] Vgl. M. Sievernich, Vision u. Mission der Neuen Welt. Amerika bei José de Acosta, in: Ignatianisch. Eigenart u. Methode der Gesellschaft Jesu, hg. v. dems. u. G. Switek (Freiburg 1990) 293-313; ders., Lateinamerikanische Missionstheologie – Bartolomé de las Casas u. José de Acosta, in: Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte u. Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, hg. v. B. Schlegelberger u. M. Delgado (Berlin 1992) 27-46; ders., Missionstheologen „nach Las Casas", in: Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl, hg. v. M. Delgado, Bd. 1 (Paderborn 1994) 59-85, bes. 66-71.
[25] De procuranda Indorum salute I 2, 2.
[26] Ebd. II 2. [27] Ebd. II 3-5. [28] Ebd. I 13,1.
[29] Vgl. Th. O'Mara, The School of Thomism of Salamanca and the Presence of Grace in the Americas, in: Ang 71 (1994) 321-370.
[30] De procuranda Indorum salute V, 3. [31] Sievernich, Missionstheologen (A. 24) 69.
[32] Vgl. neben Schütte (A. 7 u. 19) auch H. Dumoulin, Inkulturation in der Jesuitenmission Japans, in: Ignatianisch (A. 24) 254-271, bes. 259-265.
[33] Schütte 1 (A. 7) 325. [34] Ebd. 326. [35] Ebd. 373.

Johanna Schmid

Pius XII. und die Juden

Der endlose Streit um ein historisches Dilemma

Der nach der Vorlage von Rolf Hochhuths Drama „Der Stellvertreter" (1963) gedrehte Film „Amen" von Constantin Costa-Gavras, der Ende Mai dieses Jahres in die deutschen Kinos kommt, wird den alten Streit um das angebliche Schweigen Pius' XII. angesichts der Judenverfolgung des NS-Regimes neu beleben. Leider hat sich die internationale jüdisch-katholische Historikerkommission, die dazu ein Votum erarbeiten sollte, letztes Jahr ergebnislos aufgelöst, wobei einige Mitglieder die Weigerung des Vatikans kritisierten, der Kommission alle Akten des Pacelli-Pontifikats vor Ablauf der üblichen Frist zugänglich zu machen. Dies wird – so der Vatikan – erst in etwa fünf Jahren möglich sein, wenn die Katalogisierung der Dokumente abgeschlossen ist. Ebenso wird der bekannte Einwand wiederholt, die bereits erschienene zwölfbändige Aktenedition[1] sei unvollständig, apologetisch und nur erstellt, um die Wahrheit dieses Pontifikats nie ans Licht kommen zu lassen. Auch wenn man die Problematik einer Aktenedition berücksichtigt, werden solche Anschuldigungen nie konkretisiert und gehören damit eher in den Bereich des Mythos von einer pathologisch geheimniskrämerischen Kirche, der im Rahmen des eingeschränkten Quellenzugangs kaum beseitigt werden kann.

Welches Bild ergibt sich nun aufgrund der Edition sowie anderer veröffentlichter Quellen? Eine Beurteilung, die dem Verhalten von Pius XII. in der komplexen Situation, in die er sich gestellt sah, gerecht werden will, wird sich mit drei Problembereichen befassen müssen: mit der noch von Pius XI. geplanten, aber nicht veröffentlichten Enzyklika gegen den Rassismus, mit Pius' XII. Verhalten angesichts der Shoah und mit seinem Verhältnis zum 1948 gegründeten Staat Israel.

Die verschwundene Enzyklika

Mit der Sichtung des Nachlasses des amerikanischen Jesuiten John LaFarge wurde bekannt, daß dieser im Auftrag von Papst Pius XI. eine Enzyklika zum Thema Rassismus verfassen sollte, die jedoch nie veröffentlicht wurde. Als weitere Mitarbeiter wurden LaFarge der Deutsche Gustav Gundlach SJ und der Franzose Gustave Desbuquois SJ zur Seite gestellt, die beide schon an der Sozialenzyklika

„Quadragesimo anno" (1931) mitgearbeitet hatten. Der von ihnen angefertigte Entwurf mit dem Titel „Humani Generis Unitas"[2] („Die Einheit des Menschengeschlechts") wurde zunächst dem Generaloberen der Jesuiten, Wladimir Ledóchowski, übergeben. Der Text erreichte Pius XI. jedoch erst, als dieser bereits im Sterben lag. Gundlach äußerte einmal den schwerwiegenden Verdacht, Ledóchowski habe seine Arbeit durch bewußte Verzögerung sabotiert, weil er den Sowjetkommunismus als die größere Bedrohung sah und einen diplomatischeren Umgang des Vatikans mit dem NS-Regime befürwortete. Nach dem Tod Achille Rattis 1939 hat man das Enzyklika-Projekt nicht mehr weiterverfolgt. War dafür der neue Papst Eugenio Pacelli verantwortlich, der Zugang zum Schreibtisch seines Vorgängers hatte?

Was stand im Enzyklika-Entwurf? Die Verfasser von Humani Generis Unitas gingen mit dem Begriff der Rasse hart ins Gericht. Sie sahen in ihm eine unbegründete Rechtfertigung von Rechtsbeugung und Verletzungen der Menschenwürde. Scharf verurteilte der Text die Rechtsbrüche gegenüber den Juden im Rahmen verschiedener Phasen der Judenverfolgung, die sich letztendlich auf die „Reinheit der Rasse" berief, nahm dann allerdings wieder eine traditionell antijüdische Sichtweise ein. Er zählte die Vergehen des Volkes Israel – „Christus-Mord", Habsucht usw. – auf und warnte die Christen vor allzu engen Kontakten mit Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft. Die langfristige Zielperspektive blieb nach wie vor die Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben:

„Die hohe Würde, die die Kirche der historischen Mission des jüdischen Volkes zuerkennt, ihr brennender Wunsch nach seiner Bekehrung haben sie jedoch nicht für die spirituellen Gefahren blind gemacht, denen der Kontakt mit den Juden die Seelen aussetzen kann. Sie vergißt nicht, daß sie über die sittliche Sicherheit ihrer Kinder zu wachen hat. Und diese Aufgabe ist heute sicher nicht weniger dringlich als in der Vergangenheit. Solange der Unglaube des jüdischen Volkes andauert und seine Feindschaft gegenüber dem Christentum fortbesteht, muß die Kirche in ihren Bemühungen die Gefahren unterbinden, die dieser Unglauben und diese Feindschaft für den Glauben und die Moral ihrer Gläubigen darstellen könnten."[3]

Ist das geplante Lehrschreiben am Ende doch erschienen? Am 20. Oktober 1939 veröffentlichte Pius XII. seine Antrittsenzyklika „Summi Pontificatus"[4]. Darin äußerte er sich kritisch gegenüber totalitären Systemen. Manche Autoren vermuten, daß Pacelli dafür Passagen aus Humani Generis Unitas übernommen habe. Ein Vergleich der beiden Schreiben bestätigt diese Annahme jedoch nicht. Pius XII. griff zwar Themen wie die Rolle der Staatsmacht auf, doch tat er dies aus einer europäischen Perspektive, die eher faschistische Strukturen als sozialpolitische Problemstellungen im Auge hatte. Demnach „greift die staatliche Gewalt nach jener unumschränkten Selbstherrlichkeit ... und erhebt den Staat oder die Masse zum letzten Ziel."[5] In Humani Generis Unitas hatten die Verfasser umfassender kritisiert:

„Die Existenzberechtigung des Staates besteht in Übereinstimmung mit seiner natürlichen Bestimmung darin, das Gemeinwohl dauerhaft zu gewährleisten. Nun bergen aber soziale Einheiten dieser Art, also Staaten, die nach einer unbestimmten totalen Ausdehnung streben, die Gefahr in sich, daß der Staat in ihnen seiner wesentlichen Attribute und seiner souveränen Macht vollständig beraubt wird. Der Staat hat sich nun in ein völlig mechanistisches, administrativ-bürokratisches System verwandelt, in ein einfaches Instrument der betreffenden rassischen oder nationalen Kollektive."[6]

Einig sind sich beide Schreiben darin, daß der totalitäre Staat einer sittlichen Ordnung entbehrt – eine Kritik, die Humani Generis Unitas aber konkret auf die Rassenideologie angewandt hatte, wie folgender Ausschnitt zeigt:

„Untersuchen wir seine Sittenlehre, deren zentrale Aussage wir erst kürzlich verurteilen mußten: ‚Man muß mit allen Mitteln die Lebenskraft der Rasse und die Reinheit des Blutes erhalten und pflegen; alles, was zu diesem Zwecke geschieht, ist ohne weiteres sittlich erlaubt.' So lautet das Rassengesetz der Moral. Wir stellen die Frage: Läuft ein derartiges Prinzip nicht darauf hinaus, die Existenz einer objektiven, für alle Menschen und alle Zeiten gültigen sittlichen Ordnung zu leugnen."[7]

Die Enzyklika Summi Pontificatus behandelte den Themenkomplex des Unethischen und der Rechtslosigkeit in einer wesentlich weiteren und damit abstrakteren und vielleicht auch diplomatischeren Sicht, wenn sie erklärte:

„Unser Vaterherz bangt in tiefer Betrübnis, wenn wir ahnend vorausschauen, was alles aus der Drachensaat der Gewalt und des Hasses hervorwachsen mag, für die heute das Schwert die blutigen Furchen zieht ... Vor allem liegt die eigentliche Wurzel der Übel, die in der modernen Gesellschaft zu beklagen sind, in der Leugnung und Ablehnung eines allgemeingültigen Sittengesetzes für das Leben des einzelnen und das Gesellschaftsleben wie für die Beziehungen der Staaten untereinander ... Die Nichtbeachtung jenes Gesetzes, das sowohl durch den gemeinsamen Ursprung und durch die nämliche Vernunftnatur aller Menschen, gleichviel welchen Volkes, vorgeschrieben und auferlegt ist ... Brauchen Wir euch zu versichern, daß Unser Vaterherz allen seinen Kindern mitleidend in der Liebe nahe ist, vor allem den Bedrängten, Unterdrückten und Verfolgten? ... Das Blut ungezählter Menschen, auch von Nichtkämpfern, erhebt erschütternde Klage."[8]

Es läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, warum die Rassismus-Enzyklika Pius' XI. nicht veröffentlicht wurde. Zwar wird der Jesuitengeneral der Sabotage beschuldigt, doch sagt dies ja nichts über die Motive Pacellis, der möglicherweise aus Gründen der diplomatischen Opportunität das Vorhaben nicht weiterverfolgen wollte. Allerdings hatte er bereits als Staatssekretär an der Enzyklika seines Vorgängers „Mit brennender Sorge" (1937) mitgearbeitet, die die Staatsvergottung des Nationalsozialismus und seine Ideologie verurteilte. Der plausibelste Grund für die Unterlassung könnte letztendlich im „amerikanischen" Ansatz liegen, der Rassismus als Folge einer verfehlten Sozialpolitik betrachtete, wie sie bezüglich der Schwarzen in den USA betrieben wurde, und auch noch einige andere problematische Annahmen enthielt. Hatte Pius XI. am 6. Juni 1938 erklärt: „Der Antisemitismus ist nicht vertretbar. Wir sind im geistlichen Sinne Semiten" und sich in ähnlichen Äußerungen deutlich gegen den Antisemitismus gewandt, so war die Antrittsenzyklika Summi Pontificatus demgegenüber, alles in allem, ein

Rückschritt. Sie sprach zwar ähnliche Themen an, ließ aber die Schärfe der Formulierungen des LaFarge-Papiers vermissen.

Halblaute Stellungnahmen zur Shoah?

Pius XII. wandte sich nicht nur in seiner Antrittsenzyklika, sondern auch in den Weihnachtsansprachen der folgenden Jahre gegen die Diskriminierung, Verfolgung und Ermordung von Juden. So forderte er an Weihnachten 1939 „eine Gerechtigkeit, welche die sittliche Gerechtigkeit voraussetzt, die erfließt aus jener allumfassenden Liebe, die Kernstück und Hauptziel christlicher Vollkommenheit ist und die deshalb auch Brücken zu jenen schlägt, die nicht ... unseren Glauben teilen."[9] An Weihnachten 1940 äußerte er seine Genugtuung darüber, daß er einer großen Zahl von Flüchtlingen, Ausgebürgerten und Emigranten, darunter auch Nichtariern, moralisch, spirituell und materiell habe helfen können[10]. In den folgenden Jahren wurden die Appelle immer dringlicher. So sprach er in seiner Weihnachtsbotschaft 1942 „für die Hunderttausende, die persönlich schuldlos bisweilen nur um ihrer Nationalität oder Abstammung willen dem Tod geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind"[11]. In seiner 1943 veröffentlichten Enzyklika „Mystici Corporis" zum Selbstverständnis der Kirche rückte er auch deren Aufgabe und Pflicht in den Blick, Beistand und Hilfe zu leisten:

> „Wahre Liebe zur Kirche fordert darum nicht nur von uns, daß wir als Glieder desselben Leibes füreinander einstehen, uns freuen sollen, wenn ein anderes Glied Ehre erfährt, und mit ihm leiden sollen in seinem Schmerz, sondern daß wir zugleich die Menschen, die noch nicht im Leibe der Kirche mit uns vereint sind, als Christi Brüder dem Fleisch nach betrachten sollen, die gleich uns zu demselben ewigen Heil berufen sind."[12]

So grundsätzlich diese Erklärungen formuliert waren – sie standen in deutlichem Kontrast zu den politischen Realitäten. Auf jeden Fall wurde die Stimme des Pontifex von den kritisierten Gegnern gehört, die entsprechend reagierten. Schon bald nach 1939 trafen beim Vatikan Berichte wie der von Erzbischof Adam Sapieha aus Krakau ein, daß sich nach den Sendungen von Radio Vatikan und Meldungen des „Osservatore Romano" über Hinrichtungen und Festnahmen die Lage noch weiter verschlechtert habe. Daß sich Radio Vatikan nicht nur mit Unrechtstaten an Katholiken befaßte, zeigt beispielsweise seine Erklärung in einer Sendung vom 26. Februar 1943: „Die Kirche erkennt Regime nicht an, die auf Zwangsarbeit, auf der Entwurzelung der Bevölkerungen, auf Einzel- oder Kollektivdeportationen beruhen." Doch unter dem Druck der Meldungen aus betroffenen Diözesen sah sich Pius gezwungen, die Rundfunksendungen über antikirchliche Maßnahmen, Ereignisse in Konzentrationslagern und Leiden der Zivilbevölkerung einstellen zu lassen. Daß er sich nur schweren Herzens dazu

entschloß, schrieb er am 30. April 1943 in einem Brief an Bischof Konrad von Preysing von Berlin:

„Den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten überlassen Wir es, abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebungen sowie andere ... Umstände es ratsam erscheinen lassen, ... ad maiora mala vitanda (um Schlimmeres zu vermeiden) Zurückhaltung zu üben. ... Hier liegt einer der Gründe, warum Wir selber uns in Unseren Kundgebungen Beschränkungen auferlegen ... Zu dem, was im deutschen Machtraum zur Zeit gegen die Nichtarier vor sich geht, haben Wir in Unserer Weihnachtsbotschaft ein Wort gesagt. Es war kurz, wurde aber gut verstanden." [13]

Die Stellungnahmen des Papstes zur Judenverfolgung hielten sich an die diplomatische Linie, Opfer und Täter nicht beim Namen zu nennen. Dennoch konnte man ihre Intention sehr wohl erkennen, und die Reichsregierung hatte ihre Probleme mit den Stellungnahmen, denn „deren Lautstärke kann man schwer kontrollieren" [14].

Päpstliche Diplomatie und konkrete Hilfe

Viele Rettungsaktionen, die während der organisierten Vertreibung und Verfolgung Juden Freiheit und Leben gewährleisteten, wurden durch die mühevolle Büroarbeit und das diplomatische Verhandlungsgeschick kirchlicher Organisationen wie beispielsweise des St. Raphaelsvereins zum Schutz katholischer Auswanderer ermöglicht. Ihre karitative und diplomatische Leistung war es, Einreisegenehmigungen in andere Länder, Transit-Visa, Startkapital und Schiffspassagen zu erwirken, die nötig waren, um Juden zu retten. Wer eine Möglichkeit fand zu emigrieren, dem wurde häufig aus kirchlichen Mitteln Geld für Passage und Startkapital besorgt. Als die Auswanderung nicht mehr möglich war, öffneten sich Klöster und andere kirchliche Häuser, nahmen Verfolgte auf und versteckten sie unter hohem Risiko. Auch mußte ein ganzes Netz von Hilfeleistungen organisiert werden, um die Flüchtlinge unter den schwierigen Bedingungen von Krieg und Besatzung am Leben zu erhalten.

Als Beispiele für diplomatische Aktionen des Papstes werden meist die Bemühungen genannt, in Ungarn und der Slowakei für Nichtarier, vor allem katholische, Ausnahmen von den Rassegesetzen zu bewirken. Auch wenn man dies als einseitige Maßnahme zugunsten von Katholiken werten mag, zeigen diese Interventionen doch, daß die Kirche die Rassenideologie nicht akzeptiert hat. Allerdings drehte sich in Ungarn die Spirale der Gewalt weiter und kam in der Slowakei unter dem Priester-Staatspräsidenten Jozef Tiso ebensowenig zum Stillstand. Über diesen klagte der damalige Sekretär für die Außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche, Domenico Tardini: „Das Unglück ist, daß der Präsident der Slowakei ein Priester ist. Daß der Heilige Stuhl Hitler nicht Halt ge-

bieten kann, verstehen alle; doch wer kann begreifen, daß er einen Priester nicht im Zaum halten kann?"[15]

Auf einer weiteren Handlungsebene versuchte der Vatikan, gegen bereits angelaufene Deportationen entweder selbst oder im Verband mit anderen Staatsregierungen zu protestieren. So regte er die scharfe Note an, in der Präsident Franklin D. Roosevelt die ungarische Regierung aufforderte, die Deportationen von Juden unverzüglich einzustellen. Als alle diese Bemühungen scheiterten, blieb den kirchlichen Stellen nur noch die Möglichkeit, für Juden Verstecke zu organisieren.

Testfall Rom

Wie in anderen Krisengebieten verschoben sich auch in Rom die kirchlichen Bemühungen um die bedrängten Juden vom diplomatischen Protest zu einzelnen Interventionen und schließlich zur praktischen Notfallhilfe. Die Vorgänge in dieser Stadt werden meist als Prototyp und Testfall der päpstlichen Aktionen und Reaktionen gewertet, da hier keine Verzögerungen oder Verzerrungen vatikanischer Intentionen durch Übermittlungsschwierigkeiten oder Einschätzungsprobleme seitens der Nuntiaturen in Anschlag gebracht werden können.

Nachdem im September 1943 die deutschen Besatzer der jüdischen Gemeinde in Rom 50 Kilogramm Gold abgepreßt hatten – ob Pius XII. tatsächlich mithalf, diesen Betrag zu beschaffen, ist umstritten –, wurden am 16. Oktober Juden zusammengetrieben und eingesperrt. Der Papst suchte vor allem auf diplomatischem Weg, alle Möglichkeiten einer Hilfe auszuschöpfen. So bestellte sein Kardinalstaatsekretär Luigi Maglione den deutschen Vatikan-Botschafter Ernst von Weizsäcker ein und erhob Einspruch gegen das Zusammentreiben der Juden. Öffentlicher Protest wurde dann in einem Brief des Rektors der deutschen Nationalkirche in Rom, Alois Hudal, erhoben, der mit einer Verschlechterung der deutsch-vatikanischen Beziehungen drohte. Zu diesem Zeitpunkt lag der deutschen Seite noch sehr am hohen Propagandawert guter Kontakte, und am liebsten hätte man eine Wohlverhaltenserklärung des Vatikans gegenüber den deutschen Besatzern bekommen. Indes verstärkte der Salvatorianerpater Pankratius Pfeiffer seine Bemühungen, Flüchtlinge im „Untergrund" von Klöstern unterzubringen bzw. die Freilassung von möglichst vielen Gefangenen zu erwirken. Am 17. Oktober wurden die Aktionen gegen die Juden abgebrochen. Dennoch veröffentlichte der „Osservatore Romano" am 25. Oktober einen Aufruf des Papstes an die Katholiken, die Juden von Rom in ihre Wohnungen aufzunehmen.

Unterhalb der hohen diplomatischen Ebene sah die Lage also anders aus. Der SS-Obersturmbannführer Erich Priebke drohte Pfeiffer in einem Gespräch, er

werde Klöster durchsuchen lassen. Um die Nazis zu besänftigen, schien es darum Botschafter Ernst von Weizsäcker sinnvoll, am 28. Oktober gegenüber dem Auswärtigen Amt das Verhalten des Vatikans als abgeschlossen, harmlos und irrelevant darzustellen. Nach dem Aufruf des Papstes im „Osservatore Romano" konnten etwa 7000 von geschätzten 8000 Juden, die aus Rom stammten oder als Flüchtlinge dorthin gekommen waren, versteckt werden – davon mehr als 4000 in römischen Klöstern, im Vatikan und sogar als angebliche Mitglieder der päpstlichen Palastgarde.

Es trifft also zu, daß es keine veröffentlichte, offizielle, eindeutige Intervention des Papstes zugunsten der verfolgten Juden gab. Anderseits darf man aber nicht die vielen Äußerungen übersehen, die eine diskrete, diplomatische und meist abstrakte Stellungnahme für sie beinhalten. Wie auch angesichts des Kriegsgeschehens sah Pius XII. in seiner Neutralität die besten Chancen, humanitäre Hilfe leisten zu können. Daß es sich bei dieser Argumentation nicht um ausschließlich katholische Apologetik handelt, belegen zahlreiche Würdigungen seines Wirkens von jüdischer Seite, darunter das Kondolenzschreiben der damaligen israelischen Außenministerin und späteren Premierministerin Golda Meir zum Tod des Papstes 1958: „Wir teilen den Schmerz der Menschheit am Tod Seiner Heiligkeit Papst Pius XII. Als das schreckliche Marytrium über unser Volk kam, hat der Papst seine Stimme für die Opfer erhoben."

Dank der Arbeit des St. Raphaelsvereins und anderer Institutionen konnten Juden auf verschlungenen Wegen Deutschland und andere Länder im Herrschaftsbereich des Nationalsozialismus verlassen. Wie aber soll und kann ein Zusammenhang festgestellt werden zwischen dem Verhalten von katholischen Christen und dem päpstlichen Handeln, sei es den Äußerungen in den Weihnachtsansprachen, sei es der Rücksichtnahme auf die im Krieg gebotene Neutralitätspflicht? Es wäre allzu einfach zu sagen, die „unbesungenen Helden", die Juden unter hohem persönlichem Risiko versteckten, seien dazu vor allem vom Papst inspiriert worden.

Die Aussage von Pinchas Lapide, daß „unter dem Pontifikat von Pius XII. die Rettung von mindestens 700 000, wahrscheinlich aber sogar von 860 000 Juden ... durch die katholische Kirche" [16] ermöglicht wurde, ist umstritten. Denn hier wäre genauer zu differenzieren: Welche Personen waren an den Rettungsaktionen beteiligt, und von welcher Kirchenbindung geht man bei ihnen aus? Bei alldem müßte man sowohl dem nüchternen Interesse an der historischen Wahrheit als auch der Würde der Retter und der Geretteten gerecht werden.

Nach 1945 zeichnete sich bald das nächste Konfliktfeld zwischen Papst Pius XII. und Vertretern des Judentums ab. Wie sollte sich der Heilige Stuhl zu dem zunächst geforderten und dann gegründeten Staat Israel verhalten? Die Erwartungen und Befürchtungen, die bereits in der Situation der Shoah auf Pius XII. projiziert wurden, spitzten sich nun je nach Bewertung seines Verhaltens im

Dritten Reich noch einmal zu. Dabei spielten auch die Möglichkeiten des Heiligen Stuhls als Völkerrechtssubjekt mit Sitz und Stimme in der UNO eine beträchtliche Rolle.

Pius XII. und der Staat Israel

Wieder war die Lage sehr komplex. In der Zeit der Shoah äußerte Pius XII. keine Vorbehalte gegen eine verstärkte Immigration von Juden nach Palästina, hielt diese Lösung jedoch aufgrund der geringen Ressourcen des Landes nicht für zukunftsträchtig. Der Vatikan unterschied strikt zwischen den Interessen der Juden an einem sicheren Zufluchtsort und der Sorge um die Rechte der Christen. Doch in diesen Jahren war die Frage einer jüdischen Staatsgründung als Abwehrmaßnahme gegen Verfolgungen noch nicht spruch- und öffentlichkeitsreif. Trotz gewisser Ängste vor einem Status der Christen als einer „unbedeutenden Minderheit inmitten eines kompakten Blocks von (feindlich gesonnenen) Nichtchristen“ [17] schienen die Konsequenzen einer muslimischen Herrschaft eher überschaubar, während die einer jüdischen Staatsgewalt sich jeder Einschätzung entzogen. Im Vatikan herrschten aber auch starke Vorbehalte gegenüber den arabischen Nationalbewegungen, die sich von den europäischen, christlichen Kolonialmächten abgrenzten. Sie nährten sich weniger aus Ängsten vor dem Islam als vielmehr aus dem Unbehagen gegenüber unberechenbaren unabhängigen Staatsgebilden in der sogenannten Dritten Welt. Auch befürchteten vatikanische Kreise eine Wendung der arabischen Staaten hin zur Sowjetunion. Die neue internationale Lage hatte schließlich auch die USA als Vertreter zionistischer Interessen aktiv ins Zusammenspiel der Staaten gebracht. Die Vertreter des Zionismus und des Heiligen Stuhls kamen sich aber früh ins Gehege und zwar nicht wegen unterschiedlicher Auffassungen zur Zukunft Palästinas, sondern aus einem anderen Grund: In der Sorge um die „displaced persons“, zu denen auch viele Christen, etwa aus der Ukraine zählten, fürchteten katholische Kreise, die zionistische Seite könnte die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit ausschließlich für die jüdischen Vertriebenen monopolisieren. In seiner Ansprache bei der Audienz für die Mitglieder des Hohen Arabischen Rats für Palästina – also der Gegenseite der zionistischen Interessen – im August 1946 beschrieb der Papst das Dilemma, das sich abzeichnete:

„Zweifellos kann sich der Friede nur in Wahrheit und Gerechtigkeit realisieren. Das setzt den Respekt vor den Rechten der anderen, vor besonderen Positionen und Traditionen insbesondere auf religiösem Gebiet voraus ... Wir lehnen jeden Rückgriff auf Gewalt ab, gleich von welcher Seite er kommt.“ Anzustreben wäre eine Friedensordnung, „die jeder am Konflikt beteiligten Partei die Sicherheit der Existenz und zugleich physische und moralische Lebensumstände ermöglicht, unter denen materieller und kultureller Wohlstand erreicht werden kann.“ [18]

Die politische Konzeption, die Eugenio Pacelli hier skizzierte, sah also ein gegenseitiges Respektieren als Grundlage der Koexistenz von Juden und palästinensischen Arabern vor. Eine Stellungnahme gegen oder für einen jüdischen Staat erfolgte nicht; ebenso wurden die Eigeninteressen an den heiligen Stätten zurückgestellt. Wohl aber verwies der Papst auf die religiösen Traditionen, die sich noch als Stolperstein auf dem weiteren Weg erweisen sollten.

Vatikanische Nahostpolitik nach der UN-Resolution 181

Am 29. November 1947 verabschiedete die UN-Vollversammlung die Resolution 181, die nach Ablauf des britischen Mandats die Teilung Palästinas vorsah. Jerusalem sollte als „corpus separatum" unter ein spezielles internationales Regime gestellt und von den Vereinten Nationen verwaltet werden. Damit erhielten auch die heiligen Stätten völkerrechtliches Gewicht. Daß kirchliche Ängste vor einer nichtchristlichen Kontrolle dieser Orte nicht grundlos waren, belegen zionistische Äußerungen wie die folgende, wobei allerdings nicht klar ist, wie breit ihre Basis anzusetzen war:

„Das Christentum ist keine einheimische Kraft in Palästina, obwohl es auf dem Leben und der Lehre Jesu beruht; als organisierte Religion ist es die Schöpfung Roms und wurde im Osten immer als Einführung einer ausländischen Zivilisation dargestellt." [19]

Fast unmittelbar nach der Unabhängigkeitserklärung Israels am 15. Mai 1948 begann der israelisch-arabische Krieg. Trotz der Verpflichtung der Konfliktparteien, die heiligen Stätten zu schützen, wurden bei den Kampfhandlungen mehrere christliche Einrichtungen getroffen, und zwar nicht nur durch sogenannte Kollateralschäden. Ein christlicher Bericht machte hauptsächlich Juden dafür verantwortlich, weil sie die angegriffenen Einrichtungen als militärische Stützpunkte mißbraucht hätten. Dieser Schadensbericht wurde auch in die USA weitergeleitet, und die UNO sollte die Vorgänge untersuchen. Dies quittierten zionistische Kreise mit dem Vorwurf des „atavistischen Antisemitismus" und mit der Frage, warum denn katholische Gruppen wie die „Catholic Near East Welfare Association" (CNEWA) nicht gegen die Angriffe der Araber auf Jerusalem protestiert hätten[20]. Die Gewaltbereitschaft reichte bis nach Europa. Pius XII. mußte Initiativen des Franziskanerordens und der Ritter vom Heiligen Grab untersagen, eine internationale Miliz zum Schutz der heiligen Stätten aufzustellen und nach Palästina zu entsenden.

Die Auseinandersetzungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem jungen Staat Israel blieben nicht in einer Art Kreuzfahrerromantik auf die heiligen Stätten beschränkt. Christlich-arabische Palästinenser mußten damals ihre Heimat verlassen, und der Papst nahm am 24. Oktober 1948 in seiner Enzyklika „In multi-

plicibus curis" überraschend politisch und ausführlich zur Palästinafrage Stellung. Bei den Palästinensern, die aus Israel emigriert waren, handelte es sich um Flüchtlinge, die weder freiwillig noch aufgrund arabischer Propaganda ihren Besitz zurückgelassen hatten. Für sie forderte Pius XII. „Sicherheit im privaten und öffentlichen Leben" sowie „Lebensbedingungen, die spirituellen Reichtum und gesellschaftlichen Wohlstand ermöglichen"[21]. Die früheren Schadensberichte klingen deutlich nach in der erneuten Forderung der Papstes, Jerusalem zu internationalisieren, das heißt „Jerusalem und seiner Umgebung ... eine stabile und solide internationale Regierung zu geben, die unter den aktuellen Umständen den Schutz der heiligen Stätten besser gewährleisten könne"[22]. Der Papst kritisierte auch bei mehreren Gelegenheiten das Schweigen der internationalen Öffentlichkeit zu den Kampfhandlungen in Palästina[23].

Nach einer Sondierungsreise Thomas McMahons, des Nationalsekretärs der CNEWA, rückte die Thematik der Flüchtlingsrückkehr und der Situation der Christen vor Ort in den Mittelpunkt und erweiterte das Spektrum der bisherigen Bestrebungen um Garantien für die heiligen Stätten und die Internationalisierung Jerusalems. Ab 1949 betrieb Israel seine Aufnahme in die UNO. Daraus erhofften sich die Diplomaten des Heiligen Stuhls ein Druckmittel gegen Israel zugunsten einer Rückkehr der Flüchtlinge. In dieser angespannten Situation veröffentlichte Pius XII. am 15. April 1949 die Enzyklika „Redemptoris nostri"[24], in der er die Anliegen seiner Nahostpolitik zusammenhängend darlegte.

Neben der Sicherung der heiligen Stätten bestand er – trotz einer zwischenzeitlichen Interessenverschiebung innerhalb der UNO – auf der Internationalisierung Jerusalems:

> „Jerusalem und seiner Umgebung soll ein juristisches Statut gegeben werden, dessen Stabilität unter den aktuellen Bedingungen nur durch ein Übereinkommen von Staaten gesichert werden kann, die den Frieden lieben und die Rechte anderer achten."[25]

Wie schon im vorangegangenen Lehrschreiben In multiplicibus curis forderte der Papst auch hier die Anerkennung des Flüchtlings-Status der Palästinenser, die „in Flüchtlingslagern leben, wo sie Hunger, Epidemien und Gefahren aller Art ausgesetzt sind", und rief dazu auf, „Gerechtigkeit zu schaffen für alle, die durch die Kriegswirren aus ihrer Heimat vertrieben wurden."[26]

Wie in früheren Jahren und anderen Auseinandersetzungen blieb Pius XII. auch hier diplomatisch und unterließ jede Ursachenerklärung und Schuldzuweisung. Auch waren seine Forderungen nicht neu. Um so mehr überraschte in der Enzyklika Redemptoris nostri die demonstrativ öffentliche „Einladung an die Gläubigen überall auf der Welt, sich mit jedem legalen Mittel einzusetzen, damit die Regierenden und alle, denen die Entscheidung dieses wichtigen Problems zukommt, sich überzeugen lassen"[27]. Dieser Aufruf unterschied sich deutlich von anderen politisch akzentuierten Stellungnahmen des Papstes, die meist in

Fürbittgebete gekleidet und in ihrer Breitenwirkung begrenzt waren. Tatsächlich trug der päpstliche Appell Früchte. In der Folgezeit setzten sich verschiedene Regierungen für die Internationalisierung Jerusalems ein. Die politische Führung Israels allerdings war darüber entrüstet, daß der Papst die Katholiken zu politischen Aktivitäten aufrief und wertete den Appell als politische Einmischung. In dieser Runde der Auseinandersetzungen trug der Staat Israel den Sieg davon: Am 11. Mai 1949 wurde Israel ohne konkrete Auflagen zur UNO zugelassen. Pacelli und die kirchlichen Amtsträger vor Ort sahen – obwohl das Interesse an dieser Lösung in der UNO zurückging – nach wie vor in der Internationalisierung Jerusalems mit einer auswärtigen Schutzmacht eine Erleichterung der potentiellen Rückkehr der Flüchtlinge.

Nach 1949 schwand der Einfluß des Vatikans in diesem Bereich. Auch hat sich die politische Situation infolge des Kalten Krieges grundlegend verändert. Eine Lösung des palästinensischen Flüchtlingsproblems war nicht abzusehen, und die Päpstliche Mission für Palästina stellte sich auf eine langwierige Flüchtlingsunterstützung ein. Die Frage der diplomatischen Kontakte und der Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl blieb ungelöst, obwohl ab 1955 verschiedene Möglichkeiten, diplomatische Beziehungen zu unterhalten, erwogen und geprüft wurden. Diese Bemühungen geschahen auch im Rahmen der verstärkten Präsenz der Sowjetunion im Nahen Osten.

Hätte alles anders sein können?

Nach heutigem historischen Kenntnisstand besteht kein Zweifel, daß sich Pius XII. während der NS-Herrschaft auf die Seite der verfolgten Juden gestellt und sie unterstützt hat: durch diplomatische Demarchen, Memoranden und Proteste bis hin zu Forderungen, mit denen er Regierungsstellen unter Druck setzte, daß sie Deportationen beenden sollten – aber auch dadurch, daß er dazu aufrief, Juden zu verstecken, und Emigrantenhilfsstellen finanzielle Mittel zukommen ließ.

Manche Kritiker meinten, hätte der Papst Hitler exkommuniziert und Nazi-Deutschland unter das Interdikt gestellt, wäre es zu einem Aufstand gegen den Führer gekommen. Doch solche Vorstellungen speisen sich wohl eher aus der Verklärung mittelalterlicher Canossa-Szenen als aus einer realistischen Einschätzung der Machtverhältnisse im 20. Jahrhundert, übersehen sie doch, daß schon statistisch gesehen die Katholiken im damaligen Deutschen Reich in der Minderheit waren. Sie lassen auch außer acht, ob der Papst als moralische Instanz überhaupt gehört worden wäre. Die Wirkung päpstlicher Äußerungen in der Öffentlichkeit, ihre Chancen, Menschen in politisch einflußreicher Stellung oder auch einfache Katholiken zu erreichen und zu einer Meinungsänderung oder gar einer Initiative zu motivieren, darf nicht aus der Sicht heutiger Öffentlichkeitsstrate-

gien und PR-Möglichkeiten in einem demokratischen Staat beurteilt werden. Es ist auch völlig unangemessen, für das 20. Jahrhundert den Mythos des omnipräsenten Papstes zu konstruieren, der seine Kirchenmitglieder voll im Griff hatte, seine Möglichkeiten aber nicht nutzte. Im übrigen verleiten Fragen der Art „Was wäre gewesen, wenn?" nur zu Vermutungen, die sich durch die Geschichtsforschung weder bestätigen noch entkräften lassen und darum letztlich gegenüber geschichtlichen Persönlichkeiten unfair sind. Proteste und Interventionen der Kirche haben im einen Fall die Verfolgung beendet und die Lage verbessert, im anderen aber die Situation nur verschlimmert.

Hat man die Bürde des Versagens, dessen sich die Weltöffentlichkeit angesichts der Shoah schuldig gemacht hat, bisher in hohem Maß leichtfertig auf Eugenio Pacelli geladen, so müßte man sie heute gerechterweise auf viele Schultern verteilen. Da sind die alliierten Mächte zu nennen, die Hitlers Expansionsgier nicht früher Einhalt geboten und im Krieg die Bahnlinien in die Vernichtungslager nicht angegriffen haben; ferner die Nationen, die ihre Grenzen für die deutschen Emigranten abriegelten, aber auch die Christen unterschiedlicher Konfession – auch die deutschen katholischen Eliten –, für die Juden gesellschaftlich einfach nicht dazugehörten und häufig angefeindet wurden[28]. Kirchengeschichte ist immer auch Schuldgeschichte von Christen und ihrer Kirche.

Pius XII. konnte ebenso in der Frage der vatikanisch-israelischen Beziehungen seinen Drahtseilakt unmöglich mit einem Erfolg krönen. Als Oberhaupt der katholischen Kirche mußte er die katholischen Interessen wahren und für die Kirche vor Ort Verantwortung übernehmen. Darüber hinaus mußte der Heilige Stuhl als Völkerrechtssubjekt wie auch aufgrund seines moralischen Anspruchs – gerade nach der Shoah – für die Flüchtlinge die Stimme erheben und einstehen – gleich, ob es christliche oder muslimische Palästinenser waren, und genau dies hat die Normalisierung der Beziehungen zum Staat Israel während der Amtszeit Eugenio Pacellis verhindert. Wie ein roter Faden zieht sich durch das Pontifikat dieses „obersten Brückenbauers" das historische Dilemma, gleichzeitig als Kirchenoberhaupt, als machtloses Völkerrechtssubjekt und als international-überkonfessionelle moralische Instanz wirken zu müssen.

ANMERKUNGEN

[1] Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, 12 Bde., hg. v. P. Blet, A. Martini, R. A. Graham u. B. Schneider (Città del Vaticano 1965-1981).

[2] Den vollständigen Text des Entwurfs dokumentieren: G. Passelecq u. B. Suchecky, Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan u. die Judenverfolgung (München 1997); vgl. auch M. Maier, Eine versteckte Enzyklika Pius' XI.? in dieser Zs. 214 (1996) 279-281.

[3] Humani Generis Unitas, 142 (A. 2) 266.

[4] AAS 31 (1939) deutsche Version: 565-594.

[5] Ebd. 579.
[6] Humani Generis Unitas, 42 (A. 2) 213.
[7] Ebd. 253.
[8] A. 4, 572.
[9] Actes et documents (A. 1) Bd. 1, 1965, Nr. 235, 353-361, 358.
[10] AAS 33 (1941) 5-14, 10.
[11] Actes et documents (A. 1) Bd.7, 1973, Nr. 71, 161-167, 166.
[12] Pius XII., Über den mystischen Leib Jesu Christi u. über unsere Verbindung mit ihm (Freiburg 1948) 99.
[13] Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944, hg. v. B. Schneider (Mainz 1966) 241 f.
[14] So der deutsche Botschafter beim Vatikan, Ernst von Weizsäcker am 26. 11. 1943, in: Die Weizsäcker-Papiere 1933-1950, hg. v. L. E. Hill (Stuttgart 1974) 360.
[15] Domenico Tardini, 13. 7. 1942, in: Actes et documents (A. 1) Bd. 8, Nr. 426, 597 f.
[16] P. Lapide, Rom u. die Juden (Freiburg 1967) 188.
[17] Amleto Cicognani an Myron C. Taylor, 11. 3. 1944, zit. in: E. Di Nolfo, Vaticano e Stati Uniti 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor (Mailand 1978) 299.
[18] AAS 38 (1946) 322 f.
[19] Palestine: A Study of Jewish, Arab, and British Policies, hg. v. ESCO Foundation for Palestine (New Haven 1947) Bd. 1, 533.
[20] Thomas McMahon, Memorandum für Kardinal Spellman, 24. 8. 1948, Archiv Päpstliche Mission für Palästina, zit. nach U. Koltermann, Päpste u. Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997 (Münster 2001) 44.
[21] AAS 40 (1948) 435.
[22] Ebd.
[23] Beispielsweise in der Ansprache an das Kardinalskollegium am 2. 6. 1948 (AAS 40, 1948, 252 f. und in der Enzyklika In multiplicibus curis vom 24. 10. 1948 (AAS, 40, 1948, 435).
[24] AAS 41 (1949) 161-164.
[25] Ebd. 163.
[26] Ebd. 162.
[27] Ebd. 163 f.
[28] Einen überraschenden Einblick in die antijüdische Polemik auch kirchlicher Kreise bietet D. I. Kertzer, Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan u. die Entstehung des modernen Antisemitismus (Berlin 2001).

Edmund Arens

Was kann Kommunikation?

„Im Anfang war das Wort." So beginnt nicht nur das Johannesevangelium. Das ist auch eine elementare Aussage über Kommunikation und zugleich eine fundamentale theologische Aussage. Das ist zudem eine Aussage, welche einer allzu gängigen theoretischen wie realpolitischen Behauptung widerspricht, nämlich der: „Im Anfang war der Mord" (Sigmund Freud, René Girard). Wenn der Krieg angeblich der Vater aller Dinge ist, so ist die Kommunikation ganz sicher die Mutter aller Menschen.

Kommunikation ist die Grundlage menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Es gibt keine menschliche Existenz ohne Kommunikation. Ohne Kommunikation ist keine Gemeinschaft denkbar. Keine Gesellschaft kann ohne kommunikativen Austausch, ohne diskursive Auseinandersetzung und Verständigung auskommen.

Kommunikation ist zugleich eine fundamentale theologische Angelegenheit. Die Bibel handelt von der ersten bis zur letzten Seite von Kommunikation. Gleich im ersten Kapitel des Buchs Genesis wird von Gott gesagt: „Im Anfang sprach Gott." Der Gott der Bibel ist eine kommunikative Wirklichkeit, welche durch ihr schöpferisches, verheißendes, weisendes und prophetisches Wort handelt. Und noch in den allerletzten Sätzen der Bibel geht es um Kommunikation. Jesus Christus verheißt: „Ja, ich komme bald." Die bedrängte Gemeinde ruft, ja fleht ihn an: „Komm, Herr Jesus." Die Bibel hat demnach von Anfang bis Ende eine kommunikative Struktur. Der Glaube ist kommunikativ strukturiert und ausgerichtet. Theologie hat durch und durch, von Alpha bis Omega, mit göttlicher und menschlicher Kommunikation zu tun. Bei der Kirche handelt es sich um eine Kommunikationsgemeinschaft. Kommunikation kann insofern in der Tat als eine „fundamentaltheologische Leitkategorie" [1], ja als ein „Leitbegriff theologischer Theoriebildung" [2] gelten.

Wenn Kommunikation die Grundlage menschlichen Lebens und Zusammenlebens darstellt und zugleich eine elementare theologische Bedeutung hat, dann stellt sich die Frage: Was ist eigentlich Kommunikation? Was macht sie aus? Was kann sie? Worauf zielt sie? Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Abschnitte: Es geht erstens um die Frage: Was ist Kommunikation? Zweitens steht zur Debatte: Was kann Kommunikation? Drittens kommt das Verhältnis von Religion und Kommunikation zur Sprache. Und viertens wird schließlich die Beziehung von Kommunikation und Kirche angesprochen.

Was ist Kommunikation?

Zu den Grundeinsichten moderner Sprach- und Kommunikationstheorien, wie sie im Zug der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Theoriebildung des 20. Jahrhunderts erarbeitet worden sind, gehört, daß Wirklichkeit nicht unabhängig von Sprache und Kommunikation vorkommt. Auf elementarer Ebene besagt dies, daß der Mensch nicht nur ein „animal sociale", sondern zugleich ein „animal linguale" ist. Menschen gehen Wirklichkeit mittels Sprache und Kommunikation an. Wirklichkeit ist nicht nur gesellschaftlich konstituiert und konstruiert, sondern zugleich sprachlich erschlossen und bestimmt. Unsere Wirklichkeit existiert als solche nicht unabhängig von Kommunikation, so daß es prinzipiell keinen von Sprache unabhängigen Zugang zu ihr gibt. Wirklichkeit ist immer schon sprachlich konstituiert und interpretiert, erschlossen und ausgelegt. Sie wird sprachlich vermittelt erfahren, erkannt und verändert.

Im Lauf der sprach-, handlungs-, text- und kommunikationstheoretischen Forschung[3] sind entscheidende Merkmale der Sprache bzw. sprachlicher Kommunikation erarbeitet worden. Es gilt eingangs, fünf fundamentale Erkenntnisse festzuhalten, zu denen die sprach- und kommunikationstheoretische Reflexion gelangt ist[4].

Eine klassische Formulierung der Elemente des Kommunikationsbegriffs hat Harold Lasswell in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts in der nach ihm benannten Lasswellschen Formel vorgelegt. Sie lautet: „Wer – sagt was – in welchem Kanal – zu wem – mit welcher Wirkung?" Zum Kommunikationsbegriff gehören demnach fünf Elemente: Kommunikator – Botschaft – Medium – Rezipient und Wirkung. Dieter Breuer hat diese Lasswellsche Formel weitergeführt und in folgende Frage gefaßt: „Wer bzw. welche sozialen Gruppen operieren zu welchem Zeitpunkt mit welchen Zeichen(reihen) in welcher Intention unter welchen medialen Bedingungen im Hinblick auf wen bzw. auf welche sozialen Gruppen mit welcher Wirkung?" [5]

Als fünf grundlegende Dimensionen und Elemente der Sprache bzw. sprachlicher Kommunikation lassen sich die folgenden unterscheiden: Sprachliche Kommunikation findet erstens statt zwischen Subjekten, hat also eine intersubjektive Dimension. Der Sprache eignet ein konstitutiv intersubjektiver Charakter. Sprache ist etwas dem Individuum Vorgegebenes, das es immer schon mit anderen teilt. Bei deren Erwerb in Gestalt einer bestimmten Sprache wird es zugleich in eine Kommunikationsgemeinschaft integriert, in welcher grundlegende Annahmen über und Zugänge zur inneren, sozialen sowie äußeren „Welt" geteilt werden. Diese sind der einzelnen Person vorgegeben und vom Individuum zu übernehmen in der Weise, daß sich der einzelne zum einen mit anderen identifizieren und somit „Wir" sagen lernt und sich zum anderen von ihnen abgrenzen und als Subjekt begreifen lernt, also die Fähigkeit erlangt, sich selbst als „Ich" zu verstehen und zu adressieren.

Zweitens handelt Kommunikation immer von *etwas*, sie hat einen Gegenstand oder Inhalt, also eine gegenständliche oder inhaltliche Dimension. In der Sprache verbindet sich, wie die Sprechakttheorie herausgearbeitet hat, ein propositionaler Bestandteil, der auf die Sachverhalte Bezug nimmt, von denen die Rede ist, mit einem illokutiven Bestandteil. Letzterer zeigt an, „wie jemand mit Worten handelt" (J. Austin), was jemand tut, wenn und indem er oder sie etwas sagt. Kommunikation hat, mit Paul Watzlawick zu sprechen, stets einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt[6]. Drittens geschieht sie immer in bestimmten Situationen und Kontexten, ist also kontextuell oder situativ bestimmt. Angemessen wahrnehmen und richtig verstehen kann sie nur, wer ihre konkreten Kontexte kennt und berücksichtigt. Kontext meint dabei sowohl die unmittelbare Handlungssituation als auch die weitere sozio-politische und kulturelle Umgebung, in der Kommunikation geschieht. Kommunikation geht viertens auf bestimmte Weise vonstatten. Sie vollzieht sich in einem bestimmten Modus, und sie bedient sich dazu bestimmter Medien (mündlicher, schriftlicher, audiovisueller Art). Kommunikation hat somit zugleich eine mediale Dimension. Und fünftens will jemand, der kommuniziert, damit etwas im Blick auf seine oder ihre Adressaten erreichen; er oder sie verfolgt oder verfolgen damit bestimmte Absichten und Ziele, womit als letztes Element das intentionale zu nennen ist.

Von diesen fünf Grundeinsichten der Sprach- und Kommunikationstheorie aus lassen sich fünf Dimensionen unterscheiden, die es kommunikationstheoretisch, aber auch theologisch und kirchlich zu bedenken gilt: eine intersubjektive, eine inhaltliche, eine kontextuelle, eine mediale sowie eine intentionale. Es geht also darum, jeweils folgendes zu differenzieren und zu analysieren: *Wer* (welche Subjekte) tut *was* (welche Inhalte) *wo* (an welchen Orten und in welchen Kontexten) *wie* (mittels welcher Medien und Modi) *wozu* (mit welchen Intentionen und Zielen)?

Ziele der Kommunikation

Mit Kommunikationshandlungen werden allerlei Dinge getan, nämlich soziale Beziehungen hergestellt, aufrechterhalten und verändert. Mit ihnen wird in Behauptungs-, Frage-, Bitt-, Versprechenshandlungen usw. in Wirklichkeit eingegriffen; mit ihnen wird die innere, die soziale wie die äußere „Welt" als solche konstituiert, erschlossen, in Frage gestellt, bestritten, verändert.

Kommunikation kann de facto vieles im Sinn haben, vollziehen oder bewirken. Was damit erreicht werden soll, hängt nicht zuletzt vom jeweiligen Verständnis von Kommunikation ab. Das Verständnis, welches etwa Lasswell im Sinn hatte und das der Lasswellschen Formel zugrundeliegt, ist ein instrumentelles. Kommunikation ist demzufolge ein Werkzeug, um beim Rezipienten bestimmte Wir-

kungen zu erzielen, ihn, sein Denken und Handeln in der vom Sender intendierten Weise zu beeinflussen. Gegenüber einem instrumentellen Kommunikationsbegriff betont ein expressives Verständnis, daß es bei der Kommunikation in erster Linie darum geht, etwas zum Ausdruck zu bringen, nämlich etwas, das einen zunächst im Inneren bewegt, in einem zweiten Schritt zu äußern. Ein kommunikatives Verständnis berücksichtigt die beiden bisher genannten Momente, legt den Akzent indessen auf die Verständigungsorientierung. Sie ist dasjenige Charakteristikum, das insbesondere in der philosophischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Kommunikation bzw. auf die Grundlagen sprachlicher Verständigung herausgestellt wird [7].

Faktisch kann Kommunikation zu vielem dienen. Sie wird gebraucht, um Menschen zusammenzubringen und um Menschen auszuschließen, um sie zu integrieren und zu stigmatisieren. Sie kann verbindend und verblendend zur Geltung kommen. Sie kann zur Grenzüberschreitung und zur Abschottung dienen. Sie kann vermachtet und verzerrt, aber auch befreiend und ermächtigend sein. Kommunikation ist demnach ein in sich ambivalentes Geschehen. Es kommt darauf an, zum einen genau darauf zu achten, wozu sie jeweils eingesetzt wird. Und dazu bedarf es zum anderen eines normativen Verständnisses von Kommunikation. Es gilt also, zu analysieren und zu reflektieren, worauf Kommunikation im Kern zielt und worin ihre normative Grundstruktur besteht.

Ich halte die von Jürgen Habermas vorgenommene Unterscheidung von verständigungsorientierter Kommunikation (kommunikatives Handeln) und erfolgsorientierter Kommunikation (strategisches Handeln) [8] für wegweisend und weiterführend. Erfolgsorientierte Kommunikation betrachtet diese als ein Mittel, eine Strategie zur Erreichung vorgegebener Zwecke. Ein solches Verständnis ist zweckrational und also instrumentell. Ein verständigungsorientiertes Konzept erkennt dagegen in der Kommunikation einen kommunikativen Handlungsvollzug, der bestimmte normative Implikationen und Konsequenzen in sich birgt. Sein Ziel besteht darin, einen gemeinsam getragenen Konsens zu erreichen, zu einer Form von Handlungskoordinierung zu gelangen, die durch wechselseitige Übereinstimmung gekennzeichnet ist. Für ein solches kommunikatives Konzept kommt Verständigung dann zustande, wenn erstens innerhalb der inhaltlichen Dimension die *Wahrheit* der Aussagen konventionell bzw. konsensuell geklärt ist bzw. unterstellt wird, wenn zweitens innerhalb der intersubjektiven Dimension über die Richtigkeit bzw. *Gerechtigkeit* der intersubjektiven Beziehungen Einigkeit herrscht bzw. Verständigung erzielt worden ist und wenn drittens in der subjektiven Dimension von der *Wahrhaftigkeit* der Äußerungen ausgegangen wird bzw. eine solche angenommen werden kann. Wahrheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit sind von daher drei bei der Behandlung von Kommunikation unverzichtbare Aspekte [9].

Kommunikation kann zum ersten der Wahrheit dienen, auch wenn sie dies fak-

tisch natürlich nicht immer tut. Sie kann im Interesse der gemeinsamen Wahrheitsfindung erfolgen. Sie kann zugleich zum Instrument der Lüge, der Propaganda, der Täuschung oder des Betrugs verkommen. Kommunikation hat zum zweiten elementar mit Gerechtigkeit zu tun. Sie kann darauf ausgerichtet sein, gerechte menschliche Beziehungen zu ermöglichen, zu befördern und einzuklagen. Sie kann freilich auch Ungerechtigkeiten zementieren, Abhängigkeiten rechtfertigen, Unterdrückung und Ausbeutung absegnen. Sie kann zum dritten im Dienst der Wahrhaftigkeit, der ehrlichen und authentischen Äußerung eigener Interessen, Bedürfnisse und Intentionen stehen oder aber dazu benutzt werden, andere über die eigenen Absichten im Unklaren zu lassen, sie in die Irre zu führen, die eigenen Intentionen absichtlich zu kaschieren.

Die Hauptvertreter eines verständigungsorientierten Konzepts, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, sind der Überzeugung, daß Kommunikation in sich eine normative Grundstruktur besitzt. Habermas erkennt in der Verständigung „das Telos der menschlichen Sprache“ [10]. Beide zeigen rekonstruktiv und reflexiv auf, daß sprachliche Kommunikation, wenn sie nicht verzerrt, vermachtet und verblendet ist, sich an Wahrheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit orientiert. Sie behaupten, daß dem kommunikativen Handeln eine an Solidarität, Egalität und Reziprozität orientierte Grundstruktur innewohnt. Und sie gehen noch weiter und sagen, daß diese Struktur in der faktischen Kommunikation innerhalb der realen Kommunikationsgemeinschaft immer schon vorausgesetzt ist, damit Verständigung überhaupt zustandekommt, die zum anderen auf die Realisierung dieser Grundstruktur in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zielt. Ich halte dies für ein philosophisch wie theologisch höchst aufschlußreiches und anschlußfähiges Konzept.

Religion und Kommunikation

Der Kopf der kommunikativen Handlungstheorie, Jürgen Habermas, hat lange Zeit die Auffassung vertreten, Religion und Kommunikation seien im Grund unvereinbar [11]. In seinem Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ entwickelt er neben einer ausgeklügelten Gesellschafts-, Handlungs-, Kommunikations- und Rationalitätstheorie eine freilich rudimentäre Theorie der Religion. Seine sowohl religionstheoretische wie religionskritische Position enthält zentral die These von der „Versprachlichung des Sakralen“ [12]. Ihr zufolge werden die religiös-metaphysischen Weltbilder im Prozeß der gesellschaftlichen Rationalisierung mit der Entstehung moderner Bewußtseinsstrukturen hinfällig; sie werden, wie er das nennt, „obsolet“. Auf der mit der Moderne erreichten Stufe sozialer Evolution haben sich die einstmals in der Religion zusammengefaßten Dimensionen moralisch-praktischer Rationalität in Recht und Moral ausdifferen-

ziert. Die insbesondere in der jüdisch-christlichen Tradition ausgebildete religiöse Brüderlichkeitsethik ist aus seiner Sicht in eine „von ihrer erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik“ [13] eingegangen und darin in säkularisierter Form aufgegangen.

Die neben ihrer ethischen Ausrichtung wesentlich als rituell verstandene religiöse Praxis soll dadurch obsolet geworden sein, daß die zunächst von der rituellen Praxis erfüllten sozialen Funktionen der sozialen Integration und der Expression auf das kommunikative Handeln übergehen. Dabei wird die Autorität des Heiligen Habermas zufolge schrittweise durch die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt, womit das kommunikative Handeln von sakral geschützten normativen Kontexten gelöst und freigesetzt wird. Das skizzierte Religionsverständnis läuft darauf hinaus, daß die Religion einer vergangenen, historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört, die inzwischen von der Moderne abgelöst ist. Damit büßt Religion ihren kognitiven, expressiven und moralisch-praktischen Gehalt ein; sie löst sich in eine kommunikative Ethik auf. Freie, ihrer Intention nach unrestringierte Kommunikation tritt demnach an die Stelle von Religion.

Es gibt nun aber seit einiger Zeit Äußerungen Habermas' zu Religion, die dieser systematischen Position widersprechen [14]. Schon in seiner Aufsatzsammlung zum nachmetaphysischen Denken macht sich ein deutlicher Wandel seiner Auffassung bemerkbar, die nicht länger den Anspruch erhebt, Religion sei überholt. Sie spricht zwar weiterhin von der gebotenen Aneignung des religiösen Denkens, ohne jedoch dessen Ab- und Auflösung zu behaupten. Er glaube nicht, so führt der Frankfurter Philosoph aus, „daß wir Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“ [15]. Die rhetorische Kraft der religiösen Rede behalte ihr Recht, solange für die von ihr bewahrten Erfahrungen und Innovationen keine überzeugendere Sprache gefunden sei. Ob die Philosophie bzw. die kommunikative Vernunft jemals bessere Worte findet, ist für ihn seit Ende der 80er Jahre offenbar wieder offen.

In einem 1991 veröffentlichten Text „Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“ kommt es dann zu einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit theologischen Rezipienten und Kritikern [16]. Dies geschieht entlang des Transzendenzbegriffs, den Habermas als Fluchtpunkt eines unendlichen Verständigungs- und Kommunikationsprozesses versteht, der im Zugehen auf die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft die Beschränkungen der historischen Zeit und des sozialen Raumes von innen, aus der Welt heraus transzendiert. Eine so gefaßte Transzendenz muß indes prinzipiell offen bleiben. Durch die von Helmut Peukert und Johann Baptist Metz vorgebrachte „skrupulöse Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer“ werden wir uns laut Habermas „der Grenzen

jeder ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen bewußt; aber sie vermag nicht, uns der Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern." [17] An der „anamnetischen Solidarität" (Peukert) bzw. „anamnetischen Vernunft" (Metz) [18] hat sich der kommunikative Handlungstheoretiker seither immer wieder gerieben [19].

Nach Habermas' aufsehenerregender Frankfurter Friedenspreisrede über „Glauben und Wissen" [20] dürfte die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kommunikation sich auch für ihn neu stellen. Der Meisterdenker der gegenwärtigen Aufklärung hat damit keineswegs eine klammheimliche Konversion vollzogen. Er ist weder zum Theologen der Kommunikation [21] mutiert, noch betreibt er jetzt „moralische Theologie" [22], noch möchte er sich „den Kardinalshut aufsetzen" [23], noch hat er sich als „der letzte Metaphysiker" [24] zu erkennen gegeben. Er, der der Religion persönlich nach wie vor distanziert gegenübersteht und sich selbst als „religiös unmusikalisch" ansieht, hat in der längst säkularisierten Frankfurter Paulskirche schlicht und einfach deutlich gemacht, daß Religion auch in der heutigen säkularisierten Gesellschaft einen ernstzunehmenden Faktor darstellt. Dessen bedrohliche Dimension ist mit dem 11. September 2001, an dem „die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion ... explodiert ist", unübersehbar geworden.

Doch gegenüber dem terroristisch gewordenen Fundamentalismus gibt es auch religiöse Formen und Religionsgemeinschaften, die durchaus „das Prädikat ‚vernünftig' verdienen". Habermas erkennt nunmehr nicht mehr nur ausdrücklich an, daß das egalitäre Vernunftrecht religiöse Wurzeln hat, sondern gibt zudem zu erkennen, daß die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen „ohnehin fließend" ist. Deshalb sollte ihm zufolge „die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen". Kooperation setzt zweifellos Kommunikation voraus. Zwar spricht sich der Kommunikationsphilosoph nach wie vor für die philosophische Übersetzung der in religiösen Empfindungen zutagetretenden Sinnressourcen sowie des in religiöser Sprache enthaltenen semantischen Potentials aus. Doch auch wenn er der Theologie gegenüber zurückhaltend bleibt, akzeptiert er inzwischen gleichwohl, daß es sich bei Glauben und Wissen, Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie nicht einfach um Antipoden handelt, von denen dem einen Pol die Zukunft gehört, während der andere obsolet geworden ist und im Orkus der Geschichte verschwindet. Beide sind vielmehr auf wechselseitige Kommunikation untereinander sowie auf den produktiven Streit miteinander angewiesen, in dem es vor allem darum geht, sich über die elementaren Fragen menschlichen Lebens und Überlebens zu verständigen. Es geht auch und gerade in Religion um Kommunikation: „Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums." Auch wer –

wie Habermas – nicht an die theologischen Prämissen des Schöpfungsbegriffs glaubt, könne gleichwohl dessen Konsequenz verstehen und bejahen.

Beim Diskurs zwischen religiösen und säkularen Kommunikationsformen geht es eben elementar um eine gesellschaftlich dringliche Verständigung über humane Praxis. Habermas spricht sich jetzt dezidiert gegen einen „unfairen Ausschluß der Religion aus der Öffentlichkeit" aus und macht sich zugleich dafür stark, daß sich „auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen" bewahrt. Der Religion wohnt also ein kommunikatives Potential inne, das im postsäkularen Zeitalter der Globalisierung und Gentechnologie, in dem fundamentalistische Regression auf der einen Seite und szientistisch-technologische Transformation auf der anderen in Angriff genommen werden, von unverzichtbarer Bedeutung ist. Wo es um den Zusammenstoß von sozialen Welten geht, welche eine gemeinsame Sprache entwickeln müssen, und wo die Reproduktion und womöglich auch biotechnische Produktion der „menschlichen Natur" [25] auf dem Spiel steht, da wird evident, daß Religion keineswegs zur bloßen Privatsache geworden ist. Religion gehört, so lautet die Botschaft des Friedenspreisträgers, in den öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs. Sie ist in ihn einzubringen, und sie ist darin diskursiv gut paulinisch zu prüfen. Sie kann hier gegebenenfalls ihre argumentative Überzeugungs- und ihre performative Veränderungskraft aufzeigen, welche darin bestünde, sich mit dem vergangenen Unrecht und Leiden nicht abzufinden, sondern „am Unabänderlichen" zu rütteln, zum Beispiel durch Sprach- und Tathandlungen der Erinnerung, der Vergebung und der Verheißung von Rettung und Versöhnung.

Kommunikation und Kirche

Kommunikation zielt auf Gemeinschaft. Sie zielt auf die Schaffung, Erhaltung und Veränderung von Gemeinschaft. Gemeinschaft ist ein unhintergehbarer Grund, ein elementarer Gehalt und eine unverzichtbare Gestalt von Kirche. In diesem Sinn gilt: „Kirche ist Kommunikation." [26] Wenn dies indes keine Festschreibung ontologischer Trägheit, sondern vielmehr eine Kennzeichnung kommunikativer Tätigkeit sein soll, dann stellt sich die Frage, die für jedes kommunikative Handeln gilt, nämlich *wer* denn in der Kirche *wo, wie* und *was* tut.

Die Kirche kann als eine Kommunikationsgemeinschaft gelten, in der verschiedene Subjekte in ihrem kommunikativen Handeln in ihren jeweiligen Kontexten mittels geeigneter Medien bestimmte Inhalte im Blick auf ihre Ziele tun, nämlich unter anderem tradieren und rezipieren, festhalten und vergegenwärtigen, verständlich machen und kreativ weiterführen. Die Kirche ist selbst in gewisser Hinsicht nicht nur Subjekt, sondern auch Ort, Medium und Ziel des kommunikativen Handelns der Christen [27].

Die Kommunikationsgemeinschaft Kirche dient der Kommunikation. Sie dient der Kommunikation der Geschichte Gottes mit den Menschen, der Kommunikation des an alle Menschen adressierten, weil alle angehenden Evangeliums. Die Kirche als eine Kommunikationsgemeinschaft aufzufassen, heißt freilich nicht automatisch, sie als „Communio" zu verstehen. Aus meiner Sicht handelt es sich bei einigen Varianten der „Communio-Theologie" gerade um kein kommunikatives Konzept. Es dient vielmehr ganz anderen systematischen und kirchenpolitischen Zwecken, nämlich der theologischen Selbstimmunisierung und Selbstüberhöhung. Ein solches Konzept betreibt entgegen einem prozeßhaften, dynamischen Verständnis, wie es im Begriff der Kommunikation angelegt ist, eine Ontologisierung und Festschreibung, eine Petrifizierung einer bestimmten hierarchischen Gestalt von Kirche. Darin wird die Kirche als eine aus den gesellschaftlichen Konflikten herausgehobene, konstitutionell alternative Gemeinschaft, als die wahre „Communio" idealisiert und damit gegen die gesellschaftliche Öffentlichkeit abgeschottet[28].

Die Kirche hat aus biblischer Perspektive aber keineswegs den Auftrag, sich selbst als das „Licht der Welt" zu begreifen, also sich selbst zu erhöhen. Vielmehr soll sie der Kommunikation des Evangeliums dienen. Was sie kann und soll, ist: sich in dessen Dienst stellen zur Entfaltung seiner kreativ-befreienden, seiner prophetisch-kritischen, seiner anamnetisch-solidarischen sowie seiner verständigungsorientiert-versöhnenden Kraft. Einer kommunikativen Kirche kommt es auf eine kommunikative Glaubenspraxis an, eine Praxis des Bezeugens und Bekennens, des Feierns und Teilens, in welcher sie wurzelt, auf die sie bezogen und ausgerichtet ist[29]. Dabei geht es um eine Praxis der Solidarität, der Gerechtigkeit sowie der Verständigung, welche an der kommunikativen Praxis Jesu Maß nimmt und diese in solidarischer und kritischer Zeitgenossenschaft zu vergegenwärtigen sucht. Solche Vergegenwärtigung geschieht insbesondere in der persönlichen, gemeinschaftlichen und politischen Praxis der Nachfolge.

Eine kommunikativ orientierte Theologie versteht die Kirche als eine freilich nicht ideale und schon gar nicht idealisierte Kommunikationsgemeinschaft, in der im Diskurs miteinander um die richtige und gerechte Verheutigung der biblischen Gottesbotschaft gestritten und nach Verständigung gesucht wird[30]. Eine kommunikative Kirche sowie eine entsprechende Theologie sind elementar an einer die Grenzen der eigenen Gemeinschaft überschreitenden Kommunikation interessiert. Ihnen ist am Austausch mit den Anderen, handele es sich dabei um Angehörige anderer Konfessionen, Religionen oder Kulturen, gesellschaftlicher Gruppen oder Initiativen gelegen[31]. Sie bemühen sich um Verständigung mit ihnen auf der Basis gegenseitiger Anerkennung und Kritik.

Sie greifen insbesondere in gesellschaftliche Auseinandersetzungen um grundlegende Fragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens ein. Sie sind dabei von dem Interesse geleitet, erstens den Anspruch der biblischen Botschaft

vom schöpferischen, befreienden, gerechten und solidarischen Gott in aller Öffentlichkeit zu kommunizieren. Sie tun dies zweitens im Widerspruch gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung, gegen Rassismus und Sexismus und gegen die Mißachtung der elementaren Freiheits- und Beteiligungsrechte der Menschen in der Gesellschaft und (selbstkritisch gewendet auch) in der Kirche. Dies geschieht drittens im Zuspruch der biblischen Verheißung, in der jeweils richtig adressierten Botschaft der Befreiung von Unterdrückung und Schuld, in der Zusage des Reiches Gottes für alle Menschen, insbesondere für die Armen, Marginalisierten und Ausgeschlossenen. Solche kommunikative Gottesrede vollzieht sich dort, wo das Evangelium der Hoffnung kontextuell, praktisch, kritisch und kommunikativ ausbuchstabiert wird.

Eine kommunikative Kirche und eine entsprechende kommunikative Theologie sind darauf aus, Grenzen zu überschreiten, Menschen zusammenzubringen und all jene zum gemeinsamen Handeln einzuladen, welche für Wahrheit, Gerechtigkeit und Solidarität einstehen und eintreten. Dabei sucht eine kommunikative Kirche politische, ökonomische, ethnische und kulturelle Grenzen zu überschreiten, Kulturen zu verbinden und Menschen unterschiedlicher Herkunft und Zugehörigkeit zu vereinen. Eine solche Kirche kommuniziert und handelt in verständigungsorientierter Absicht. Sie sucht dabei diejenigen Perspektiven zur Geltung zu bringen, die ihr von der biblischen Gottesgeschichte mit seinem Volk der Juden, von der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu und von Gottes Lebensgeschichte mit allen Menschen her normativ vorgegeben und situativ aufgegeben sind. Es handelt sich vor allem um die fundamental kommunikativen Perspektiven und Potentiale prophetischer Kritik, rettender Erinnerung, schöpferischer Nachfolge und zukunftseröffnender Verheißung.

ANMERKUNGEN

[1] J. Werbick, Art. Kommunikation, in: LThK^3, Bd. 6, 214-215, 214.

[2] B. Fresacher, Kommunikation – Leitbegriff theologischer Theoriebildung, in: ZKTh 123 (2001) 269-283.

[3] Vgl. den Überblick in: E. Arens, Kommunikative Handlungen (Düsseldorf 1982) 173-322.

[4] Die Einsichten sind entfaltet in: E. Arens, Bezeugen u. Bekennen (Düsseldorf 1989); ders., Christopraxis (Freiburg 1992); vgl. deren Anwendung auf das am Schweizer Fernsehen in den Jahren 1999 und 2000 gehaltene „Wort zum Sonntag" in: ders., Widerworte (Luzern 2001).

[5] D. Breuer, Einführung in die pragmatische Texttheorie (München 1974) 35.

[6] Vgl. P. Watzlawick u. a., Menschliche Kommunikation (Bern ^{3}1972).

[7] Vgl. bes. K.-O. Apel, Transformation der Philosophie. 2 Bde. (Frankfurt 1976); ders., Diskurs u. Verantwortung (Frankfurt 1990); J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. (Frankfurt 1981); ders., Wahrheit u. Rechtfertigung (Frankfurt 1999).

[8] Vgl. schon: J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders. u. N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (Frankfurt 1971) 101-141.

[9] Vgl. E. Arens, Die Bedeutung der Diskursethik für die Kommunikations- u. Medienethik, in: Grundfragen der Kommunikationsethik, hg. v. R. Funiok (Konstanz 1996) 73-96.

[10] Habermas (A. 7) Bd. 1, 387.
[11] Vgl. E. Arens, Kommunikative Rationalität u. Religion, in: ders. u. a., Erinnerung, Befreiung, Solidarität (Düsseldorf 1991) 145-200; ders., Vom Kult zum Konsens, in: Religion als Kommunikation, hg. v. H. Tyrell u. a. (Würzburg 1998) 241-272.
[12] Vgl. Habermas (A. 7) Bd. 2, 118-169.
[13] Ebd. Bd. 1, 331.
[14] Vgl. H.-L. Ollig, Habermas u. das religiöse Erbe, in dieser Zs. 220 (2002) 219-231.
[15] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt 1988) 23.
[16] J. Habermas, Texte u. Kontexte (Frankfurt 1991) 127-156; der Aufsatz nimmt Bezug auf Artikel in: Habermas u. die Theologie, hg. v. E. Arens (Düsseldorf [2]1989); vgl. auch: Kommunikatives Handeln u. christlicher Glaube, hg. v. dems. (Paderborn 1997).
[17] Habermas (A. 16) 142.
[18] Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Frankfurt [2]1988) 308 ff., 353 ff.; ders., Universale Solidarität – Verrat an Bedrohten u. Wehrlosen?, in: Diakonia 8 (1978) 3-12; ders., Praxis universaler Solidarität, in: Mystik u. Politik (FS J. B. Metz, Mainz 1988) 172-185; J. B. Metz, Glaube in Geschichte u. Gesellschaft (Mainz 1977) 72 ff., 172 ff., 206 ff; ders., Anamnetische Vernunft, in: Zwischenbetrachtungen, hg. v. A. Honneth u. a. (Frankfurt 1989) 733-738.; ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997 (Mainz 1997) 153 ff., 204 ff.
[19] Vgl. J. Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck (Frankfurt 1997) 98-111; ders., Ein Gespräch über Gott u. die Welt, in: ders., Zeit der Übergänge (Frankfurt 2001) 173-196.
[20] Vgl. J. Habermas, Glauben u. Wissen, in: FAZ, 15. 10. 2001.
[21] So schon: M. Stephens, The Theologian of Talk, in: Los Angeles Times, 23. 10. 1994.
[22] Vgl. J. Günther, Moralische Theologie, in: NZZ, 15. 10. 2001.
[23] So J. Lau, Nachrichten aus der Paulskirche, in: Die Zeit, 27. 12. 2001.
[24] Vgl. Ch. Geyer, Der letzte Metaphysiker, in: FAZ, 15. 10. 2001.
[25] Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur (Frankfurt 2001).
[26] Schweizer Bischofskonferenz, Pastoralplan für Kommunikation u. Medien der katholischen Kirche in der Schweiz (Fribourg 1999) A. 1.1; vgl. The Church and Communication, hg. v. P. Granfield (Kansas City 1994).
[27] Vgl. E. Arens, Konturen einer kommunikativen Kirche, in: (K)Ein Koch-Buch, hg. v. R. Liggenstorfer u. B. Muth-Oelschner (Fribourg 2000) 246-251.
[28] Vgl. E. Arens, Ist Theologie Luxus?, in: Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, hg. v. dems. u. H. Hoping (Freiburg 2000) 171-194.
[29] Vgl. E. Arens, Religion als Kommunikation, in: Christwerden im Kulturwandel, hg. v. Th. Schreijäck (Freiburg 2001) 142-161, sowie die Beiträge in: Gottesrede – Glaubenspraxis, hg. v. dems. (Darmstadt 1994).
[30] Vgl. H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft (Paderborn 1997); dazu: E. Arens, Müssen wir uns überhaupt verständigen?, in: Orientierung 64 (2000) 88-93.
[31] Vgl. Anerkennung der Anderen, hg. v. E. Arens (Freiburg [2]1995).

UMSCHAU

Schicksal eines Theologen

Zu den Tagebüchern Yves Congars

Yves Congar (1904-1995), einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts weit über sein Heimatland Frankreich hinaus, hat eine ganze Reihe autobiographischer Schriften hinterlassen. Einige wenige hat er zu seinen Lebzeiten veröffentlicht, in Zeitschriften und, in einem Fall, als Vorwort eines seiner zahlreichen Bücher. Die meisten Texte finden sich in seinem Nachlaß. Die in den Jahren 1946-1956 verfaßten hat jetzt der Historiker Étienne Fouilloux veröffentlicht[1].

Congar hat diese Papiere mit Absicht zu seinen Lebzeiten nicht publiziert, nicht nur, weil manche damals noch lebende Personen nicht gerade im besten Licht erscheinen, sondern auch, weil er über viele Vorgänge von seinen Ordensobern oder von den Behörden des Vatikans zum Stillschweigen verpflichtet wurde. In seinen Notizen berichtet er jedoch offen darüber, um wenigstens der Nachwelt ein Zeugnis seiner Erfahrungen mit den kirchlichen Autoritäten zu hinterlassen. Als ein Theologe, der sich intensiv mit der Geschichte kirchlicher Lehren und Institutionen befaßte, wußte er, wie unerläßlich authentische Quellen sind. Er hat klar seinen Willen geäußert, diese Papiere nach seinem Tod einer Person zu übergeben, die „zuverlässig und frei" ist, hatte also durchaus die Absicht, sie der Nachwelt zugänglich zu machen.

Yves Congar, am 13. April 1904 in Sedan geboren, trat 1925 in den Dominikanerorden ein (Ordensname: Marie-Joseph). Nach Abschluß seiner Studien wurde er 1931 Professor für Apologetik, dann für Ekklesiologie an der Ordenshochschule Le Saulchoir (damals in Belgien, seit 1939 in Etiolles bei Paris). Sehr schnell wurde er durch seine Veröffentlichungen, seine Vortragstätigkeit und vor allem sein Engagement in der Ökumene weit über den Kreis der Fachkollegen hinaus bekannt. Bedeutend war vor allem die Begründung der ökumenisch ausgerichteten Buchreihe „Unam Sanctam", als deren erster Band 1937 seine programmatische Studie „Chrétiens désunis" erschien. Beim Frankreichfeldzug 1940 geriet er als Offizier der französischen Armee in deutsche Kriegsgefangenschaft, von der er 1945 zurückkehrte. 1946 begann er eine Art Memoiren, die vor allem über die Gründe und die Entwicklung seiner ökumenischen Aktivitäten Auskunft geben sollten. In diesem Text, mit dem das Buch beginnt, berichtet er über seine Berufung zum Priestertum, seine Studienzeit, die Grundintentionen seiner Theologie, für die vor allem die Schriften Johann Adam Möhlers eine Rolle spielten, und die Zusammenarbeit mit dem großen Theologen Marie-Dominique Chenu – „Welch wunderbarer Mensch! Ein Meister, ein Freund, ein unvergleichlicher Bruder" (58) – und seinem Freund Henri-Marie Féret. Der Text endet mit dem Jahr 1939.

Was folgt, sind Berichte über die Jahre 1946-1956, in denen das Leben Congars vorrangig von Schwierigkeiten mit den kirchlichen Autoritäten im Orden und im Vatikan bestimmt ist. Es handelt sich um mehr oder weniger umfangreiche Notizen mit vielen zeitlichen Lücken, in denen Congar über Begegnungen, Gespräche, Erfahrungen und Ereignisse sowie seine Reflexionen darüber berichtet. Niedergeschrieben wurden sie meist noch am selben Tag, so daß ihnen eine hohe Authentizität zukommt. Deutlicher als alle späteren Untersuchungen zeigen solche Notizen ganz konkret die Bedingungen theologischer Arbeit im letzten Jahrzehnt des Pontifikats Pius' XII. Die Schwierigkeiten vieler Theologen und auch katholischer Intellektueller mit den römischen Behörden gerade in dem hier behandelten Zeitraum sind bekannt. Aber es gibt nur sehr wenige authentisch dokumentierte, auf eigener Erfahrung beruhende Berichte. Deswegen geben diese Aufzeichnungen nicht nur ein lebendiges

Bild des Denkens und der Empfindungen des Menschen und Theologen Congar. Sie sind auch ein historisches Dokument von außerordentlicher Bedeutung.

Erste Einblicke in die im römischen Zentrum der Kirche herrschenden Mentalitäten und Positionen gewinnt Congar zusammen mit seinem Freund Féret bei einem mehrwöchigen Aufenthalt in Rom im Mai 1946, worüber er ausführlich berichtet (63-132). Er erfährt, daß Rom kein monolithischer Block ist. Bei seinen zahlreichen Begegnungen und Gesprächen trifft er auf durchaus unterschiedliche Meinungen und oft auch eine große Offenheit – mit Ausnahme der Mitarbeiter des „Hl. Offiziums", wie die heutige Glaubenskongregation damals hieß. Sie sind zwar freundlich, vertreten aber eine starre neuscholastisch-thomistische Position, was dann vor allem bei seinem zweiten, nicht mehr freiwilligen Romaufenthalt 1954 deutlich wird.

In den Monaten nach seiner Rückkehr erfährt er von verschiedenen Seiten, daß in Rom zahlreiche Denunziationen gegen ihn – und die französischen Dominikaner allgemein – vorlägen und sehr ernst genommen würden, gegen ihn vor allem wegen seiner ökumenischen Aktivitäten. Dies bestätigt ihm der Generalmagister Emmanuel Suarez 1947 und wiederum 1948 und fordert ihn auf, sich in Sachen Ökumene zurückzuhalten. Das Manuskript der Neuauflage von „Chrétiens désunis" muß er an die Generalskurie zur Zensur geben, erhält aber jahrelang keinen Bescheid. (Erst 1964 erscheint eine unveränderte Auflage.) Am 28. Februar 1952 wird ihm durch das Offizium die Neuauflage und jede Übersetzung des 1950 erschienenen Buchs „Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise" verboten. Alle künftigen Schriften sind der Zensur des Generalmagisters unterworfen. Die Publikation seines Werks „Le Christ, Marie et l'Eglise" (deutsch: Christus, Maria, Kirche, 1959) wird von Rom verboten, obwohl es ein Jahr zuvor von dem dafür zuständigen Provinzial die Druckerlaubnis erhalten hatte und nun schon gedruckt ist.

Die eigentlichen Schläge beginnen 1954. Die Denunziationen, die auch von Bischöfen und einer Reihe von Dominikanern kommen, betreffen anscheinend nicht mehr nur die Ökumene, sondern auch andere theologische und pastorale Fragen, vor allem die Arbeiterpriester. Im Februar 1954 müssen alle drei französischen Provinziäle auf Weisung des Vatikans zurücktreten. Die Nachfolger werden nicht gewählt, wie es das Recht des Ordens bestimmt, sondern ernannt. Congar erhält Lehrverbot und muß die Ordenshochschule Le Saulchoir verlassen. Gründe werden ihm nicht genannt. Sein erstes Exil verbringt er von April bis September 1954 im Bibelinstitut der Dominikaner in Jerusalem, wo er sich völlig isoliert fühlt.

Schon einen Monat nach seiner Rückkehr erhält er die Weisung, für ein Jahr nach Rom ins Generalat des Ordens zu kommen. Gründe nennt man ihm wiederum nicht. Erst Anfang Dezember 1954, zwei Wochen nach seiner Ankunft, erfährt er, daß das Offizium ihn nach Rom beorderte, um ihn zu befragen. Das wußten sowohl der Generalmagister wie der Provinzial – aber niemand hatte ihm etwas gesagt. Mit der Befragung ist sein Ordensbruder Marie-Rosaire Gagnebet beauftragt, Professor an der Dominikanerhochschule Angelicum und „Qualificator" beim Offizium. Mitte Dezember finden zwei mehrstündige „Gespräche" im Gebäude des Offiziums statt. Notizen darf Congar keine machen; beide seien zu absolutem Stillschweigen verpflichtet.

Über die Themen der Befragung ist Congar erstaunt: auch nicht die Spur eines Vorwurfs, er habe Behauptungen aufgestellt oder Sätze formuliert, die mit dem Dogma oder der Lehre der Kirche nicht übereinstimmen. Es wird nur über Formulierungen gesprochen, von denen man im Offizium meint, man könne sie mißverstehen. Für Congar ist es ein Leichtes, solche Probleme auszuräumen – ganz abgesehen davon, daß es wohl keine Formulierung gibt, bei der jedes Mißverständnis unmöglich wäre. Auf seine Frage, ob er sich jetzt frei fühlen könne, antwortet Gagnebet, das Offizium werde seine Entscheidung treffen, und bis dahin müsse er sich zur Verfügung halten. Wann das sein werde, könne er bei der Arbeitsüberlastung dieser Behörde nicht sagen. Im Februar 1955 wird ihm erlaubt, nach Frankreich zurückzukehren, obwohl diese Entscheidung noch aussteht. Inzwischen hat er auch erfahren, daß die römischen Zensoren allen

seinen Manuskripten die Zustimmung zu einer Publikation verweigerten.

Im August 1955 erreicht ihn ein „Monitum" des Offiziums für seinen Artikel „Theologische Bedingungen eines Pluralismus" und die Anordnung, das Buch, in dem er erschienen ist, aus dem Buchhandel zurückzuziehen. Und im November kommt die Weisung, Frankreich wiederum zu verlassen. Dieses Mal muß er nach Cambridge. Am 6. Februar 1956 kommt er dort an.

Nun lebt er schon in seinem dritten Exil. Es ist das härteste, schreibt er (427), und er empfindet seine Lage als aussichtslos. Irgend eine Veröffentlichung ist ihm künftig offensichtlich unmöglich, da die Zensoren alle seine Manuskripte zurückweisen. Gründe dafür erfuhr er nur einmal, und diese waren alles andere als stichhaltig. Daß manches mißverstanden werden könnte, daß er nicht alle Themen behandelte, deren Behandlung die Zensoren als notwendig ansahen – diese Einwände lassen sich gegen jedwede Schrift vorbringen, ganz gleich von welchem Autor sie stammt, auch gegen die Werke seiner Zensoren, wie er einmal bitter bemerkt. Für den Entzug der Lehrerlaubnis, für die Weisung, Le Saulchoir zu verlassen, für die „Verbannung" nach Jerusalem oder Cambridge wurden ihm überhaupt keine Gründe genannt. So konnte er sich auch niemals verteidigen. Was er verlangt, ist einfach Gerechtigkeit. Aber diese wird ihm verwehrt.

Seine Notizen machen deutlich, wie tief ihn diese Behandlung getroffen hat. Er erlebt Phasen tiefster Verzweiflung. Das erschütterndste Zeugnis dafür ist der Brief vom 10. September 1956 aus Cambridge an seine Mutter zu ihrem 80. Geburtstag (424-431): Man habe ihn zerstört, er sei ein „mort-vivant", ein lebender Toter (433). In der Tat hat man ihm alles genommen, was seinem Leben Erfüllung und Sinn gab (z. B. 401-403): seinen Einsatz für die Ökumene, seine Aktivitäten bei Priestern und Studenten, seine Professur in Le Saulchoir, jede Möglichkeit, etwas zu veröffentlichen – bei einem Gespräch mit dem Generalmagister Michael Browne im Dezember 1955 bringt er alle seine „totgeborenen Kinder" (414) mit: 5 kg Manuskripte, die nicht erscheinen können –, jede Lehr- und Vortragstätigkeit außerhalb des Ordens, seine persönlichen Beziehungen und Freundschaften. Bei seinen ständigen Überlegungen, was er tun solle, scheidet eine Möglichkeit von vornherein aus: den Orden oder gar die Kirche zu verlassen. „Meine Berufung ist die Berufung zum Priestertum und zum Dominikaner" (306). Daher gehorcht er und beachtet auch das ihm auferlegte Stillschweigen.

Trotz seiner staunenswerten theologischen Kompetenz, die sich auf eine umfassende Kenntnis der Geschichte der Lehre und der Institutionen der Kirche stützte, verstand sich Congar nie als reiner Wissenschaftler. Er sah seine Aufgabe nicht zuerst in gelehrten Beiträgen zur Fachdiskussion, sondern in der Vermittlung der christlichen Botschaft an die Menschen seiner Zeit: „service doctrinal du peuple de Dieu", wie er es gern formuliert (z. B. 305). Daher bemühte er sich, mit den Menschen in Kontakt zu bleiben, um ihr Denken, ihre Fragen und Probleme zu erfassen. Er war auch überzeugt, daß die Antworten der damals herrschenden Schultheologie nicht mehr genügen, sondern daß eine überzeugende Antwort nur durch eine Neubesinnung zu finden ist, die nicht zuletzt die weithin verschütteten Reichtümer der biblischen und frühchristlichen Tradition wieder zum Leuchten bringt.

Das sieht man aber in Rom ganz anders, und das ist wohl ein wesentlicher Grund, warum er dort suspekt ist. Auf der einen Seite muß Congar bei allen seinen Gesprächen feststellen, daß die römischen Instanzen, vor allem im Offizium, von den wahren Problemen der Gegenwart wenig, ja meist keine Ahnung haben. Sie leben in einer „unwirklichen Welt", durch einen „Abgrund", eine „fast unendliche Distanz" getrennt vom christlichen Volk (251). Ein Zweites kommt hinzu: „Die Tragik der derzeitigen Situation des römischen Lehramts und seiner konkreten Ausübung besteht darin, daß es unentwegt Theologie betreibt und mit der Autorität des katholischen Lehramts Positionen einer theologischen Schule vertritt" (221). Es geht also nicht darum, daß Congars Theologie der genuinen kirchlichen Lehre widerspräche. Sie steht nur nicht in Einklang mit der theologischen Richtung des Offiziums, ist aber nicht weniger rechtgläubig als diese.

An mehreren Stellen weist Congar darauf hin, daß das Offizium den engen neuscholastischen Thomismus der damaligen römischen Schule absolut setzt und versucht, ihn auf Grund der mächtigen Stellung, die es in der römischen Kurie innehat, gegen jede Abweichung rigoros durchzusetzen. Nicht Dialog und Diskussion sei die Parole, sondern Unterwerfung und Gehorsam, nicht Suche nach Antworten auf die Fragen der Zeit, sondern Besitz der Wahrheit in festgefügten Formeln. Was Congar besonders erbittert, sind die Methoden, mit denen das Offizium gegen alle arbeitet, die nicht auf seiner Linie liegen. Er nennt sie „inhuman und unchristlich", spricht von einem „Regime der Denunziation und des totalitären Zentralismus", einem „Polizeiregime", in dem es „weder Gerechtigkeit noch Barmherzigkeit gibt" (z. B. 119, 233, 280, 349, 433).

Was seine Sicht der Dinge inhaltlich von der römischen unterscheidet, bringt er mehrmals auf den Begriff (v. a. 294-296, 302-306). Es ist in erster Linie das zentralistische Kirchenbild, in dem alles reduziert ist auf die Autorität des Papstes einerseits und den Gehorsam der Untergebenen andererseits; bei Divergenzen kann es dann niemals um eine unterschiedliche Sicht der Probleme gehen, über die eine auf die Sache bezogene Auseinandersetzung geführt werden müßte, sondern einfach um Ungehorsam, der unterdrückt und bestraft werden muß. Er nennt ferner die „Selbstgerechtigkeit" (304), in der Rom nicht bereit ist, irgendwelche Fehler oder Defizite zuzugeben, die Schuld für alle Kirchentrennungen nur bei den anderen sucht und sich daher die Einheit der Christen nur als bedingungslose Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche vorstellen kann. Nicht einverstanden ist er ferner mit den Übertreibungen des Marienkults, wie er sie beim Marianischen Jahr 1954 in Rom erlebt hat, und ganz massiv wendet er sich gegen das bei den römischen Instanzen herrschende Menschenbild, das von Mißtrauen geprägt ist und auch der Weigerung zugrundeliegt, auf die Fragen der Menschen zu hören oder sie gar ernst zu nehmen.

Die Aufzeichnungen Congars enden mit einer Eintragung vom 27. September 1956 in Cambridge. Die weitere Entwicklung ist aus anderen Quellen bekannt. Am 12. November 1956 erhält er einen Brief seines Provinzials: Der Generalmagister erlaube, daß er nach Frankreich zurückkehrt, aber nicht nach Le Saulchoir – er ist also immer noch suspekt. Der Provinzial hat sich für Straßburg entschieden. Dort wird er mit offenen Armen empfangen, nicht nur von seinen Mitbrüdern, sondern auch von Bischof Jean-Julien Weber, der sich in Rom für ihn eingesetzt hat. Am 20. Juli 1960 liest er in der Zeitung „La Croix" zu seiner großen Überraschung, daß er zum Konsultor der theologischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils ernannt wurde. Beim Konzil selbst (1962-1965) ist er einer der einflußreichsten offiziellen Konzilstheologen. Er trifft dort eine ganze Reihe seiner Kollegen, die wenige Jahre zuvor Opfer von Sanktionen des Offiziums oder, auf dessen Druck hin, der jeweiligen Ordensleitung waren, jetzt aber wie Congar wichtige Beiträge zu den Diskussionen und Beschlüssen leisten, darunter sein alter Freund Chenu, der schon 1942 Lehrverbot erhalten hatte und Le Saulchoir verlassen mußte. Die Rehabilitierung dieser Theologen hat aber nicht darin ihren Grund, daß sie ihre Meinungen geändert hätten. Auf dem Konzil zeigte sich vielmehr, daß die übergroße Mehrheit der Bischöfe nicht die Linie des Offiziums vertrat, sondern auf der Seite der Kräfte stand, die, wie Congar, eine Erneuerung der Kirche erstrebten. Was sie alle miteinander verband, war die Erfahrung, daß die Antworten der neuscholastischen Schultheologie nicht mehr genügen, der Wille, die Fragen und Probleme der Menschen zu verstehen, sowie die Einsicht, daß solche Antworten gerade im Blick auf die Quellen des Christentums und die Tradition der frühen Kirche gefunden werden können.

1968 kehrt Congar nach Le Saulchoir zurück. Am 26. November 1994 krönt Papst Johannes Paul II. die Rehabilitierung des jahrelang Verfemten durch die Berufung in das Kardinalskollegium. Er stirbt nach langer Krankheit am 22. Juni 1995 in Paris. *Wolfgang Seibel SJ*

[1] Yves Congar, Journal d'un théologien 1946-1956, hg. v. Étienne Fouilloux. Paris: Cerf 2001.

Zur Rußlandpolitik des Vatikans

Nach der Erhebung der vier Apostolischen Administraturen auf dem Gebiet der Russischen Föderation zu Diözesen und der darauf erfolgten Ausladung des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, der in der zweiten Februarhälfte einen Besuch in Moskau geplant hatte, sind die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Russischen Orthodoxen Kirche auf einem Tiefpunkt angelangt. Das Moskauer Patriarchat hat faktisch alle Verbindungen zu Rom abgebrochen, und es ist zur Zeit nicht abzusehen, wann und wie ein Tauwetter in den derzeitigen eisigen Beziehungen einsetzen kann.

Diese Entwicklung kam nicht unvorhergesehen. Bereits die Reise von Papst Johannes Paul II. in die Ukraine, die im Juni des vergangenen Jahres stattfand, stieß auf heftige Ablehnung sowohl der Russischen Orthodoxen Kirche als auch der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (in Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat), der größten und einzigen kanonischen orthodoxen Kirche in der Ukraine. Das Oberhaupt dieser Kirche, Metropolit Volodymyr, hatte den Papst in einem Brief sehr deutlich aufgefordert, von dieser Reise Abstand zu nehmen. Ungeachtet dieser Einwände der Mehrheitskirche in der Ukraine fand die Reise jedoch statt. Die Spannungen zum Moskauer Patriarchat sind dadurch noch größer geworden.

Es ist aber auch kritisch zu fragen, was denn der Grund für diese Verschlechterung der Beziehungen ist. Vor allem für das Moskauer Patriarchat, weniger für die lokale Kirche in der Ukraine, dienen die angebliche Verfolgung von Orthodoxen in der Westukraine und der Vorwurf des Proselytismus häufig als Grund, die katholische Kirche zu beschuldigen. Auch die Einrichtung der Apostolischen Administraturen in den 90er Jahren war von der Russischen Orthodoxen Kirche kritisch kommentiert worden. Tatsächlich hat sich heute die Situation in der Westukraine weitgehend geklärt, wenn auch zu Ungunsten der kanonischen orthodoxen Kirche. Ergebnis ist eine Isolierung dieser Kirche, die zum Teil mit ihrer eigenen Haltung zusammenhängt, aber auch mit der Position, die die katholische Kirche (insbesondere die griechisch-katholische) ihr gegenüber einnimmt.

Die katholische Kirche auf Weltebene hingegen hat bislang immer ihren Wunsch nach guten ökumenischen Beziehungen zur russischen Orthodoxie ausgedrückt. Es ist bekannt, daß der Papst persönlich ein großes Interesse an der orthodoxen Kirche hat und – wie vor allem die Reisen nach Rumänien, Griechenland und in den Nahen Osten gezeigt haben – auch an der Versöhnung zwischen westlicher und östlicher Kirche. Dabei hat Johannes Paul II. auch Bereitschaft gezeigt, die historischen Belastungen anzugehen. Der offizielle ökumenische Dialog mit der Orthodoxie hat für Rom auch deswegen besonderes Gewicht, weil man in ihm eine realistische Chance zu einer Einigung in theologischen Fragen sieht.

Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß bei den jüngsten Entscheidungen und in ihrer Durchführung ganz offensichtlich ohne große Rücksicht auf die orthodoxen Befindlichkeiten, wie immer man sie einschätzen mag, vorgegangen wurde. Die Erhebung der Apostolischen Administraturen zu Diözesen wurde am 11. Februar 2002 in Rom bekanntgegeben. Der Besuch von Kardinal Kasper war für zehn Tage später geplant. Daß auf die Statusveränderung der Apostolischen Administraturen eine solche scharfe Reaktion erfolgen würde, war ohne Zweifel zu erwarten. Das Moskauer Patriarchat wurde durch den Apostolischen Nuntius von der Entscheidung zu einem Zeitpunkt informiert, als sich sowohl der Patriarch als auch Metropolit Kyrill, „Außenminister" der Russischen Orthodoxen Kirche, außerhalb Moskaus befanden. Vom Zeitpunkt dieser Entscheidung waren offenbar auch Vertreter der katholischen Kirche in Rußland überrascht. Ein Grund für ein solches Vorgehen genau zu diesem Zeitpunkt ist nicht ersichtlich. Nach der scharfen Reaktion Moskaus steht die römische Kirchenpolitik gegenüber dieser größten orthodoxen Einzelkirche jetzt vor einem Scherbenhaufen.

Daher ist zu fragen, ob es überhaupt so etwas wie eine koordinierte Rußlandpolitik des Vatikans gibt und was der Grund für die Gründung der Diözesen gewesen ist. Hinsichtlich der ersten Frage verdichtet sich der Eindruck, als gebe es in Rom wenigstens zwei einander widerstrebende Interessen: Einerseits gibt es zweifellos den Wunsch nach besseren ökumenischen Beziehungen zu Moskau, andererseits aber offensichtlich auch das Bemühen, die katholische Kirche in Rußland zu stärken, ohne auf die orthodoxen Einwände Rücksicht zu nehmen (analog zur Ukraine-Reise des Papstes). Die Bekanntgabe der Erhebung der Apostolischen Administraturen zu Diözesen unmittelbar vor der Reise von Kardinal Kasper und die Absage, mit der ja dann gerechnet werden mußte, verstärken diesen Eindruck.

Hinsichtlich der Gründe wird in einer Note, die Rom zugleich mit der Entscheidung veröffentlichte, der Wunsch des Papstes angegeben, das pastorale Bemühen um jene Menschen besser erfüllen zu können, die „frei in der katholischen Kirche ihr ‚Haus' oder ihre ‚Familie' gewählt und erkannt" haben. In der Note wird darauf hingewiesen, daß es sich nicht um neue kirchliche Strukturen in Rußland handle, sondern um die Bestätigung und Anpassung schon bestehender. Bemerkenswert ist ferner die Tatsache, daß die Bistümer nicht nach den Orten benannt sind, in denen sich die Bischofssitze befinden, sondern nach Heiligen.

Von der Russischen Orthodoxen Kirche wurde dieser Akt jedoch ganz anders verstanden. In einer Erklärung des Patriarchen und des Hl. Synods, die für kurze Zeit auf der Internetseite des Patriarchats zu finden war (inzwischen ist dort die Erklärung des Außenministeriums der Russischen Föderation zu finden), wird der Schritt als „Gründung einer katholischen Ortskirche Rußlands mit dem Zentrum in Moskau, die bestrebt ist, das russische Volk als ihre Herde zu haben, welches nach seiner Kultur, nach seiner Spiritualität und seiner Geschichte die Herde der Russischen Orthodoxen Kirche ist" interpretiert. Die russische Orthodoxie versteht die Gründung der Bistümer also als einen weiteren Versuch der katholischen Kirche, durch „Proselytenmacherei" orthodoxe Gläubige abzuwerben.

Aus diesen beiden Darstellungen läßt sich deutlich erkennen, daß es einen grundsätzlichen Wahrnehmungsunterschied zwischen den Kirchen in Bezug auf diese Frage gibt. Die Russische Orthodoxe Kirche erklärt ausdrücklich, daß sie keine Einwände hat gegen die Seelsorge für die „traditionellen" Katholiken in Rußland, also etwa Polen, Litauer, Deutschen usw. Für sie ist jedoch das Orthodox-Sein so eng mit der Zugehörigkeit zur russischen Nation verbunden, daß auch diejenigen Russen, die nicht religiös sind, wenigstens potentiell der Russischen Orthodoxen Kirche zugehörig sein sollten. Mission, geistliche Betreuung und Rechristianisierung sei dann eben ausschließlich Sache der orthodoxen Kirche.

Die katholische Kirche hingegen ist der Ansicht, daß alle Menschen, welche areligiös sind, die freie Wahl hinsichtlich ihrer kirchlichen Zugehörigkeit haben. Die erklärende Note des Vatikans weist ausdrücklich darauf hin, daß die meisten katholischen Gläubigen in Rußland aus Milieus stammen, die weit von Religion entfernt sind und durch Kontakt mit der katholischen Kirche nach Taufe und Zugehörigkeit zum Katholizismus verlangen. Damit sei die Hypothese vom Proselytismus ausgeschlossen. Das bedeutet also, daß der tatsächlich zu verzeichnende Zuwachs an katholischen Gläubigen, besonders auch aus dem Bereich der Intelligenz, von katholischer Seite als nicht zu kritisierender Akt der Gewissensfreiheit, von orthodoxer Seite jedoch als Proselytismus interpretiert wird.

Beide Kirchen verweisen darauf, daß es auch Diözesen der Russischen Orthodoxen Kirchen mit dem Titel „von Berlin", „von Wien" oder etwa „von Brüssel" gibt. Die katholische Kirche bemerkt, daß es kein Problem mit der Gründung katholischer Bistümer in Rußland geben dürfe, wenn es in westlichen Ländern solche orthodoxen Bistümer gibt, während die Russische Orthodoxe Kirche darauf verweist, daß diese Bistümer nur zur Versorgung der orthodoxen Gläubigen im Westen dienten und die russische Kirche niemals versucht habe, Kirchenstrukturen zu errichten, die parallel zu den katholischen sind. Insbesondere betrieben diese Bistümer keine aktive Missionstätigkeit.

Wir haben es hier mit einem äußerst schwieri-

gen und komplexen Konflikt zu tun. Rein formal gesehen ist die Position der russischen Kirche kaum zu halten. Auch wenn die Auslandsbistümer zunächst für die Versorgung der russischen Gläubigen gegründet wurden, so gibt es heute doch eine Reihe von nichtrussischen Konvertiten in ihnen. Die Gesamtzahl der Konvertiten von westlichen Kirchen zur Orthodoxie ist angeblich erheblich größer als die von orthodoxen zur katholischen und evangelischen Kirche, so daß der Proselytismusvorwurf eher auf die russische Kirche zurückfallen könnte.

Auf katholischer Seite ist kaum nachzuvollziehen, wie ungeschickt das Vorgehen in dieser Angelegenheit war. Ein möglicher Besuch des Papstes, der ja auch von Präsident Putin nicht ablehnend betrachtet wird, ist dadurch in weite Ferne gerückt. Noch schlimmer wiegt die Tatsache, daß das offizielle politische Moskau, das sich bislang wohlwollend neutral gegenüber der katholischen Kirche verhalten hat, nun offensichtlich seinen Kurs geändert hat. Anfang März war in der Hauptnachrichtensendung des Staatsfernsehens ein Kommentar zu hören, in dem wie selbstverständlich damit argumentiert wurde, daß die Katholiken ja bekanntlich Häretiker seien. Solche Töne hat es früher nicht gegeben. Es ist zu befürchten, daß durch den Schritt Roms und die Reaktion Moskaus die Position der katholischen Kirche in der russischen Öffentlichkeit erheblich schwieriger wird.

Über diese formale Ebene hinaus ist es jedoch auch wichtig, die zahlreichen psychologischen Implikationen zu bedenken, die hinter dieser Problematik stecken. Die orthodoxe Kirche ist eindeutig in der schwächeren Position. Sie hat eine Verfolgungsphase hinter sich, die bestenfalls mit den Christenverfolgungen der frühen Kirchengeschichte verglichen werden kann, und sie hat bis heute noch nicht das theologische und innerkirchliche Potential entwickeln können, um die materiellen und spirituellen Verluste auszugleichen, die ihr durch diese Verfolgungen zugefügt worden sind. Dabei ist es nicht verwunderlich, daß sie bis jetzt noch keinen geeigneten Ansatz gefunden hat, etwa den Millionen areligiöser Menschen im Land ein adäquates spirituelles Angebot zu machen. Die katholische Kirche, die ja über ganz andere Ressourcen verfügt, hat es in dieser Hinsicht viel leichter. Es hat in den 90er Jahren, kurz nach der Wende, auch Vereinbarungen zwischen beiden Kirchen gegeben, die jedoch faktisch nicht umgesetzt wurden. Wäre das der Fall gewesen, und wäre die katholische Kirche zu geringen Zugeständnissen bereit gewesen (natürlich ohne die Interessen ihrer eigenen Gläubigen in Rußland zu verletzten), könnte die Situation heute erheblich besser aussehen.

Trotz der großen Widerstände, die in der russischen Kirche gegen die Ökumene zu finden sind und die auch mit den Beziehungen zur katholischen Kirche zusammenhängen, läßt sich dennoch nicht einfach von einer antikatholischen Haltung der russischen Orthodoxie sprechen. Sogar in der recht scharf gehaltenen Erklärung des Patriarchats ist ausdrücklich davon die Rede, daß man die guten Beziehungen zu katholischen Bistümern, Ordensgemeinschaften, wohltätigen Organisationen und wissenschaftlichen Einrichtungen aufrechterhalten wolle. Das deutet darauf hin, daß die russische Kirche beim Vatikan die Verantwortung für die gegenwärtige Krise sucht, nicht jedoch die katholische Kirche als solche ablehnt. Hierin mag man auch einen Ansatz für eine Wiederannäherung erkennen, die ja früher oder später wird erfolgen müssen. Dafür ist aber eine eindeutigere Haltung Roms notwendig. Momentan ist jedoch nicht abzusehen, daß es zu einer Entspannung in den Beziehungen zwischen Rom und Moskau kommt.

Thomas Bremer

Inzwischen hat auch Kardinal Walter Kasper zu dem Konflikt zwischen Rom und Moskau Stellung bezogen: Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma, in: La Civiltà Cattolica 153 (2002 I) 531–541. Diese Stellungnahme konnte in dem Beitrag nicht mehr berücksichtigt werden.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

WITTSTADT, Klaus: *Julius Kardinal Döpfner (1913-1976).* Anwalt Gottes und der Menschen. München: Don Bosco 2001. 344 S. Kart. 44,– DM.

Der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, legt hier die erste größere Biographie des wohl herausragendsten deutschen Bischofs des 20. Jahrhunderts vor. Er konnte dazu die Diözesanarchive von Würzburg, Berlin und vor allem München benutzen, die teilweise noch unzugänglich waren. Dieses umfangreiche Quellenmaterial ermöglichte es ihm, zahlreiche Vorgänge detaillierter zu schildern, als es bisher möglich war. Das gilt vor allem für das Wirken Döpfners beim Zweiten Vatikanischen Konzil. So wird zum Beispiel das auf Wunsch Pauls VI. erarbeitete Gutachten vom Juli 1963 über den weiteren Verlauf des Konzils und die Straffung der Themen, der vielgenannte, aber bisher nur in Umrissen bekannte „Döpfner-Plan", zum ersten Mal im Detail dargelegt (193-200). Der Schwerpunkt der Biographie liegt allerdings in dem Versuch, die geistliche Gestalt und die seelsorgliche Grundeinstellung Döpfners herauszuarbeiten. Mit einer Fülle von – zuweilen sehr umfangreichen – Zitaten aus Predigten, Hirtenbriefen und sonstigen Stellungnahmen macht Wittstadt deutlich, wie sehr der Wahlspruch „Wir aber verkündigen Christus als den Gekreuzigten" (1 Kor 1, 23) die spirituelle und gedankliche Welt Döpfners prägte und in welchem Ausmaß er Seelsorge als Dienst am Menschen verstand.

Den Stoff gliedert der Autor zunächst chronologisch, dann auch thematisch. Das erste Kapitel behandelt die Jugend- und Studienjahre (23-66). Es folgt das Wirken als Bischof in Würzburg (1948-1957: 67-121) und Berlin (1957-1961: 122-168). Die Jahre als Erzbischof von München und Freising (1961-1976) kommen erst im letzten Kapitel zur Sprache (270-323). Zwischengeschaltet ist das Zweite Vatikanische Konzil (169-224), der Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz (225-251) und der Gemeinsamen Synode in Würzburg (252-269). Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister schließen den Band ab. Das Ergebnis ist eine umfassende, reichhaltige Materialsammlung, aus der man künftig schöpfen kann.

In dem vorgegebenen Rahmen war es verständlicherweise nicht möglich, die weitausgreifende Tätigkeit Döpfners so darzustellen, daß künftig keine Fragen mehr zu beantworten blieben. Das gilt etwa – um nur einige Beispiele zu nennen – für das Verhältnis zu Papst Paul VI., das offensichtlich nicht immer so harmonisch war, wie es nach außen hin schien. Was empfand und wie reagierte der Kardinal, als nach den Testabstimmungen vom 30. Oktober 1963 die Autorität der Moderatoren massiv angegriffen wurde und jede öffentliche Unterstützung Pauls VI. ausblieb, oder als Paul VI. aus Unwillen über die Reden Döpfners und des Patriarchen Maximos am 11. November 1965 die Weisung gab, die Diskussion über den Ablaß abzubrechen? (Wittstadt berichtet S. 216 über die Rede, nicht aber über die Reaktion Pauls VI.) Welche Rolle spielte Döpfner im einzelnen unter den Moderatoren des Konzils? Wer arbeitete ihm bei seinen – stets gewichtigen und höchst beachteten – Interventionen und Stellungnahmen jeweils zu? Auch eine umfassende Auswertung seiner Korrespondenz mit anderen Konzilvätern und mit Theologen sowie seiner Gesprächsnotizen würde wichtige Ergänzungen des bisher Bekannten bringen. Bei der Würzburger Synode weist Wittstadt mit Recht darauf hin, daß der erfolgreiche Verlauf vor allem Döpfners Wirken zu verdanken war. Aber wie schaffte er das konkret, gerade in den kritischen Situationen, in denen die Synode vor dem Scheitern zu stehen schien? Diese Fragen mußten bisher offen bleiben, weil wichtige

Quellen nicht zur Verfügung standen. Das wird sich zumindest für das Konzil ändern, sobald die Konzilsakten Döpfners im Münchener Diözesanarchiv der Wissenschaft zugänglich sind, was seit November 2001 der Fall ist. Wittstadt hat für diese weiteren Forschungen eine tragfähige Grundlage geschaffen.

Einige Hinweise für eine zweite Auflage: Bei möglichst allen Zitaten sollten die Fundorte angegeben werden, was jetzt nicht immer der Fall ist (z. B. 32, 80, 84 f., 126, 127, 140, 182, 193, 213, 252, 257). Da die Jahre im Collegium Germanicum in Rom hauptsächlich anhand des Briefwechsels Döpfners mit seinem Jugendfreund Georg Angermaier dargestellt werden, wäre eine kurze Vita Angermaiers sinnvoll. P. Ivo Zeiger war niemals „Mitarbeiter der Apostolischen Nuntiatur in Bonn" (44), sondern gehörte 1946-1951 zur Vatikanischen Mission in Kronberg (Taunus). Und wenn man schon die Anmerkungen nicht an den Fuß der Seite stellt, sollten sie geschlossen am Ende des Buchs stehen, nicht jeweils nach den einzelnen Kapiteln. *Wolfgang Seibel SJ*

Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität. Hg. v. Victor CONZEMIUS. Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2001. 696 S. Geb. 104,– DM.

Die Mitte der 90er Jahre einsetzende Diskussion über das Verhalten der Schweiz gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland und den Flüchtlingen gab der Römisch-Katholischen Zentralkommission der Schweiz den Anstoß, das Verhalten der Schweizer Katholiken in dieser Epoche zu erforschen und dabei die für die Kirche in der Schweiz im Zeitalter des Totalitarismus relevanten Aspekte herauszuarbeiten. Als Herausgeber gewann sie den renommierten Kirchenhistoriker Victor Conzemius, der selbst schon eine Reihe von Arbeiten zu diesem Themenbereich veröffentlicht hat.

Die 22 Beiträge sind in fünf Themengruppen gegliedert: die Einschätzung des schweizerischen Katholizismus im eigenen Urteil wie in der Sicht des Protestantismus und der säkularen Presse; die Beurteilung der autoritären und totalitären Ideologien – Faschismus, Falange und Nationalsozialismus – in der katholischen Presse; die Einstellung der Katholiken zum jüdischen Volk; der Widerstand, wie er sich in der Literatur im Sinn einer „geistigen Landesverteidigung" widerspiegelt; die Auslands- und Flüchtlingshilfe. In die Untersuchung einbezogen ist auch die Kirchenpolitik der Päpste Pius XI. und Pius XII. sowie die Rolle der päpstlichen Nuntiatur in Bern, der während der Kriegsjahre eine außergewöhnliche Bedeutung zukam. Am Schluß skizziert V. Conzemius die wichtigsten Ergebnisse („Bilanz und Ausblick", 651-672).

Den Beiträgen ist jeweils eine Zusammenfassung beigegeben, den deutschsprachigen auf französisch, den französisch- und italienischsprachigen auf deutsch. Die Verfasser konnten sich auf ein reichhaltiges Quellenmaterial stützen, das im Blick auf das Thema dieses Buchs bisher noch wenig ausgewertet war. So ist ein höchst sorgfältig erarbeitetes Standardwerk entstanden, das ein umfassendes Bild des schweizerischen Katholizismus der Jahre von 1933 bis 1945, teilweise auch von 1920 bis 1950 gibt. Im Vergleich mit manchen anderen Arbeiten über diese Epoche fällt der sachliche Ton auf, das Bemühen vor allem, das damalige Verhalten nicht vorschnell moralisierend zu verurteilen, sondern zunächst einmal zu sehen, was war, und das Urteil den Lesern zu überlassen.

Von dem reichhaltigen Ertrag des Werks seien nur die wichtigsten Ergebnisse genannt. Die hier behandelte Epoche war in der Schweiz die wohl „dichteste und geschlossenste volkskirchliche Periode der katholischen Kirche in ihrer ganzen Geschichte" (Albert Gasser, 62). In dem mehrheitlich protestantischen und liberalen Staat, wie er sich während des 19. Jahrhunderts im Sonderbundskrieg und im Kulturkampf herausgebildet hatte, wurden die Katholiken „von den dominierenden Kräften schweizerisch-nationaler Kultur an den Rand geschoben" (V. Conzemius, 652), was wiederum ihre Geschlossenheit und die nach außen abgegrenzte Binnenkultur verstärkte. Die konfessionellen Barrieren zwischen Protestanten und Katholiken waren in der Schweiz höher als anderswo in Mitteleuropa. Conzemius weist

auch darauf hin, daß die protestantische Seite verhältnismäßig wenig vom gemeinsamen Charakter der Bedrohung durch den Nationalsozialismus wahrnahm. Das Verhältnis zum Judentum unterschied sich wenig von der Haltung der Katholiken anderer Länder. So findet sich in den katholischen Zeitungen der Deutschschweiz zwar eine klare Ablehnung des Nationalsozialismus, aber kaum ein eindeutiger Positionsbezug gegen den Antisemitismus im Sinn einer überzeugenden, umfassenden Verurteilung, so daß ein „sehr zwiespältiger Eindruck" haften bleibt (Patrick Bernold, 244).

Nicht nur bei diesem Thema, sondern zum Beispiel auch bei der oft leidenschaftlichen Parteinahme der katholischen öffentlichen Meinung für Franco fällt die Zurückhaltung, ja Klugheit der Bischöfe auf, worauf vor allem Sebastien Farré hinweist (271). In einem für viele ganz neuen Licht erscheint Charles Journet, Theologieprofessor in Fribourg und 1965 von Papst Paul VI. zum Kardinal erhoben. Er lehnte nicht nur jeden Kompromiß der Kirche mit den Totalitarismen ab (z. B. 263-265), sondern betonte auch die Unmöglichkeit eines Antisemitismus für Christen und wurde so „einer der Anwälte der Sache Israels in der Kirche" (Philippe Chenaux, 398) und einer der Hauptvertreter des Dialogs zwischen Juden und Christen, der schließlich zur Konzilserklärung „Nostra aetate" führte. Erstaunlich ist auch die Hilfsbereitschaft zahlloser Katholiken für die Flüchtlinge.

Noch einige Hinweise auf Details: Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., wurde nicht 1925 nach Deutschland berufen (26), sondern schon 1917, zunächst als Nuntius in Bayern, 1920 beim Deutschen Reich. „Ein gewisser Prof. Browe" (251, Anm. 101), der 1935 in Zürich einen Vortrag zum Thema „Kirche und Juden" hielt, ist identisch mit dem S. 359 genannten Moraltheologen und Kirchenhistoriker Peter Browe. An mindestens zwei Stellen finden sich falsche Namen: nicht „Wilhelm Heinrich" (356), sondern Wilhelm Hentrich, nicht „Bernhard Schneider" (585, Anm. 43), sondern Burkhart Schneider.

Wieviel sich übrigens seitdem in der Schweiz geändert hat, wird schon auf dem Titelblatt sichtbar. In seinem Beitrag über den politischen Katholizismus im Urteil der Neuen Zürcher Zeitung (123-144) zeigt Thomas Maissen, daß das Verhältnis der NZZ zur katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil recht kühl blieb und daß innerkirchliche Entwicklungen im In- und Ausland bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil kaum wahrgenommen wurden. Jetzt ist das Werk im Verlag dieser Zeitung erschienen. *Wolfgang Seibel SJ*

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hg. v. Giuseppe ALBERIGO u. a. Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545-1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962-1965). Indices. Hg. v. Josef WOHLMUTH. Paderborn: Schöningh 2002. XVIII, 657-1135, 170 S. Gb. 104,20 €.

Der dritte Band dieser zweisprachigen Veröffentlichung der Dokumente aller Konzilien enthält die drei Konzilien der Neuzeit: das Konzil von Trient, das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil. Während es vom Zweiten Vatikanum bereits deutschsprachige Ausgaben gibt, fehlten diese von den beiden anderen Konzilien. So werden nun erstmals zum Beispiel die zahlreichen Reformdekrete des Tridentinums auf deutsch zugänglich, deren Verbote und Vorschriften ein plastisches Bild der kirchlichen Zustände geben, die das Konzil ändern wollte. Der nun mögliche direkte Vergleich läßt auch sichtbar werden, in welchem Ausmaß sich das Zweite Vatikanum von seinen Vorgängern unterscheidet, ja einen neuen Konzilstyp darstellt: Es geht nicht mehr um Abgrenzung und Verurteilung von Lehren und geistigen Strömungen – in Trient der Reformation, im Ersten Vatikanum der Moderne –, sondern um eine sachbezogene, offene Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit mit dem Ziel einer Erneuerung der Kirche im Blick auf das Evangelium und die Erfordernisse der Gegenwart.

Die lateinischen Texte wie auch die Einleitungen zu den einzelnen Konzilien wurden aus der dritten Auflage der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen „Conciliorum Oecumenicorum Documenta" (COD) unverändert über-

nommen. Lediglich die bibliographischen Angaben wurden ergänzt. Die deutsche Übersetzung mußte für das Tridentinum und das Erste Vatikanum neu erarbeitet werden – eine Leistung, die alle Bewunderung verdient. Für das Zweite Vatikanum übernahm der deutsche Herausgeber Josef Wohlmuth erfreulicherweise die kurz nach dem Konzil im Auftrag der deutschen Bischöfe erschienene Fassung, die seitdem allgemein in Gebrauch ist und heute zu einer Art Einheitsübersetzung geworden ist. Einzelne Veränderungsvorschläge – durchweg Verbesserungen – erscheinen in einem eigenen Anmerkungsteil.

Wie in den ersten beiden Bänden entspricht die Paginierung der Originalausgabe, sodaß dieser Band mit Seite 657 beginnt. Die deutsche Übersetzung steht dem Urtext gegenüber und hat jeweils dieselbe Seitenzahl. Damit können alle Zitate aus COD sofort in ihrer deutschen Fassung gefunden werden. Die umfangreichen Register – Schriftstellen, Texte des römischen Lehramts, Kirchenväter, liturgische Bücher, Kirchenrecht, chronologisches Verzeichnis der Konzilsdokumente, Namen und Autoren – blieben unverändert, also lateinisch. Beim Sachregister sind den lateinischen Begriffen jeweils die deutschen Begriffe beigegeben, die dann nochmals alphabetisch aufgeschlüsselt sind.

Mit dem dritten Band ist die Ausgabe abgeschlossen. Der Herausgeber hat damit allen Interessierten im deutschen Sprachraum ein Standardwerk an die Hand gegeben, das es vielen zum ersten Mal erlaubt, die Konzilien und damit eine für die Theologie wie für die Kirchengeschichte erstrangige Quelle in ihren Originaltexten zu studieren.

Wolfgang Seibel SJ

Biologie

WULFFEN, Barbara von: *Von Nachtigallen und Grasmücken.* Über das irdische Vergnügen an Vogelkunde und Biologie. Frankfurt: Fischer 2001. 352 S. Geb. 22,– DM.

Die bekannte Literatin unternimmt es hier, das Publikum in ihr Vergnügen an der Vielfalt der Vogelwelt mit hineinzuziehen. Sie erzählt ihre ersten kindlichen Begegnungen mit Tieren, ihre vertiefenden, aber auch ernüchternden Erfahrungen beim Studium der Zoologie, unter anderem bei Karl von Frisch. Sie setzt den befreundeten „Voglern", die ihr das Sehen beigebracht haben, ein Denkmal; sie berichtet über die Geschichte des menschlichen Umgangs mit Vögeln, von der römischen Vogelschau und über die Beobachtungen des Staufers Friedrich; sie schildert mitreißend, was sie als Gast bei Falknern erlebt hat, wie sie in Malern und Musikern reflektierte Kenner von Gestalt und Stimme der Vögel fand. Sie läßt den Leser lebendig teilhaben an ihren Reisen mit der Ornithologischen Gesellschaft quer über den Erdball, in allem aber an ihrem Entzücken über die Schönheit der Gestalten und Stimmen, des Fliegens und Wanderns der Vögel.

Das Autobiographische ist dabei nur Begegnungsmedium. Thema ist die Welt der Vögel und die Welt des Lebendigen überhaupt, so wie sie sich dem aufmerksamen Beobachter in schlichter Anschauung erschließt, in freier Natur, nicht primär im Labor – gewiß auch geführt vom theoretischen Wissen, aber nicht so, daß das Wissen die Anschauung überflüssig macht. Dennoch ist das Autobiographische wichtig, denn anders ist das Wunderbare der Natur nicht zur Sprache zu bringen. Wulffen hat die Erfahrung gemacht, daß auch unter den Ornithologen nicht jeder dafür einen Sinn hat, vielmehr auf der Jagd nach Vollständigkeit und Seltenheit nur immer sich selbst begegnet. Doch gibt es auch solche wie jenen, der, „um seine erste Liebe nicht der Auszehrung durch einen Beruf zu überlassen" (287 f.), lieber nicht Biologe wurde, sondern einen anderen Beruf ergriff. Das Lebendige ist der selbstvergessenen Anschauung wert, ob sich in dieser nun Schrecken oder Fülle zeigt. Umgekehrt findet der Mensch im Schauen Erfüllung: „Ohne die Welt, ohne die Vielfalt der Gestalten ringsum / ist der Mensch nur ein Spiegel, der nichts reflektiert" (Motto). Speziell die Vogelkunde aber kann zum Fenster werden, durch das wir

„die Pracht des Universums" erblicken (129 f.).

Doch heute herrscht in der Lebenskunde der Reduktionismus: eine Weltanschauung, die besser Weltwegschauung hieße, und zutiefst Verweigerung ist, sich von der Natur anschauen zu lassen. Wulffen beklagt, daß nur die „wenigsten die Kraft gefunden haben, eine ... zweite Naivität zu finden, um sich dem Reduktionismus zu entziehen und der unverkürzten Wirklichkeit gegen ihre Einschränkung beizustehen" (85 f.). Deswegen verteidigt sie die fast vergessene Morphologie gegen die Dominanz der Mikrobiologie. Sie verteidigt, als Gegengewicht gegen die Reduktion auf die Mechanismen des Gewordenseins, die eigene Evidenz des Gegenwärtigen – gegen das alles verschlingende Warum das Recht des Daß – gegen den Totalitarismus der Theorie die Dignität der Anschauung. Sie sieht nicht ein, warum das eine dem andern geopfert werden muß. So kämpft sie, wenngleich schon fast resigniert, gegen die Ausrottung der Artenvielfalt, gegen die Ausreißung des Staunens aus dem Auge. – Ein unterhaltsames, ein aufregendes, ein notwendiges Buch!

Gerd Haeffner SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 19. Februar 2002 hat Władysław Bartoszewski seinen 80. Geburtstag gefeiert. HANS MAIER, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, würdigt den bedeutenden Staatsmann und Intellektuellen als Brückenbauer zwischen Polen und Deutschland.

Bildung ist unter vielfältigen Rücksichten zu einem öffentlichen Diskussionsthema geworden. MARIANNE HEIMBACH-STEINS, Professorin für christliche Soziallehre an der Universität Bamberg, fragt aus sozialethischer Sicht nach Zielen und Inhalten des Bildungsprozesses im Kontext der Globalisierung.

Die ersten Jahrzehnte jesuitischer Missionsgeschichte waren gekennzeichnet durch Aufbruch und Erfolge, aber auch durch Enttäuschungen. KLAUS SCHATZ, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach den theologischen und politischen Hintergründen.

Der Kinofilm „Amen" von Constantin Costa-Gavras belebt neu die Frage nach dem Verhalten von Papst Pius XII. angesichts der Judenverfolgung. JOHANNA SCHMID, Studienrätin und Habilitandin in Kirchengeschichte, sucht nach einer Antwort unter Berücksichtigung seines gesamten Pontifikats.

EDMUND ARENS, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern, entfaltet die Bedeutung der Kommunikation für die Theologie und die Kirche. Dabei beschäftigt er sich besonders mit der Position von Jürgen Habermas zu Religion und Kommunikation.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Agus, Aharon R. E.: Das Judentum in seiner Entstehung. Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität. Stuttgart: Kohlhammer 2001. 260 S. (Judentum und Christentum. 4.) Br. 20,40.

Arinze, Francis: Religionen gegen die Gewalt. Allianz für den Frieden. Übers. v. Ulrich Ruh. Freiburg: Herder 2002. 140 S. (Herder spektrum. 5267.) Br. 8,90.

Benz, Wolfgang: Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus. München: Beck 2001. 159 S. (Beck'sche Reihe. 1449.) Br. 9,90.

Berger, David: Thomas von Aquin begegnen. Augsburg: St. Ulrich Verlag 2002. 174 S. (Zeugen des Glaubens.) Br. 11,90.

Bruckstein, Almut Sh.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik. Berlin: Philo 2001. 200 S. Br. 19,50.

Brugger, Eveline – Keil, Martha: Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte. Berlin: Philo 2001. 220 S. Br. 20,50.

Congar, Yves. Journal d'un théologien. 1946-1956. Hg. v. Étienne Fouilloux. Paris: Cerf 2001. 462 S. Br.

Corneliẞen, Christoph: Gerhard Ritter. Geschichtswissenschaften und Politik im 20. Jahrhundert. Düsseldorf: Droste 2001. X, 757 S. (Schriften des Bundesarchivs. 58.) Lw. 50,10.

Dalai Lama. Der Weg zum Glück. Sinn im Leben finden. Hg. v. Jeffrey Hopkins. Übers. v. Johannes Tröndle. Freiburg: Herder 2002. 155 S. Gb. 16,90.

Faulde, Cornelia: Wenn frühe Wunden schmerzen. Glaube auf dem Weg zur Traumaheilung. Mainz: Grünewald Verlag 2002. 184 S. Br. 18,50.

Filser, Hubert: Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung. Münster: LIT 2001. 842 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik. 28.) Gb. 61,90.

Grünwaldt, Klaus: Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament. Mainz: Grünewald Verlag 2002. 171 S. Br. 19,80.

Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Hg. v. Annebelle Pithan, Gottfried Adam u. Roland Kollmann. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 638 S. Gb. 34,95.

Heaney, Seamus: Ausgewählte Gedichte – Selected Poems 1965-1975. Englisch und deutsch. Übertragung u. Nachwort v. Henriette Beese. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 255 S. Gb. 30,–.

Küng, Hans: Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren. Freiburg: Herder 2002. 190 S. (Herder spektrum. 5227.) Br. 9,90.

Meier, John P.: Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Bd. 2: Mentore, messaggio e miracoli. Brescia: Queriniana 2002. 1338 S. (Biblioteca di teologia contemporanea. 120.) Br.

Mernissi, Fatima: Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne. Übers. a. d. Französischen v. Einar Schlereth. Freiburg: Herder 2002. 254 S. Gb. 19,90.

Messner, Johannes: Frühschriften. W. Hohoffs Marxismus. Eine Studie zur Erkenntnislehre zur nationalökonomischen Theorie (Dissertation). Sozialökonomik und Sozialethik. Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik (Habilitation). Eingeleitet v. Anton Rauscher. München: Oldenbourg Verlag 2002. XXX, 149 S. (Johannes Messner. Ausgewählte Werke. 2.) Gb. 29,80.

Messner, Johannes: Spirituelle Schriften. Das Wagnis des Christen. Das Unbefleckte Herz. Eingeleitet v. Senta Reichenpfader. München: Oldenbourg Verlag 2002. XXIV, 156 S. (Johannes Messner. Ausgewählte Werke. 3.) Gb. 29,80.

Neuner, Peter – Kleinschwärzer-Meister, Birgitta: Kleines Handbuch der Ökumene. Düsseldorf: Patmos 2002. 232 S. Br. 19,90.

Nur wenn ich lache. Neue jüdische Prosa. Hg. v. Olga Mannheimer u. Ellen Presser. München: dtv 2002. 376 S. (dtv. 12955.) Br. 10,–.

Painadath, Sebastian: Der Geist reißt Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. München: Kösel 2002. 156 S. Br. 15,95.

Pasquale, Gianluigi: La teologia della storia della sal-

vezza nel secolo XX. Bologna: Edizioni Dehoniane 2002. 609 S. (Nuovi saggi teologici. Series Maior.) Br.

Pausch, Johannes – Böhm, Gerd: Was der Seele gut tut. Im richtigen Rhythmus leben. Freiburg: Herder 2002. 160 S. (Herder spektrum. 5237.) Br. 8,90.

Reintgen, Frank – Vellguth, Klaus: Menschen – Leben – Träume. Jugendgottesdienste. Freiburg: Herder 2002. 190 S. Br. 16,90.

Schweizer, Harald: „... deine Sprache verrät dich". Grundkurs Religiosität. Essays zur Sprachkritik. Münster: LIT 2002. XII, 399 S. (Forum Religionskritik. 1.) Br. 30,90.

Theißen, Gerd: Das Neue Testament. München: Beck 2002. 128 S. (Beck'sche Reihe. 2192.) Br. 7,90.

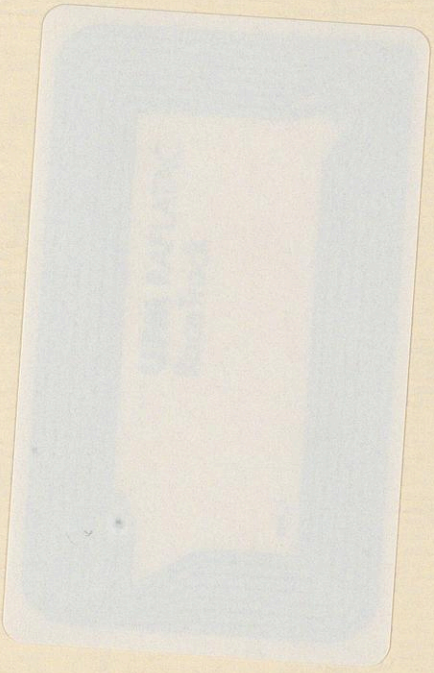
Valadier, Paul: Morale en Désordre. Un plaidoyer pour l'homme. Paris: Éditions du seuil 2002. 212 S. Br. 18,–.

Vogels, Heinz-Jürgen: Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendegedacht. Bonn: Verlag Norbert M. Borengässer 2002. IX, 78 S. Br. 9,80.

Von Schutzengeln und ihren Menschen. Geschichten und Bilder. Mit Beiträgen v. Friedrich Ani, Eva Demski u. a. Zürich: Sanssouci im Verlag Nagel u. Kimche 2002. 131 S. Gb. 9,90.

Zuccaro, Cataldo: Il morire umano. Un invito alla teologia morale. Brescia: Queriniana 2002. 221 S. (Giornale di Teologia. 287.) Br. 14,50.

Zulehner, Paul M. – Brandner, Josef: „Meine Seele dürstet nach dir", Psalm 63,2. GottesPastoral. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 192 S. Gb. 15,50.



N12<518922461 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

ISSN 0039–1492

theol

E 6518

STIMMEN DER ZEIT

220,2
2002

Heft 7
Juli 2002

A. R. Batlogg
Priester unter Generalverdacht?
M. Wingen
Familienpolitik und Geburtenentwicklung
J. Wiemeyer
Politikverdrossenheit und direkte Demokratie
J. Meyer zu Schlochtern
Der Künstler Norbert Radermacher
R. Weakland
Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration
Th. Schüller
Bischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes?

Bücher: Spiritualität

21054

Verlag Herder Freiburg

INHALT

A. R. Batlogg SJ	Priester unter Generalverdacht?	433
Max Wingen	Familienpolitik und Geburtenentwicklung	435
Joachim Wiemeyer	Politikverdrossenheit und direkte Demokratie	447
Josef Meyer zu Schlochtern	Orte entdecken. Die leisen Interventionen des Künstlers Norbert Radermacher	461
Rembert Weakland OSB	Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration	475

UMSCHAU

Thomas Schüller	Diözesanbischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes?	488
Corina Sandersfeld	Union und Kirchen zum Thema Zuwanderung	492

BESPRECHUNGEN

Spiritualität 496

ZU DIESEM HEFT 503

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Max Wingen, An den Buchen 12, 53125 Bonn – Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum – Prof. Dr. Josef Meyer zu Schlochtern, Kamp 6, 33098 Paderborn – Erzbischof Rembert Weakland, P. O. Box 07912, 3501 South Lake Drive, Milwaukee, WI 53207-0912, USA – Dr. Thomas Schüller, Roßmarkt 4, 65533 Limburg – Corina Sandersfeld, Neue Kantstr. 1, 14057 Berlin.

STIMMEN DER ZEIT · 220. BAND · 127. 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 45,– €, für Studenten 33,– € (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 9,50 € – 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 Ende des Berechnungszeitraumes – Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Bebelstraße 11, 79108 Freiburg. 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, Bd. 11.

Priester unter Generalverdacht?

Sexueller Mißbrauch von Kindern und Minderjährigen ist ein gravierendes, strafrechtlich zu ahndendes Delikt. Erfolgt der Mißbrauch durch Priester, wiegt das Vergehen doppelt schwer: Neben der strafrechtlichen Komponente führt das Ausnützen eines Autoritäts- und Vertrauensverhältnisses meist zu irreparablen Schäden in der Beziehung der Opfer zur Kirche und sehr oft auch in der Beziehung zu Gott – und das lebenslänglich. Der Theologe und Psychotherapeut Wunibald Müller spricht in diesem Zusammenhang von „Seelenmord".

In seinem diesjährigen traditionellen Brief an die Priester zum Gründonnerstag klagte Papst Johannes Paul II. unmißverständlich über jene Kleriker, „welche die Gnade des Weihesakramentes verraten haben". Durch „schwerwiegende Skandale" falle „ein dunkler Schatten des Verdachts auf alle anderen verdienstvollen Priester". In der Tat scheint mittlerweile ein ganzer Berufsstand unter einer Art Generalverdacht zu stehen. Die Frage besorgter Eltern: „Sind unsere Kinder sicher bei Euch?" wäre zwar genauso an Erzieher und Lehrer, an Ärzte und Therapeuten zu richten, und sie betrifft in demselben Ausmaß verheiratete Geistliche anderer Konfessionen, doch im Moment steht die katholische Kirche – weltweit – am Pranger.

Verwundern kann das nicht. War Anfang des Jahres vielleicht noch naiverweise „gehofft" worden, das Problem Pädophilie sei ein transatlantisches, ist die Kirche mittlerweile auf so gut wie allen Kontinenten in den befürchteten „amerikanischen Strudel" geraten. Täglich tauchen neue Anschuldigungen auf, werden ebenso erschütternde wie unappetitliche Details berichtet, und man braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, daß Bischöfe zittern, ob auch in ihrer Diözese Mißbrauchsfälle auftauchen. Immerhin: Mehrere Bischöfe sind bisher zurückgetreten, einzelne schuldig gewordene Priester haben sich selbst anzeigt. Es gibt aber auch bereits Suizide von beschuldigten Priestern, im Mai wurde in den USA ein Priester angeschossen. Seitdem bekannt wurde, daß dort Mißbrauchsfälle jahrzehntelang verschleppt wurden und horrende Schweigegelder geflossen sind, um diese Fälle zu verheimlichen, und daß Bischöfe gemäß dem Motto „passing the trash" („den Müll weiterreichen") pädophile Priester einfach jahrelang versetzt haben, hat die öffentliche Empörung zugenommen – keineswegs nur aus der Sicht der betroffenen Familien. Auch für Gebhard Fürst, den Bischof von Rottenburg-Stuttgart, ist diese Strategie „nicht nachvollziehbar". Bischöfe stehen jetzt als kriminelle Vertuscher da oder als völlig hilflos im Umgang mit Tätern aus den eigenen Reihen, was wiederum Fragen nach den Personalentscheidungen des Vatikans aufwirft, der für das „Führungspersonal" zuständig ist. Hängengeblieben ist der Eindruck der Geheimniskrämerei.

Öffentlich entschuldigt haben sich der Papst wie auch der eine oder andere Bischof. Der von den meisten Mißbrauchsfällen betroffene Erzbischof von Boston, Kardinal Bernard Francis Law, ist (bisher) nicht zurückgetreten, obwohl ein solcher Schritt in den Augen vieler (keineswegs nur der Opfer) eine Geste von hohem Symbolwert wäre. Nachdem sie Ende April zum Rapport in den Vatikan bestellt worden waren und mindestens optisch der Eindruck einer „Kopfwäsche" durch den Papst entstand, gaben die US-amerikanischen Kardinäle zusammen mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof Wilton D. Gregory, die Parole „zero tolerance" („Null Toleranz") für pädophile Priester aus. Das ist eine Floskel. Was bedeutet sie?

Es ist nicht die Zeit der großen Unterscheidungen, so sehr diese jetzt nötig wären. Differenzierungen wollen nichts rechtfertigen oder den Anschein erwecken, Schuld könne annulliert werden. Gleichwohl unterliegt im Moment jede Differenzierung dem Verdacht der Ausflucht oder der Verschleierung: daß über 90 Prozent der sexuellen Mißbrauchsfälle in der eigenen Familie stattfinden, daß es sich keineswegs nur um ein „katholisches", monokausal mit dem Zölibat verbundenes Problem handelt, daß allenfalls ein prozentual geringer Anteil von Priestern pädophil veranlagt sind, daß die therapeutisch so wichtige Unterscheidung zwischen pädophilen (und damit unheilbar kranken) und ephebophilen (therapeutisch behandelbaren) Priestern beachtet werden sollte.

Wichtiger als das Bedauern, das oft reichlich rhetorisch anmutet, ist eine klare und entschiedene Option für Transparenz, Wahrheit und Schutz. Maßnahmen müssen nachvollziehbar und überprüfbar sein. Opferschutz geht vor Täterschutz. Für priesterliche Gewalttäter kann kein anderes Recht gelten als für andere Verbrecher. Ein offensives Konfliktmanagement muß her – so wie etwa in der Erzdiözese Wien, wo vor Jahren eine Ombudsstelle für Mißbrauchsopfer eingerichtet worden ist.

Priester unter Generalverdacht – den Zölibat halbherzig zu leben, pädophil bzw. ephebophil oder homosexuell zu sein: Das stigmatisiert einen ganzen Berufsstand und schreckt auf Dauer Interessenten ab. Da helfen dann auch flotte Werbekampagnen („Wir brauchen keine frommen Jungs, wir brauchen Priester") nicht mehr. Längerfristig gesehen – jenseits aller Maßnahmen zur Wiedergewinnung von verlorengegangenem Vertrauen – muß es der Kirche um erweiterte Ausbildungskriterien und berufsbegleitende Supervision gehen, die die emotionale (und damit auch die sexuelle) Reife bzw. Unreife von Priestern bzw. Kandidaten im Blick haben.

Priester dürfen nicht zum „Freiwild" werden. Wie alle Menschen müssen sie sich um „Intimitätsbefähigung" (Wunibald Müller) bemühen. Leichter geworden ist das nach den Skandalen nicht. „Wir müssen", so der Papst an die Adresse der US-amerikanischen Kardinäle, „zuversichtlich sein, daß diese Zeit der Prüfung eine Reinigung für die ganze katholische Gemeinschaft bringt, eine Reinigung, die absolut notwendig ist, wenn die Kirche die befreiende Botschaft des Evangeliums Jesu Christi wirkungsvoller predigen will."

Andreas R. Batlogg SJ

Gk 2449
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Max Wingen

Familienpolitik und Geburtenentwicklung

Die demographische Problemlage im eigenen Land wie auch tendenziell ähnlich in den meisten anderen Ländern der Europäischen Union ist in den letzten Jahren verstärkt in das Blickfeld einer breiteren Öffentlichkeit gerückt und darf hier im wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden. Während nun die Folgen der programmierten rückläufigen Entwicklung der (deutschen) Bevölkerung und der sich abzeichnenden demographischen Verwerfungen für die verschiedenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Handlungsfelder schon seit einigen Jahren – jüngst noch wieder sehr eingehend im Bericht der Enquête-Kommission des Bundestags „Demographischer Wandel", die im Frühjahr 2002 ihre Arbeiten abgeschlossen hat – auf mögliche und verantwortbare Anpassungsmaßnahmen hin erörtert werden, tun sich Politik und Gesellschaft sehr schwer, jenseits von notwendigen Anpassungsmaßnahmen und einer ebenfalls zu bedenkenden begrenzten und gesteuerten, in ihren Integrationsproblemen bewältigbaren Zuwanderung den so entscheidenden Bestimmungsfaktor der demographischen Entwicklung, nämlich die Geburtenentwicklung selbst, in das Fadenkreuz gesellschaftspolitischen Handelns zu rücken.

Bei aller notwendigen Auseinandersetzung mit den sich abzeichnenden, teils schon unmittelbar spürbaren *Auswirkungen* der Umbrüche in der Bevölkerungsentwicklung sollte angesichts der demographischen Langzeitwirkungen den Veränderungen in Struktur und Entwicklung der Bevölkerung nicht nur reaktiv begegnet werden, sondern auch an der Wurzel ansetzend – und in diesem Sinn „radikal" – auf Voraussetzungen für ausgeglichenere demographische Strukturen hingewirkt werden. Die Bewältigung der mehrdimensionalen demographischen Herausforderung erfordert einen „policy mix", in dem auch eine mit den Grundsätzen unserer freiheitlichen Sozialordnung übereinstimmende Anhebung der Geburtenrate ihren Platz haben muß.

Wider eine Tabuisierung des demographischen Aspekts der Familienpolitik

Damit rückt der innere Zusammenhang von Familienpolitik und Geburtenentwicklung betont ins Blickfeld. Eine Familienpolitik, die auf die gesamte Leistungsbreite von Familien ausgerichtet ist, muß zwar nicht vorrangig, aber auch und je nach historischer Situation eines Gemeinwesens nicht zuletzt die generative Funktion der Sicherung der Generationenfolge im Blick haben. Auch dies ist ein Aspekt einer

„ganzheitlichen" Familienpolitik. Dieser demographische Aspekt der Familienpolitik ist bisher jedoch weithin tabuisiert worden. Zwar wurde die Thematik von einzelnen Bevölkerungswissenschaftlern (unter anderem Herwig Birg, Josef Schmid, Karl Schwarz) wiederholt deutlich angesprochen, aber ohne daß dies im politischen Raum bis heute wirklich bewußtseinsbildend gewesen wäre. Mit Recht ist von einer Art „kollektiver Verdrängung" (H. Birg) die Rede. Wer sich mit der Frage der Geburtenförderung im Rahmen der Familienpolitik unvoreingenommen befaßt, muß damit rechnen, alsbald in die Nähe der nationalsozialistischen Bevölkerungspolitik unseligen Angedenkens gerückt zu werden – natürlich sehr zu Unrecht.

Familienpolitik und Bevölkerungspolitik stellen zwei je eigenständige Ziel-Mittel-Systeme dar, zwischen denen es wechselseitige Zusammenhänge gibt, die aber nicht miteinander verwechselt werden dürfen (und vor allem darf eine Familienpolitik nicht für bevölkerungspolitische Ziele instrumentalisiert werden). Auch eine in eine freiheitliche Sozialordnung eingebundene Bevölkerungspolitik kann durchaus legitim sein; die Gestaltung der Ziele und Bedingungen der (Ein-)Wanderungspolitik ist ja auch ein stückweit Bevölkerungspolitik, bezogen auf die Wanderungsbewegungen, die im demographischen Gesamtprozeß neben der sogenannten natürlichen Bevölkerungsbewegung stehen. In Konsequenz aus der desaströsen demographischen Situation geht es indessen zunächst einmal um einen rationalen Denkansatz für eine auch bevölkerungsbewußte Familienpolitik, durch den im politischen Klima die Bereitschaft zur Lösung der nicht länger zu verdrängenden Probleme erhöht werden könnte. Es handelt sich dabei um einen notwendigen, im Grund längst überfälligen und – wenn auch nicht unbegrenzt – möglichen Politikwechsel hinsichtlich der Bestimmungsfaktoren und Rahmenbedingungen der für den demographischen Prozeß so wichtigen generativen Entscheidungen[1].

Der demographische Befund läßt sich als Ausgangspunkt für die nachfolgenden Überlegungen in der These zusammenfassen, daß die Balance zwischen der Summe der individuellen generativen Verhaltensweisen (Entscheidungen für oder gegen Kinder) und dem „sozial erwünschten" Geburtenniveau in der Gesellschaft tief gestört ist. Bei diesem gesamtgesellschaftlich als erwünscht anzusehenden Geburtenniveau handelt es sich um eine Größe, die eng zusammenhängt mit einem demographischen Allgemeininteresse, einem wichtigen Element des – wie schwer auch immer konkret zu definierenden – „Gemeinwohls". Aus dem Horizont einer ganzheitlichen Familienpolitik darf dieser Aspekt nicht einfach ausgeblendet werden.

Unterschiedliche Ordnungs- und Handlungsmuster

Wie kann nun in unserer Sozialordnung eine gesellschafts- und familienpolitische Auseinandersetzung mit der Geburtenentwicklung mit dem Ziel des Gegensteuerns aussehen? Zum Verständnis der damit aufgeworfenen, recht grundsätzlichen Fra-

gen seien in der gebotenen Kürze und etwas holzschnittartig vereinfacht drei unterschiedliche Ordnungs- und Handlungsmuster skizziert, auf deren Hintergrund sich die anstehenden Fragen auch in sozialethischer Perspektive erörtern lassen:

1. *Ein hochgradig „individualistisches" Grundmuster mit einem stark liberalistischen Einschlag*: Es zieht sich in unterschiedlicher Stärke durch mehrere politische Richtungen hindurch. Die individuellen generativen Verhaltensweisen sind hier der alleinige Bezugspunkt; ein Gemeinwohl losgelöst von der Summe der Individualinteressen wird im Grund nicht anerkannt. Die Geburtenentwicklung ist hier eher so zu nehmen, wie sie kommt; sie ist ein Ausdruck der individuellen Freiheit als eines besonders hohen Wertes, ohne die Einbindung in gesellschaftliche Bezüge ausreichend mitzubedenken.

2. *Ein eher „kollektivistisches" Grundmuster*: Hier wird das demographische Allgemeininteresse (Interesse der Gesamtgesellschaft) mehr oder weniger autoritär vom Staat als Maßstab für das individuelle Verhalten vorgegeben. Ein Beispiel bildet die Situation und Politik in der früheren DDR. Im Blick auf eine Übereinstimmung von Interessen der Gesellschaft und denen der einzelnen Familien wurde dort ein „koordinierender" Anspruch der „sozialistischen Familienplanung" auf die hochpersönlichen generativen Verhaltensweisen erhoben. Es handelte sich um eine recht direkte Form der bewußten Einflußnahme auf der Ebene der individuellen generativen Entscheidungen. Die Entscheidungen zu Kindern haben den gesellschaftlichen Interessen hinsichtlich des Geburtenniveaus im Gemeinwesen zu entsprechen. Im Grund wurde sogar eine tatsächlich gegebene Identität von individuellen und gesellschaftlichen Interessen behauptet; es wurde ein Harmonieanspruch zwischen Individuum und Gesellschaft postuliert. Den oben angesprochenen Widerstreit zwischen individuellem Verhalten und demographischem Allgemeininteresse gibt es in dieser Sicht eigentlich gar nicht; jedenfalls darf es ihn nicht geben. Wo dies (noch) nicht in vollem Umfang der Fall ist, hat die Politik, und zwar gerade auch eine effiziente Familienpolitik, die sich hier damit nur unwesentlich von einer Bevölkerungspolitik unterscheidet, dazu beizutragen, daß diese Identität erreicht wird. Hier wird die Familienpolitik insoweit instrumentalisiert für eine bevölkerungspolitische Zielsetzung.

Das demographische Allgemeininteresse wird an dominanten gesellschaftspolitischen Zielvorgaben orientiert. Für die DDR war ganz typisch die Forderung nach Erreichen des Bestandserhaltungsniveaus der Bevölkerung, weil dies zum Aufbau der sozialistischen Gesellschaft als eine wichtige Voraussetzung angesehen wurde. (Tatsächlich wurde dieses demographische Ziel aber bekanntlich nicht erreicht, wie die Geburtenentwicklung im Verlauf der 80er Jahre mit einer Wiederannäherung an das sehr viel niedrigere westdeutsche Geburtenniveau zeigte.)

3. *Ein betont am Menschen als einem personalen Wesen orientiertes Grundmuster:* Nach dem hier zugrundeliegenden Personverständnis wird vom Menschen als einem Einzelwesen und zugleich gemeinschaftsbezogenen Wesen ausgegangen.

Dies entspricht im Kern auch dem Menschenbild unserer Verfassung; in der eindeutigen Ablehnung sowohl einer betont individualistischen wie auch einer betont kollektivistischen Position hat das Bundesverfassungsgericht dazu festgehalten:

„Das Menschenbild des GG ist nicht das eines isolierten souveränen Individuums, das GG hat vielmehr die Spannung Individuum – Gemeinschaft im Sinne der Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person entschieden, ohne dabei deren Eigenwert anzutasten" (BVerfGE 4,7).

Es gehört zum Menschenbild der Verfassung, daß die einzelnen nicht beziehungslos nebeneinander her leben[2].

Sowohl das individualistisch als auch das kollektivistisch getönte Ordnungsmuster sind nicht nur für den engeren demographischen Zusammenhang, sondern auch von allgemeinerer familienpolitischer Bedeutung: Eine individualistisch/privatistische Sicht schlägt immer wieder in der familienpolitischen Diskussion durch, so zum Beispiel dort, wo im Blick auf die Verwirklichung von Steuergerechtigkeit für Familien kinderbedingte Einkommensbelastungen in den Bereich der rein privaten Einkommensverwendung verwiesen werden, für die eine besondere steuerrechtliche Berücksichtigung als abwegig angesehen wird[3].

Auch das kollektivistisch getönte Ordnungsmuster ist in Deutschland nicht mit der Wiedervereinigung überwunden worden, sondern ist auch heute zum Beispiel dort wirksam, wo schon für die frühkindliche Sozialisation gezielt und mit eindeutigem Vorrang – in Orientierung an der früheren Familienpolitik in der DDR – Einrichtungen der außerhäuslichen Kleinstkinderbetreuung (Kinderkrippen) favorisiert werden. Bemerkenswerterweise wird in jüngerer Zeit auch aus Kreisen der Wirtschaft für einen verstärkten Ausbau der Einrichtungen der außerhäuslichen Kleinstkinderbetreuung und -erziehung plädiert, und zwar nicht – was ja noch ein diskutabler, wenn auch höchst fragwürdiger Grund sein könnte – zwecks Verbesserung des Sozialisationsprozesses des Kindes, sondern um das Arbeitskräftepotential auch der jungen verheirateten Frauen mit kleinen Kindern für den Erwerbsarbeitsprozeß möglichst auszuschöpfen. Dabei wird nicht selten die demographische Entwicklung zusätzlich ins Feld geführt, ohne so recht zu bedenken, daß eine Politik, die im Ergebnis junge Eltern vorrangig für den Arbeitskräftebedarf der Wirtschaft verfügbar zu machen sucht, längerfristig die demographische Problematik der zu niedrigen Geburtenrate eher noch verschärfen dürfte. So ergeben sich gewisse verblüffende Parallelen zur Familienpolitik in der ehemaligen DDR, die auf die durchgängige Erwerbstätigkeit von verheiraten Frauen – neben emanzipatorischen Vorstellungen – gerade auch aus wirtschaftspolitischen Gründen (Arbeitskraftreserven für den Produktionsprozeß) Wert legte.

Wenn in der Sichtweise des Menschen als eines gemeinschaftsbezogenen und gemeinschaftsgebundenen Wesens – in Abkehr von klassisch liberalistischen Doktrinen – eine mittlere Linie eingenommen wird zwischen individualistischen und kollektivistischen Ordnungsvorstellungen, so entspricht dies einem Verständnis des

Menschen in seiner *personalen* Existenz, die auch als „familiale Existenz" gesehen werden darf. Man wird allerdings fragen müssen, ob die inhaltliche Füllung des Personverständnisses inzwischen noch so konsensfähig ist, wie sie es bei Schaffung des Grundgesetzes gewesen sein mag. Hier sind Zweifel angebracht; das in der Person angelegte Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft läßt in unserer wertepluralistischen Gesellschaft heute deutlich unterschiedlichere Akzentsetzungen nach der einen oder anderen Seite hin zu.

Spannung zwischen individueller und kollektiver Rationalität

Bei dem hier in Rede stehenden personalen Menschen- und Gesellschaftsverständnis wird nicht von vornherein von der Harmonie der Interessen der einzelnen und demgegenüber der Gesellschaft ausgegangen. Den Individualinteressen wird – insoweit ähnlich wie im zweiten Grundmuster – ein „Gemeinwohl" auch unter demographischer Rücksicht (ein demographisches Allgemeininteresse) gegenübergestellt. Dieses ist entsprechend einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung im breiten gesellschaftlichen Diskurs zu entwickeln. Hier gibt es gesellschaftspolitische Zielsetzungen, auf deren Verwirklichung hin auch die demographische Entwicklung zu beurteilen ist: das tatsächlich zu niedrige Geburtenniveau im Blick auf die Verwirklichung von oben beispielhaft angesprochenen grundlegenden Zielsetzungen des Gemeinwesens.

Damit zeigen sich in diesem personalorientierten Grundmuster neben der Betonung der Freiheitsrechte des einzelnen (erstes Grundmuster) *formal* auch manche Parallelen zum zweiten Grundmuster; aber bei näherem Hinsehen lassen sich doch entscheidende Unterschiede ausmachen, die für eine *bevölkerungsbewußte Familienpolitik* wesentlich sind:

1. Es wird keine Identität von individueller und kollektiver Rationalität behauptet, keine Harmonie zwischen Individuum und Gesellschaft. Es gilt mit Spannungen und teils auch Widersprüchen zu leben. Es gibt nun einmal Unterschiede zwischen gesellschaftlichen Leitbildern und individuellen Interessenlagen und Bedürfnissen. Auch die letzteren haben ihre Berechtigung, aber sie können in sozialethischer Sicht nicht in jedem Fall ohne weiteres dieselbe Legitimation beanspruchen wie überindividuelle gesellschaftliche Wertsetzungen.

2. Es wird kein „koordinierender" Anspruch des Staates in diesem Feld erhoben. Es darf keine „bewußte Einflußnahme" im Sinn direkter Einwirkungen auf die individuellen generativen Entscheidungen geben (ganz zu schweigen von Zwangseinwirkungen wie etwa bei der rigiden Ein-Kind-Familien- bzw. Bevölkerungspolitik in China).

3. Ausgangspunkt sind die freien Entscheidungen der einzelnen (Familien, Paare), die aber – und das ist nun sehr wesentlich – an den wirklichen „Kinder-

wünschen" orientiert sein müssen, nicht an „deformierten" (deformiert zum Beispiel durch die Auswirkungen der vielzitierten „strukturellen Rücksichtslosigkeit" in Wirtschaft und Gesellschaft gegenüber den Familien). Von daher kann sehr wohl in gewissem Sinn Kritik artikuliert werden an einem realen, wenig gemeinwohldienlichen Reproduktionsprozeß unter Bedingungen einer wenig familienkonformen, (zu) ausgeprägt „marktzentrierten Gesellschaft", von der Oswald von Nell-Breuning schon vor vielen Jahren sprach.

Bei Nichtübereinstimmung von Ergebnissen individueller und kollektiver Rationalität stellt sich nun die Frage, was dominant sein soll: das gesellschaftliche Interesse oder das demographische Ergebnis, das aus der Vielzahl der individuellen generativen Entscheidungen resultiert? Aus einem individualistischen Menschen- und Gesellschaftsverständnis heraus versteht sich die Antwort fast von selbst. Maßgebend ist im Grund allein das Ergebnis der „freien" Entscheidungen der nur auf ihre eigenen Interessen bezogenen einzelnen, die keine anderen Bindungen anerkennen außer denen, die sie selbst aktuell wollen[4]. Aus dem kollektivistischen Grundmuster heraus ist die Dominanz der staatlichen Vorgaben naheliegend; gegebenenfalls muß mit bewußter und direkter Einflußnahme auf das individuelle Verhalten „nachgeholfen" werden. Der einzelne muß sich auch in dieser Hinsicht „bewähren", wie eine in der früheren DDR durchaus anzutreffende Terminologie lautete[5].

Vom Boden des personalorientierten Grundmusters aus gibt es keine einfache Dominanz der einen oder anderen Seite. Da die Entscheidungen für oder gegen Kinder in einem Spannungsverhältnis zwischen der Verfolgung individueller Glückskalküle und Gemeinwohlorientierungen stehen, sind die institutionelle Rahmenordnung und die organisatorischen Bedingungen in Wirtschaft und Gesellschaft indessen so anzulegen, daß die Verfolgung der individuellen Interessen der einzelnen Paare mit der Erreichung eines auch demographisch ausgerichteten Allgemeininteresses möglichst übereinstimmt, und zwar auf freiheitlicher Grundlage. Trotz aller Bedeutung von Gemeinwohlbelangen dürfen Familien nicht für politische Planvorgaben „verzweckt" werden.

Grundlegendes Recht auf freie, verantwortliche und informierte Entscheidung

Einen politikwirksamen Einstieg für die konkrete Anlage einer in einer freiheitlichen Sozialordnung akzeptablen bevölkerungsbewußten Familienpolitik kann der Rückgriff auf die 1968 in Teheran ergänzte Menschenrechtserklärung bieten: die Festschreibung des grundlegenden Rechts der (Ehe-)Paare, frei, verantwortlich und informiert über die Zahl der Kinder (und den zeitlichen Abstand der Geburten) zu entscheiden. Hier ist dann freilich mit gesellschaftspolitischer Konsequenz zum Beispiel zu fragen, wie „frei" diese Entscheidungen tatsächlich sind, wenn sich der

einzelne mit der Entscheidung insbesondere zu mehreren Kindern in unteren und mittleren Einkommensschichten in (relative) Armutslagen hineinmanövriert. Ebenso wäre zu fragen, inwieweit Entscheidungen zur (stets langfristigen) Übernahme von Elternverantwortung in der Realität wirklich mit „Vernunft" getroffen werden können, ohne sich von Lebensoptionen etwa in der beruflichen Entwicklung einfach abzukoppeln, und inwieweit Entscheidungen für Kinder nicht grundlegenden Wertentscheidungen in der Gesellschaft hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen von vorneherein entgegenlaufen.

Ein sozialethisch wichtiger Aspekt wird mit dem Stichwort der *verantwortlichen* Entscheidung bezeichnet: Welche Dimensionen von Verantwortung sind hier zu bedenken? Auf was hin soll die Entscheidung verantwortlich getroffen werden? Zunächst einmal sicherlich im Blick auf den einzelnen und seine Familie. Darin wird sich der Verantwortungsaspekt aber nicht erschöpfen können. Verlangt dies nicht auch einen Rückbezug des individuellen Verhaltens auf ein demographisches Allgemeininteresse? Muß dazu nicht zuletzt ein Informationshorizont gehören, in dem – neben Kenntnissen über Methoden der Geburtenregelung – auch Einsichten in die Tragweite der individuellen generativen Entscheidungen für die Gesamtgesellschaft, deren Glied der einzelne ist, ihren Platz haben? Aus dem Umfeld der christlichen Gesellschaftslehre sei hierzu etwa auf grundlegende Texte zur verantworteten Elternschaft, so in „Gaudium et spes" (50) verwiesen, in denen zur Familienplanung als zusätzliches Kriterium das Wohl der Gesellschaft genannt wird. Über das Gewicht dieser unterschiedlichen Kriterien und über eine Dominanz der auf den einzelnen bezogenen Kriterien oder demgegenüber des Kriteriums eines überindividuellen Wohls sind in diesem Zusammenhang (verständlicherweise) keine konkretisierenden Aussagen erkennbar; wichtig aber erscheint, daß grundsätzlich beide Aspekte ins Spiel gebracht werden, wie es einem personalen Menschenverständnis entspricht.

Aufgabe einer auch bevölkerungsbewußten Familienpolitik muß es sein, ihren Teil dazu beizutragen, daß das grundlegende Recht auf freie, verantwortliche und informierte Entscheidung in seiner vollen Tragweite auch tatsächlich eingelöst werden kann. In *sozial*ethischer Sicht gilt es, die Ausübung dieses grundlegenden Rechts *gesellschaftsstrukturell abzusichern*. Politik macht „Angebote", von denen sie wünscht, daß die Adressaten sie annehmen. Aus sozialethischer Sicht muß allerdings auch gefragt werden (dürfen), ob im öffentlichen Bewußtsein der „Sozialbezug" der individuellen generativen Verhaltensweisen (mit ihrer Gemeinwohlrelevanz), wie er sich aus dem in der Verfassung verankerten Bild des Menschen als gemeinschaftsgebundener und gemeinschaftsorientierter Person ergibt, ausreichend ausgeprägt ist – oder nicht doch hinter weit verbreiteten, politikwirksamen hochgradig individualistischen Grundorientierungen allzu sehr verblaßt.

Im Ergebnis geht es somit darum sicherzustellen, daß die einzelnen (Paare) sich – wie es in der bevölkerungswissenschaftlichen Diskussion schon zu Beginn der 50er

Jahre formuliert worden ist (Gerhard Mackenroth) – mit „Vernunft und Anstand" zu (auch mehreren) Kindern entscheiden können. Ihre eigene Interessenlage werden sie dabei stets besonders im Auge haben. Wie könnte aber das Eigeninteresse im generativen Verhalten dem Gemeinwohl dienstbar gemacht werden? Ein Steuerungsinstrument wie die Gewinnorientierung im Marktprozeß kann hier wohl kein Vorbild sein. Eher schon geht es um die Schaffung ganz bestimmter *ordnungspolitischer Voraussetzungen* in Wirtschaft und Gesellschaft, um zu erreichen, daß es für den einzelnen „interessant", im Blick auf seinen persönlichen Lebensentwurf „vernünftig" erscheint und als „lebenssinnstiftend" erlebt werden kann, es zumindest nicht andere attraktive Lebensoptionen von vornherein völlig ausschließt, wenn er sich für (auch mehrere) Kinder entscheidet. Es gehört im übrigen auch zu der in der offiziellen Familienpolitik immer wieder vertretenen Auffassung, daß junge Paare ihre Kinderwünsche verwirklichen können sollen – freilich wird oft zu wenig die Bedeutung der tatsächlichen Voraussetzungen dieser Verwirklichung gesehen!

Profil einer auch bevölkerungsbewußten Familienpolitik

Die hier nur stichwortartig (ohne Rangordnung in der Aufzählung) anzudeutenden Aufgaben in den verschiedenen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Ordnungsfeldern sind vor allem:

1. die Korrektur der marktleistungsbestimmten Einkommensverteilung durch Sicherung eines der allgemeinen Einkommens- und Preisentwicklung laufend anzupassenden familiengemäßen Einkommens (in seinem dreifachen Aspekt der Gewährleistung von Steuergerechtigkeit – was noch keine eigentliche Familienförderung darstellt –, Bedarfsgerechtigkeit und bisher erst in den Anfängen steckenden einkommenspolitischen Anerkennung von elementaren Leistungen der Familien für das Gemeinwesen im Aufbau des „Humanvermögens" der Gesellschaft);
2. die stringentere Verknüpfung von Familienförderung und sozialer Altersversorgung zwecks Gewährleistung einer wirklichen *Drei*-Generationensolidarität sowie Weiterentwicklung der familien- und kindbezogenen Ausgestaltung der übrigen Zweige der Sozialversicherung mit ihren Elementen des sozialen Ausgleichs;
3. der Ausbau einer familienbezogenen sozialen Infrastruktur insbesondere auf der kommunalen Ebene im Bereich der familienergänzenden außerhäuslichen Kinderbetreuung, aber auch des familiengerechten Wohnungs- und Wohnumfeldangebots;
4. eine mehrdimensionale Strategie der Absicherung einer konfliktfreieren Vereinbarkeit von Elternverantwortung mit Erwerbstätigkeit in unterschiedlichen, von den Eltern möglichst (auch von wirtschaftlichen Zwängen) frei zu bestimmenden lebensperspektivischen Verhaltensmustern, was auch die Förderung von entsprechenden Maßnahmen im Rahmen der unternehmerischen Familienpolitik (mit familienbewußter Personalpolitik!) umfaßt;

5. Hinwirken auf eine breitenwirksame und bildungspolitisch unterlegte Wertorientierung, die Entscheidungen für Kinder nicht abträglich ist, sondern sie als lebenssinnstiftend unterstützt, was in einer auch wertepluralistischen Gesellschaft kein leichtes Unterfangen bezeichnet und neben der staatlichen Kulturpolitik gerade die Träger von Wertsetzungen in besonderer Weise herausfordert (wie Kirchen und andere);

6. Einbeziehung einer demographischen Information und Bildung in die familienbezogenen Bildungsangebote (und bis in die Sekundarstufe II hineinreichend), die die vom einzelnen wegen der spezifischen Langzeitwirkungen demographischer Prozesse meist nur schwer zu übersehende gesellschaftliche Tragweite der individuellen generativen Verhaltensweisen in ihrer kollektiven Bündelung verdeutlicht. Diese muß freilich mit „handfesten" sozial-strukturellen Maßnahmen verknüpft sein, weil sie isoliert allzu leicht zu einem ideologischen Unterfangen gerät; es kann und darf nicht darum gehen, im Feld der generativen Entscheidungen einfach auf gesinnungsethische Appelle zu setzen, die das Bedachtnehmen auf die individuelle Wohlfahrt zu überspringen suchen.

Eine auch bevölkerungsbewußte Familienpolitik ist keine „andere" Familienpolitik in dem Sinn, daß hier ganz neue Instrumente ins Spiel gebracht werden. Wichtig erscheint besonders, daß sie in ihrer notwendigen systematischen Gesamtanlage gesehen und betrieben wird[6]. Es geht darum, ernst zu machen mit dem *Systemwissen einer modernen Familienpolitik* als gesellschaftlicher Ordnungspolitik mit Querschnittscharakter: Dazu gehört wesentlich die Einsicht, daß nur integrativ geplante Politikansätze mit Maßnahmenbündeln, in denen die Notwendigkeit des Ineinandergreifens von Änderung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen und Bewußtseinsänderung der einzelnen ausreichend beachtet wird, am ehesten Erfolg versprechen, allerdings auch unterschiedliche Verantwortungsträger (im staatlichen und nichtstaatlichen Raum) gleichermaßen in die Pflicht nehmen.

Neben der Beachtung dieses Systemwissens wird eine Familienpolitik, die in der gegebenen sozialhistorischen Situation eine auch geburtenfördernde Wirkung bewußt einzukalkulieren sucht, gerade die Tatsache im Auge haben müssen, daß die Übernahme von Elternverantwortung in aller Regel langfristige Bindung bedeutet. Daher wird sie in Anlage und Ausgestaltung die folgenden – an sich auch für die übrigen Aspekte der Familienpolitik bedeutsamen – Kriterien besonders zu beachten haben: Einmal wird eine solche sich als gesellschaftliche Querschnittspolitik verstehende Familienpolitik an den konkreten, vor allem auch „vor Ort" erfahrbaren Lebensbedürfnissen insbesondere der jungen Familien ansetzen müssen. Sie muß von letzteren akzeptiert werden, was am ehesten dann der Fall sein wird, wenn diese Politik durch Dauerhaftigkeit und Verläßlichkeit gekennzeichnet ist.

Sie wird gleichzeitig in der Wertorientierung auf eine Gleichwertigkeit und daraus resultierende Gleichstellung von Erwerbstätigkeit und Familienarbeit (vor allem Kinderbetreuung und -erziehung) bedacht sein müssen, (wozu in jüngster Zeit

das Bundesverfassungsgericht wieder einmal einen richtungweisenden Anstoß gegeben hat). Angesichts der differenzierten Kinderhäufigkeiten in den Familien, die auch weiterhin bestehen werden, und wegen der voll zu akzeptierenden Entscheidungen auch zur Kinderlosigkeit verdient die Erleichterung des Übergangs zum dritten Kind in der Familie besondere Aufmerksamkeit; denn gesamtgesellschaftlich erscheint eine Schwergewichtsverlagerung der Kinderzahlen in den Familien von einem bis zwei Kindern hin zu zwei bis drei Kindern erwünscht. (Bezogen auf die Generationenrate bedeutet dies eine Anhebung in Richtung auf 1,0 = Bestandserhaltungsniveau, ohne diesen Wert wohl auf absehbare Zeit wirklich zu erreichen.)

Familienpolitik muß sich im Blick auf diese Kriterien nicht vorschnell von dem auf soziale Gerechtigkeit ausgerichteten Ausgleichsdenken verabschieden, das ohnehin in einem systematischen Gesamtkonzept immer nur einen – allerdings nicht unwichtigen – Teilaspekt darstellt, und zu einer „Nachwuchsförderpolitik" als einem „neuen" Paradigma übergehen[7]; aber eine stärkere Betonung der gesellschaftlichen Bedeutung der Zukunftsinvestitionen in der Sorge um die nachwachsenden Generationen könnte geeignet erscheinen, manche sozialpsychologischen Widerstände gegen wirtschaftliche Familienfördermaßnahmen bis hin zu Eingriffen in Besitzstände etwas abzubauen – obwohl auch dieser Investitionsgedanke in den Begründungszusammenhängen der Familienpolitik keineswegs fremd ist.

Insgesamt bedeutet dies, in einem ganzheitlichen und zugleich sozialreformerischen Ansatz mehr Chancengleichheit auch für Eltern mit (mehreren) Kindern durch eine nachhaltige und generationensolidarische Familienpolitik zu schaffen. Erst wenn ein solcher Ansatz voll umgesetzt wird, läßt sich auch Verläßliches über die Auswirkungen der Familienpolitik auf die Geburtenentwicklung sagen. Bisher finden sich in der einschlägigen bevölkerungs- und familienwissenschaftlichen Forschung[8] im Grund mehr „Partialanalysen", die mit ihren (differierenden) Ergebnissen letztlich kein wirkliches Bild verschaffen, das für die praktische Politik eine ausreichende Orientierung geben könnte. Nicht selten sollen solche Ergebnisse auch „beweisen", daß die staatliche Politik hier eigentlich nichts bewirken könne. Dies erscheint aber deshalb so gefährlich, weil es Politikern eher noch ein „gutes Gewissen" für Nicht-Handeln vermittelt.

Grenzen der politischen Rahmengestaltung

Nun bleibt freilich noch die Frage zu beantworten, wie Politik reagieren sollte, wenn ein solcher umfassender gesellschaftspolitischer Ansatz dennoch die Diskrepanz zwischen dem individuellen generativen Verhalten und dem demographischen Allgemeininteresse nicht wesentlich zu beseitigen vermag, wenn insbesondere ordnungspolitische Ansatzpunkte, selbst wenn sie konsequent aufgegriffen werden, nicht ausreichend erscheinen, um gesamtgesellschaftlich befriedigende demogra-

phische Strukturen dauerhaft zu sichern. Immerhin muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß – solange gesellschaftliche Bezüge in den generativen Entscheidungen zu schwach ausgeprägt sind – unter dem Einfluß von Kalkülen, in die vorwiegend die privaten Folgen der individuellen Entscheidungen für oder gegen Kinder eingehen, die Vielzahl der einzelnen generativen Paarentscheidungen noch nicht eine gesamtgesellschaftlich erwünschte demographische Entwicklung gewährleistet.

Und doch sind hier die grundlegenden individuellen Rechte (gerade auch der Frau) im generativen Feld zu beachten. Sie setzen als Gegenpol zu gesamtgesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen zur Bevölkerungsentwicklung eines Gemeinwesens wichtige Grenzen für politisches Handeln in der Verfolgung solcher gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen. Diese dürfen nicht *gegen* das umrissene grundlegende Recht der einzelnen Paare zu verwirklichen versucht werden. Maßnahmen, die die Freiheit der einzelnen Paare in ihrer generativen Entscheidung beeinträchtigen, können in unserer Sozialordnung nicht akzeptiert werden. Hier würde der Rubikon zu einer Bevölkerungspolitik überschritten. Muß Politik also unter Umständen akzeptieren, wenn die Entscheidungen der einzelnen im Ergebnis etwa zu einem als sozial unerwünscht angesehenen Bevölkerungsrückgang führen? Ehe sich diese Frage in aller Radikalität stellt, hat die Politik freilich zuvor die gesellschaftlichen Bedingungen so zu gestalten, daß von wirklich freien Entscheidungen gesprochen werden kann.

Unerläßlich erscheint, daß die politischen Entscheidungsträger den *politischen Willen* aufbringen zur Durchsetzung einer solchen ganzheitlichen und auch bevölkerungsbewußten Familienpolitik, auf deren Beitrag zur (Rahmen-)Steuerung des demographischen Prozesses in einem über Legislaturperioden hinausreichenden Denken nicht verzichtet werden kann. Sie ist angesagt, wenn unsere Gesellschaft vor der Zukunft Bestand haben soll. Die einzelnen Familien dürfen zwar keinesfalls, um dies noch einmal zu unterstreichen, zu bevölkerungspolitischen Zwecken instrumentalisiert werden, wohl aber sollten die Entscheidungs- und Handlungsspielräume junger Paare so erweitert werden, daß sie sich unter zumutbaren Bedingungen für die Kinderzahl entscheiden können, die ihrem persönlichen Lebensentwurf entspricht. So gesehen ordnet sich auch die familienpolitische Auseinandersetzung mit den weiter sich wandelnden Familienstrukturen ein in den modernen sozialen Konflikt (Ralf Dahrendorf), bei dem es gerade um den Wunsch und den politischen Einsatz zur Vergrößerung von Lebenschancen geht.

Wenn die Gesellschaftspolitik in Deutschland – und EU-weit – der Gefahr eines wachsenden Wahrnehmungsverlustes gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Eltern-Kinder-Gemeinschaften in ihren verschiedenen familienstrukturellen Ausprägungen entgehen will, wird sie sich dieser Herausforderung stellen müssen – und zwar bald. Im Blick auf die demographische Entwicklung ist sehr viel Zeit vertan worden; es ist schon sehr spät, aber noch nicht zu spät. Zielklares und pro-

blemangemessenes Handeln liegt im Interesse vor allem der nachfolgenden Generationen, deren Lebensschicksal über tagespolitische Orientierungen hinaus mit zu bedenken eine politische Ethik der „Fernverantwortung" (Hans Jonas) dringend nahelegt. Diese Zusammenhänge in das gesellschafts- und familienpolitische Handeln zu integrieren entspricht dem Anspruch auf mehr Rationalität auch in der Familienpolitik. Eine solche Familienpolitik, die nicht die Menschen zu im Grund nicht verantwortlich gewollten Kindern verleiten will, sondern es erleichtert und oft erst möglich macht, sich verantwortlich und mit Vernunft entsprechend der überkommenen europäischen Bevölkerungsweise zu (auch mehreren) Kindern zu entscheiden, eine solche Familienpolitik als „(verkappte) Bevölkerungspolitik" unseligen Angedenkens zu diffamieren wäre ebenso familien- und bevölkerungswissenschaftlich unrichtig wie politisch unverantwortlich.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Gesamtthematik sei verwiesen auf die ausführliche Abhandlung des Verfassers: Notwendigkeit, Möglichkeiten u. Grenzen einer bevölkerungsbewußten Familienpolitik – ein erneutes Plädoyer, in: M. Wingen, Familienpolitische Denkanstöße – Sieben Abhandlungen (Grafschaft 2001) 147–208.

[2] Theodor Maunz und Günter Dürig weisen in ihrem Kommentar zum Grundgesetz dazu darauf hin, daß bei der Frage nach dem Menschenbild des GG das Bild des Menschen als Trägers einer unantastbaren Würde noch „einseitig" bleibe; damit werde zwar eine eindeutige Abwehrstellung gegen einen den Menschen zum Objekt herabwürdigenden Kollektivismus bezogen, der vom GG vorausgesetzte Mensch entspreche aber auch keineswegs dem anderen Extrem, wonach im klassischen liberalistischen Sinn des 19. Jahrhunderts der Mensch als autonomes, in sich geschlossenes, jede Einwirkung von außen ablehnendes Individuum angesehen wird (Maunz/Dürig, Grundgesetz, zu Art. I, Abs. 1).

[3] Diese immer noch politikwirksame Sicht, die heute allerdings in einer deutlichen Minderheit ist, hat eine lange Tradition. Schon Ende der 50er Jahre bezog der Bund der Steuerzahler in der Diskussion um den Familienlastenausgleich eine besonders pointierte Stellungnahme: Die materielle Schlechterstellung der Mehrkinderfamilie wird als im Grund gar nicht existent zu erweisen versucht, und zwar mit der Feststellung, daß das kinderlose Paar und das Ehepaar mit Kindern, gleiches (Markt-)Einkommen unterstellt, materiell gleichgestellt seien; verschieden sei nur die Art der Einkommensverwendung: „Jede Ausgabe wird letztlich zur Befriedigung materieller oder immaterieller Bedürfnisse getätigt. Es ist einfach nicht zu leugnen, daß das Großziehen von Kindern ein spezielles Bedürfnis der Eltern befriedigt." Vgl. Einzeldarstellung Nr. 46: Kindergeld, 1958. Dazu kritisch M. Wingen, Die wirtschaftliche Eigenverantwortung in der Familienpolitik, in: Die Neue Ordnung 15 (1961) 175–186, 259–268, 183.

[4] Vgl. J. Braun in seiner Auseinandersetzung mit dem neuen Lebenspartnerschaftsgesetz: Ehe u. Familie am Scheideweg (Regensburg 2002) 114.

[5] Vgl. dazu mit einer aufschlußreichen Literaturauswertung H. Wendt, Demographie in der DDR. Eine vergessene Aufarbeitung, in: Deutschlandarchiv, Nr. 5/2001, 827ff.

[6] Zum Gesamtsystem einer umfassenden Familienpolitik vgl. M. Wingen: Familienpolitik – Grundlagen u. aktuelle Probleme (Stuttgart 1997).

[7] Vgl. dazu die Hinweise bei J. Schmid, Die demographische Entwicklung in Deutschland – soziale Folgen u. politische Steuerung, in: Politische Studien, H. 377 (2001) 79.

[8] Zum hier nicht weiter zu behandelnden Forschungsstand zu den demographischen Wirkungen familienpolitischer Maßnahmen vgl. auch den Überblick (mit weiterführenden Literaturhinweisen) in: Wingen (A. 1) 170ff.

Joachim Wiemeyer

Politikverdrossenheit und direkte Demokratie

Auch nach dem Regierungswechsel auf Bundesebene 1998 hat sich am Unbehagen vieler Bürger am politischen System wenig geändert. Für die wachsende Distanz zu Politikern und Parteien sind die sinkenden Wahlbeteiligungen, abnehmende Mitgliederzahlen bei Parteien, besonders bei deren Jugendorganisationen, sowie das weiter schrumpfende Ansehen von Politikern im Verhältnis zu anderen Berufen wichtige Indizien. Bei der Wahl zum Berliner Abgeordnetenhaus im Oktober 2001 lagen erstmals CDU und SPD bei einer Wahl in den letzten 50 Jahren zusammen unter 30 Prozent der Stimmen. Auch daß Bundeskanzler Gerhard Schröder im November 2001 die Abstimmung im Bundestag über die Beteiligung der Bundeswehr am Afghanistaneinsatz mit der Vertrauensfrage verknüpft hat, dürfte nicht überall die Zustimmung zum politischen System erhöht haben. Viele Bürger wenden sich von den etablierten Parteien ab und populistischen Parteien und Politikern wie zum Beispiel in Hamburg der Schill-Partei sowie demokratiefeindlichen Organisationen zu. Für letzteres spricht sowohl der Zuwachs der PDS wie der Zulauf zu rechtsextremistischen Organisationen vor allem von Jugendlichen in den neuen Bundesländern. Andere Bürger drücken die Distanz zu Staat und Politik dadurch aus, daß sie Schwarzarbeit anbieten bzw. nachfragen oder auf andere Weise Steuern und Abgaben hinterziehen.

Aus der Binnensicht der Politik wird dieses Unbehagen der Bürger vor allem auf die Medien zurückgeführt, die eigentlich marginales Fehlverhalten von Politikern und Parteien sowie geringe sachpolitische Fehler zu Skandalen aufbauschten. Darauf haben Regierungen, Parteien und Parlamentarier mit einem Ausbau der Abteilungen für Öffentlichkeitsarbeit, der Schulung für Medienauftritte usw. reagiert[1]. Aber auch die mediengerechte Präsentation von Politik kann Politikverdrossenheit eher steigern, wenn die Diskrepanz zwischen den in den Medien präsentierten Versprechungen und den realen gesellschaftlichen Entwicklungen in wichtigen Problembereichen wie zum Beispiel der Arbeitslosigkeit oder der Ausgestaltung von Sozialstaat und deutscher Einheit größer wird. Trotz wachsender Komplexität von politischen Problemlagen – sei es im Bereich der Wissenschaftsentwicklung (Gen- und Biotechnologie) oder der Globalisierung – wird weder bei der Auswahl des politischen Personals noch der Zusammensetzung der politischen Apparate auf Sachverstand, sondern primär auf die Fähigkeit medialer Vermittlung gesetzt.

In einer modernen Gesellschaft ist aber nicht Unterhaltung, sondern die reale

Lösung der Probleme, die nur über das politische System bearbeitet werden können, die Aufgabe von Politik im Sinn ihrer Gemeinwohlverpflichtung. Dabei erschweren zweifelsohne Tendenzen wie die zunehmende Bedeutung europäischer Entscheidungen und globaler Entwicklungen und der daraus resultierende abnehmende Handlungsspielraum die Gestaltungsmöglichkeiten nationaler Politik, so daß das Ausweichen in symbolische Politik naheliegt, indem politische Ereignisse bewußt medienwirksam initiiert werden.

Diese Entwicklungen der modernen Demokratie sind aus christlich-sozialethischer Sicht vor allem aus zwei Gründen zu analysieren: Erstens bedeutet mangelnde Problemlösungsfähigkeit von Politik, daß Menschen wie beispielsweise Langzeitarbeitslose unter defizitären gesellschaftlichen Institutionen leiden, ihnen Unrecht geschieht, weil etwa im Sozialstaat bei einigen Überversorgungen vorliegen, während andere berechtigte Bedürfnisse vernachlässigt werden. Zweitens ist aber auf Dauer auch die Demokratie selbst gefährdet, wenn sie nicht leistungsfähige Lösungen hervorbringt, die zugleich auch von der Bevölkerung als gerecht akzeptiert werden. Es ist bemerkenswert, daß jede neue politische Partei, der es gelänge, den größten Teil der Nichtwähler zu mobilisieren, sogleich zur stärksten politischen Partei in Deutschland würde.

Auswege aus der unbefriedigenden Situation lassen sich nicht finden, indem an Politiker appelliert wird, etwa im Sinn der „Ruckrede" 1997 des damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog, noch durch moralische „Aufrüstung" beim einzelnen Wahlbürger, etwa indem individuelle staatsbürgerliche Tugenden wie die Wahrnehmung des Wahlrechts, Steuerehrlichkeit und Engagement in Parteien oder anderen gesellschaftlichen Organisationen propagiert werden[2]. Politikverdrossenheit kann dementsprechend nicht auf Fehlverhalten einzelner Politiker und Parteien zurückgeführt werden, sondern hat strukturelle Ursachen. Denn moderne Gesellschaften sind durch Institutionen und Strukturen geprägte Gesellschaften, die durch spezifische Eigenlogiken gekennzeichnet sind. Daher ist es erforderlich, solche Institutionen zu analysieren, um strukturelle Defizite herauszufinden und institutionelle Problemlösungen vorschlagen zu können.

Analyse der strukturellen Entwicklungen der deutschen Demokratie

Die Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland nach 1949 galt – im Vergleich sowohl zur Weimarer Republik als auch zu vielen Nachbarländern – politisch und wirtschaftlich als erfolgreich. Auf der Grundlage des Grundgesetzes konnte zunächst eine stabile Demokratie etabliert und eine leistungsfähige Wirtschaft aufgebaut werden. Worauf sind nun die in den letzten Jahren entstandenen Defizite zurückzuführen?

1. *Überalterung des Institutionengefüges.* Nach 1945 kam es in weiten Teilen

des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland zu einem institutionellen Neuaufbau, weil die Strukturen und Organisationen des nationalsozialistischen Staates unmittelbar nach Kriegsende von den Alliierten aufgelöst worden waren und man auch beim Neuaufbau nicht einfach an die Weimarer Republik anknüpfte. Exemplarisch für solche Neuerungen seien hier die Gewerkschaften – der Deutsche Gewerkschaftsbund als Einheitsgewerkschaft nach dem Industrieverbandsprinzip – und die CDU als konfessionsübergreifende Partei genannt. Der damit verbundene Innovationsschub für die deutsche Gesellschaft ist aber ausgelaufen[3]. So repräsentieren die deutschen Gewerkschaften von ihrer Organisations- und Mitgliederstruktur die Wirtschafts- und Arbeitswelt vor 30 Jahren. Ähnliches gilt für Wirtschaftsorganisationen und Verbände, zum Beispiel den Bauernverband. Daher geht die gesellschaftliche Bedeutung und der politische Einfluß der Verbände alter Strukturen, wie etwa im Bergbau, was ihren Anteil an der Wertschöpfung oder an den Beschäftigten betrifft, weit über ihre reale Bedeutung hinaus. Hingegen sind Unternehmen und Beschäftigte der „New Economy" weder in Unternehmensverbänden noch Gewerkschaften organisiert. Sie können daher ihre Anliegen und Interessen, die aus Gemeinwohlsicht tendenziell Zukunftsinteressen der Gesellschaft sind, kaum artikulieren. Auch kirchliche Vereinigungen wie Kolping oder die Katholische Arbeitnehmerbewegung leiden darunter, daß Problemlagen und die Sozialstruktur des 19. Jahrhunderts ihren Ausgangspunkt bilden. Nachkriegsgründungen, etwa Pax Christi oder der Bund Katholischer Unternehmer, haben quantitativ nie eine nennenswerte Bedeutung erlangt.

2. *Europäisierung der Politik.* Das Grundgesetz wies 1949 alle Staatsaufgaben grundsätzlich den Ländern zu. Nur in den ausdrücklich vorgesehenen Aufgabenfeldern hatte der Bund eine Gesetzgebungskompetenz. Faktisch hat sich aber eine zunehmende Macht des Bundes ergeben, zumal viele ursprünglich reine Länderaufgaben, so zum Beispiel die Hochschulpolitik, zu Gemeinschaftsaufgaben von Bund und Ländern wurden. Diese Kompetenzvermischung verschärfte sich noch mit Zunahme der europäischen Integration. Immer mehr Politikfelder vor allem im Bereich der Wirtschafts- und Währungspolitik wurden auf die europäische Ebene gehoben. Die europäische Politik ist additiv zur Politik der Einzelstaaten hinzugekommen. Da in föderalistisch orientierten Staaten wie Deutschland manche europäischen Politikbereiche unmittelbar die Länder betreffen, haben sie eigene Europaministerien aufgebaut und Vertretungen in Brüssel errichtet. Ebenso haben sich in den Bundesministerien eigene Europaabteilungen gebildet. Im internationalen Bereich errichtet die Europäische Union eigene Botschaften, sogenannte Delegationen. Dies alles führt dazu, daß zum Nutzen der politischen Klasse die Anzahl der Mandatsträger (Europaparlamentarier, Mitglieder der Kommission, Europaminister der Bundesländer) und die Anzahl der Bürokraten erhöht wird.

Aus der Sicht des Bürgers führten diese Entwicklungen zu zwei Konsequenzen: Erstens hat er mit seinen Steuergeldern die aufgeblähten politischen und bürokratischen Apparate zu bezahlen, die sich gegenseitig selbst beschäftigen. Zweitens kann er bei einem Sachproblem die Verantwortlichkeiten keiner politischen Ebene eindeutig zuordnen. Wenn in einem Politikbereich, zum Beispiel in der Agrarpolitik, die Europäische Union, der Bund und die Länder involviert sind, kann der Wähler nicht erkennen, ob – etwa in der BSE-Krise – die Überwachung durch die Länder mangelhaft war, der Bund die Verfütterung von Tierfutter nicht rechtzeitig verboten hat oder die Forschung vernachlässigte, oder die Europäische Union nicht rechtzeitig den freien Tierhandel in der Gemeinschaft untersagte. Im Zweifel haben Europäische Union, Bund und Länder bei mangelhafter Problemlösungsfähigkeit noch die Möglichkeit auf einen weiteren „Schuldigen", nämlich die Globalisierung, hinzuweisen.

3. *Globalisierung.* Durch offene Märkte, vor allem für Kapital und Direktinvestitionen, aber auch leichtere Wanderungsmöglichkeiten von Arbeitskräften sowie bessere Informationen über Lebensbedingungen und wirtschaftliche Rahmenordnungen in anderen Ländern, nehmen die Handlungsmöglichkeiten nationaler Politik ab[4]. Nationale Regierungen müssen die Interessen von Kapitalanlegern und Investoren berücksichtigen und beachten, wie sich die eigene Wirtschaft im internationalen Wettbewerb behauptet, möglichst hochqualifizierte Arbeitskräfte anziehen bzw. die Abwanderung qualifizierter Kräfte verhindern. Die damit ausgelösten Zwänge in den ökonomischen Handlungsmöglichkeiten sind einerseits positiv zu beurteilen, weil sie den Aktionsraum privater Wirtschaftsakteure erweitern. Heute kann es sich eine Regierung nicht mehr leisten, vielfach gescheiterte und ideologisch bestimmte wirtschaftspolitische Konzepte zu verfolgen. Der letzte, der dies in einer großen Industrienation versucht hat, war nach 1981 zu Beginn seiner Amtszeit der französische Präsident François Mitterrand mit seinen Verstaatlichungskonzepten und einer keynesianischen Wirtschaftspolitik. Schädigung der Bürger durch Selbstprivilegierung der politischen Klasse oder der Bürokratie, Schädigung der breiten Masse der Sparer durch hohe Inflationsraten, exorbitante Staatsverschuldung und anderes mehr wird erschwert. In dieser Hinsicht ist eine Beschränkung der nationalen politischen Handlungsfähigkeit nur zu begrüßen.

Auf der anderen Seite können aber auch problematische Beschränkungen der nationalen politischen Handlungsfähigkeit stehen, wenn etwa das Einkommen von immobilen Arbeitskräften stärker besteuert werden muß als höhere Gewinn- oder Zinseinkommen, weil diese leichter in Steueroasen verlagert werden können. Dies schlägt sich in der Gestaltung der Unternehmenssteuern bereits in Deutschland nieder. Problematisch wäre auch, wenn unter dem Druck des internationalen Wettbewerbs bestehende Umwelt- oder Sozialstandards abgebaut bzw. notwendige Verbesserungen verhindert werden. Dazu ist es in Deutschland aber bisher

nicht gekommen, weil solche Fragen innerhalb der europäischen Union geregelt werden können, innerhalb derer die Bundesrepublik die größten Außenhandelsverflechtungen hat.

4. *Mediendemokratie.* Die technischen Entwicklungen zum Kabel- und Satellitenfernsehen, der Gebrauch des Internet sowie politische Deregulierungen, die die Zulassung von Privatfernsehen ermöglichten, haben in den letzten 20 Jahren die Medienlandschaft stark verändert, so daß man von einer Mediendemokratie[5] (etwa im Gegensatz zur Parteiendemokratie) spricht. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß über Wahlergebnisse vor allem die Präsentation von Politikern in den Medien entscheidet. Auf der einen Seite präsentieren Medien Politiker und politische Inhalte so, daß sie einen Unterhaltungswert und so hohe Einschaltquoten haben, die natürlich auch den Verkauf von Werbeminuten begünstigen. Politische Talkshows sind bevorzugte Sendungen im Programm. Andererseits bemühen sich Politiker in ihrer Selbstdarstellung der Eigenlogik der Medien, vor allem des Fernsehens, gerecht zu werden, indem sie zum Beispiel komplizierte politische Sachverhalte auf einminütige Statements reduzieren. Für Politiker ist es zentral, auf aktuelle politische Ereignisse schnell in den Medien mit entsprechenden Stellungnahmen zu reagieren.

Gegenüber der medialen Darstellung von Politik schwindet die Bedeutung politischer Parteien in der parteiinternen Willensbildung, so daß Parteiführungen mehr Gewicht erhalten. Heute wird keine Partei mehr mit spezifischen Inhalten identifiziert, um die inhaltlich gerungen wird, die ihre Mitglieder motiviert und ihre Wählerschichten zusammenhält. Auch nimmt die Bedeutung der gesellschaftlichen Akteure wie Gewerkschaften, Vereine und Kirchen für die Meinungsbildung der Wähler ab.

Strukturbedingte Dilemmakonstellationen

Wenn man unter einer theoretischen Perspektive die genannten Strukturbedingungen moderner Politik analysiert, kann man sie als unterschiedliche Dilemmakonstellationen[6] einordnen. In einer modernen Gesellschaft liegt immer dann ein Dilemma vor, wenn die individuellen Anreize und Handlungsbedingungen so gestaltet sind, daß ein unkoordiniertes Verhalten einzelner zu unbefriedigenden Ergebnissen für alle führt. Die klassische katholische Soziallehre bezeichnet dies als einen Zustand, der dem Gemeinwohl widerstreitet. Die genannten vier strukturellen Entwicklungstendenzen führen zu einer Vielzahl solcher typischer Dilemmakonstellationen, von denen einige hier exemplarisch aufgeführt werden sollen:

Die Lösung eines komplexen gesellschaftlichen Problems wie etwa der Arbeitslosigkeit bedarf eines umfassenden und gleichgerichteten Handelns einer Vielzahl

von Akteuren, die sich über eine gemeinsame Problemanalyse und ein gemeinsames Handlungskonzept verständigen müssen. Zum einen betrifft dies sowohl die verschiedenen staatlichen Ebenen, also den Bund, die Länder und Gemeinden sowie die Bundesanstalt für Arbeit, als auch gesellschaftliche Akteure wie Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände. Innerhalb des staatlichen Bereichs werden alle Maßnahmen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit danach bewertet, wie sie sich auf der Haushaltsebene des jeweiligen staatlichen Akteurs auswirken. Dies verhindert eine Betrachtung aus der Gesamtsicht der öffentlichen Haushalte (Bund, Länder, Gemeinden und Sozialversicherungen). So werden etwa Gemeinden nur dann Maßnahmen zur Beschäftigung von arbeitslosen Sozialhilfeempfängern ergreifen, wenn sie selbst davon profitieren, nicht aber wenn sich dadurch die Aufwendungen für die öffentliche Hand insgesamt lohnen. Nur wenn Bund, Länder und Sozialversicherungen der Gemeinde die Mehrausgaben aus den eigenen Mehreinnahmen erstatten, würde sie entsprechend tätig werden. Ähnliches gilt für das Verhalten der einzelnen Gewerkschaften bzw. Arbeitnehmerorganisationen sowohl untereinander als auch gegenüber den Arbeitgebern. So werden einzelne Arbeitnehmerorganisationen nur dann zur Lohnzurückhaltung, die neue Arbeitsplätze schaffen soll, bereit sein, wenn nicht gerade andere genau das ausnutzen, indem sie als kleinere, gut gestellte Gruppen, zum Beispiel die Piloten, ausscheren, und besonders hohe Gehaltsanhebungen für sich durchsetzen.

Ähnliche Dilemmata gelten für Politiker und Parteien: An sich wäre es gesellschaftlich wünschenswert, wenn Politiker über hohe Sachkompetenz für die Lösung gesellschaftlicher Probleme verfügten, und wenn in Wahlkämpfen auch Lösungen für die anstehenden Sachprobleme präsentiert würden anstelle eines rein personalisierten Wahlkampfes der Spitzenkandidaten. Da die in den Medien jeweils präsenten Sachprobleme schnell wechseln und man in Kurzeinblendungen der Nachrichtensendungen sowie der vorherrschenden Form der Politiktalkshows diese Sachkompetenz nicht umsetzen kann, lohnt es sich für Nachwuchspolitiker kaum, sich Sachkompetenz anstelle medialer Präsentationsfähigkeit anzueignen bzw. für Parteien, bei ihrer Personalauswahl als Kriterium Sachkompetenz statt Medienpräsentation heranzuziehen.

Bundesländer, die keine Europaministerien aufbauen und entsprechende Vertretungen in Brüssel unterhalten, müssen damit rechnen, daß sie nicht rechtzeitig auf die Gestaltung von Fördergebieten, EU-Subventionen usw. Einfluß nehmen können. Wenn dies aber Regionen aus anderen Ländern tun, ist es auch für deutsche Bundesländer rational, solche bürokratischen Aufwendungen zu tätigen.

Auch auf europäischer und globaler Ebene liegen Dilemmakonstellationen vor: So kann eine Steueroase für Finanzkapital in einem politisch stabilen Raum ohne Währungsrisiken (z. B. Luxemburg) andere Länder ebenfalls zur Senkung ihrer Steuern auf Kapitalerträge zwingen.

In komplexen gesellschaftlichen Interaktionsbeziehungen treten Dilemmastrukturen häufig als unbeabsichtigte Folgen individuellen Verhaltens auf. Zwar sind viele oder gar alle Gesellschaftsmitglieder an einem solchen konkreten Problem beteiligt. Niemand hat es aber bewußt herbeigeführt. So ist etwa jedes Wirtschaften mit einer bestimmten Umweltbelastung verbunden, die so lange unproblematisch ist, wie sie die natürliche Selbstreinigungskraft nicht überschreitet. Erst übergroße Mengen eines Schadstoffes bzw. das Zusammentreffen verschiedener Schadstoffe kann zum Beispiel Gewässer zum „Umkippen" bringen. Keiner der Einleiter hat dieses Ergebnis bewußt herbeigeführt, weil jede Einleitungsmenge für sich gesehen unproblematisch ist.

Die Problematik moderner Gesellschaften wird noch komplexer dadurch, daß es nicht einseitig darum geht, Dilemmastrukturen zu überwinden, sondern daß es im Interesse des Gemeinwohls zentrale Dilemmastrukturen gibt, die aufrechtzuerhalten sind, nämlich der ökonomische und der politische Wettbewerb. Auf einem Markt für Güter und Dienstleistungen soll das Kartellrecht verhindern, daß sich die Anbieter zu Lasten der Konsumenten absprechen. Ebenso ist es erforderlich, daß sich kein Kartell einer politische Klasse[7] herausbildet, das sich zum eigenen Vorteil (Minister, Abgeordnetengehälter, parteipolitisch besetzte Positionen in der Gesellschaft, Parteienfinanzierung) abspricht, aber die eigentlichen politischen Leistungen, nämlich innovative Problemlösungen für die Gesellschaft, nicht erbringt.

Für den Kontext unserer Fragestellungen ist also festzuhalten, daß eine Vielzahl unterschiedlicher Dilemmakonstellationen verhindert, daß Politik gerechte und funktionsfähige Lösungen findet, um ihre Aufgabe der Gemeinwohlgestaltung zu erfüllen. Auf der anderen Seite ist der politische Wettbewerb um die besten Problemlösungen beschränkt. Dies bewirkt Politikverdrossenheit. Radikale politische Kräfte meinen daher, durch „starke Männer" solche Dilemmakonstellationen überwinden zu können. Dabei wird aber übersehen, daß zum Beispiel durch eine föderale Staatsgliederung bewußt Elemente der Machtteilung angelegt sind. Daher legt es sich nahe, auf die normativen Grundlagen der Demokratie einzugehen.

Demokratie aus christlich-sozialethischer Sicht

Die katholische Kirche hat sich mit der demokratischen Staatsform lange Zeit sehr schwer getan[8]. Im innerkirchlichen Bereich wirkte ein platonisches Erbe nach, das eher der Herrschaft einer Elite als der des Volks den Vorrang gab. Ende des 19. Jahrhunderts galt für Leo XIII. ein von einem christlichen Monarch geleiteter Obrigkeitsstaat als Ideal, auch wenn man notgedrungen andere Staatsformen wie die Demokratie dulden müsse. Ebenso war die Legitimität der Weimarer

Demokratie bei deutschen Katholiken höchst umstritten. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die demokratische Staatsform in der kirchlichen Sozialverkündigung ihre volle Anerkennung gefunden (GS 75).

Wie ist aus sozialethischer Sicht heute die Demokratie zu beurteilen? Die Grundlage dafür ist die christliche Anthropologie[9], die jeden Menschen als Ebenbild Gottes mit einer unauslöschlichen Würde ausweist. Der Mensch als Person ist ein vernunftbegabtes Wesen, das zur Freiheit berufen und zur Übernahme von Verantwortung fähig ist. Als Kulturwesen ist der Mensch zur Gestaltung seiner Umwelt und seines Zusammenlebens aufgefordert. Jeder Mensch ist zugleich ein unvollkommenes Wesen, weil er für sachliche wie moralische Irrtümer anfällig ist. Weiterhin ist der Mensch sowohl Individualwesen mit einem notwendigen Freiraum zum Entwurf eines eigenen Lebensplanes, als auch Sozialwesen, welches auf Gemeinschaft angewiesen ist und sich in Gemeinschaft einbringt. Den Menschen kommen als Personen dieselben unveräußerlichen Rechte zu. Diese Menschenrechtskataloge definieren die elementaren Grundlagen humanen Zusammenlebens. Dazu gehören individuelle Freiheitsrechte, soziale Anspruchsrechte sowie demokratische Gestaltungsrechte. Demokratie ist damit nichts anderes als die politische Ausdrucksform der Menschenrechte. Eine Trennung von Demokratie und Menschenrechten ist daher weder theoretisch möglich noch normativ haltbar[10]. Es gehört zur Menschenwürde, daß im gesellschaftlichen Zusammenleben nicht über die eigene Person bestimmt wird, sondern daß man selbst gemeinsam mit anderen über die Ziele des Zusammenlebens bestimmen kann. In Analogie zu Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung zur menschlichen Arbeit könnte man folgendermaßen formulieren: Demokratische Gestaltung des eigenen Gemeinwesens ist unmittelbarer Ausfluß der menschlichen Person. Aus diesem Personenverständnis folgt zunächst, daß Demokratie konzeptionell „Herrschaft aller" (Konsensdemokratie) ist, nicht Herrschaft der Mehrheit (Mehrheitsdemokratie), denn dort werden immer Interessen überstimmter Minderheiten beeinträchtigt. Da aber ein striktes Konsensprinzip erhebliche gesellschaftliche Kosten der Entscheidungsverzögerungen und -blockaden hätte, geht man aus pragmatischen, nicht aus systematischen Gründen zum Mehrheitsprinzip über.

Im demokratische Ideal üben die Bürger persönlich die Herrschaft aus. Während in kleinen Gemeinden wie vergleichsweise in der Schweizer Landgemeinde diese unmittelbare Herrschaftsausübung in der Gemeindeversammlung aller Gemeindeangehöriger selbst praktiziert werden kann, ist eine moderne Großdemokratie darauf angewiesen, Entscheidungsbeauftragten die tatsächliche Herrschaftsausübung zu überlassen, und zwar sowohl zur Entlastung des Souveräns – der Wahlbürger –, als auch um durch Spezialisierung auf öffentliche Angelegenheiten Personen mit Sachkompetenz zu mobilisieren. So kann die Entscheidungsqualität verbessert werden. Außerdem wird die Staatstätigkeit auf

verschiedene Ebenen aufgeteilt, damit nur das in größeren politischen Einheiten entschieden wird, was die Leistungsfähigkeit kleiner Einheiten übersteigt (Föderalismus als Ausdruck des Subsidiaritätsprinzips).

Politische Demokratie beruht nach christlichem Verständnis dabei nicht auf einem anthropologischen Optimismus im Sinn einer freien Selbstgestaltung der Menschen. Vielmehr wird die demokratische Staatsform gerade deshalb installiert, weil sie den negativen Seiten der menschlichen Person am ehesten gerecht wird. Indem die Machtbefugnisse von Politikern von vornherein begrenzt werden, Systeme gegenseitiger Kontrolle eingeführt werden und regelmäßige Wahlen stattfinden, ist sie die einzige bisher in der menschlichen Geschichte erprobte Staatsform, mit der es möglich ist, gewaltlos unfähige und unmoralische Regierende zu ersetzen.

Weiterhin enthält das Regelwerk der Demokratie (Verfassung) Selbstbindungen aller, indem manche Verfassungsbestimmungen (Grundrechte) gar nicht, manche nur unter erschwerten Bedingungen (Verfassungsänderungen) veränderbar sind, so daß der Raum für Mehrheitsentscheidungen begrenzt wird. Überstimmte Minderheiten erhalten die Möglichkeit, die Verletzung ihrer verfassungsmäßigen Rechte durch eine unabhängige Justiz überprüfen zu lassen.

Ein für die Demokratie zentraler Gesichtspunkt, der gerade in der kirchlichen Tradition nicht hinreichend erkannt wurde, ist, daß Politik nicht einfach eine Umsetzung vorgegebener Ziele und Werte darstellt, sondern menschliche Zivilisation und Kultur entwurfsoffen sind und erst in gemeinsamen gesellschaftlichen Diskursen die Ziele und Instrumente des Zusammenlebens gefunden werden müssen. Daher ist Demokratie auf Öffentlichkeit[11], öffentliche Diskurse und Willensbildung fundamental angewiesen. An dem öffentlichen Diskurs beteiligen sich freie gesellschaftliche Vereinigungen (Parteien, Verbände, Bürgerinitiativen) sowie Kirchen und kirchliche Organisationen. Minderheiten haben die Möglichkeit, etwa durch Demonstrationen auf ihre Anliegen aufmerksam zu machen.

Dieses Institutionensystem der demokratischen Gesellschaft ist zwar auf individuelle Tugenden der Staatsbürger angewiesen. Diese müssen sich über gesellschaftliche Angelegenheiten informieren, politische Rechte wahrnehmen, sich gesellschaftlich engagieren, an Diskursen teilnehmen usw. Ebenso gehören dazu Tugenden der Politiker, vor allem die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit gegenüber ihren Auftraggebern, den Wählern. Fehlentwicklungen in den Institutionen können aber zu einer Erosion staatsbürgerlicher Tugenden bei den Bürgern führen, wenn zum Beispiel der Eindruck einer Verschwörung der politischen Klasse zu Lasten der Bürger entsteht. Deshalb ist es erforderlich, die politischen Institutionen zu erneuern, um bessere politische Ergebnisse zu erreichen und damit zugleich auch den Aufbau moralischen Kapitals zu ermöglichen. Auf der Basis der skizzierten normativen Grundlage der Demokratie und der im ersten

Abschnitt aufgezeigten Analyse geht es nun darum, institutionelle Wege zur Erneuerung der Demokratie aufzuzeigen.

Wege zur Erneuerung der Demokratie

Die Erneuerung der Demokratie in Deutschland bedarf einer Vielzahl institutioneller Reformen. Da an anderer Stelle[12] bereits Reformvorschläge für Politiker und Parteien dargelegt wurden, sollen hier zwei Wege skizziert werden, denen eine Schlüsselrolle für die Erneuerung der Demokratie zukommt: erstens die strikte Orientierung des Staatsaufbaus und der Staatstätigkeit am Subsidiaritätsprinzip, zweitens die Einführung direktdemokratischer Elemente.

1. *Subsidiarität im Zeitalter der Globalisierung.* Das Subsidiaritätsprinzip ist ein Zuständigkeitsprinzip. Es will, daß alle Aufgaben möglichst bürgernah geregelt werden, damit öffentliche Aufgaben möglichst nah an den Bedürfnissen der Bürger organisiert werden, der einzelne Bürger sie möglichst gut selbst überwachen kann und sie möglichst kostengünstig erbracht werden:

> „Nach dem Subsidiaritätsprinzip bringen Föderalismus wie Demokratie nämlich Entscheidungskompetenz und -kontrolle zurück an die Basis, also möglichst nahe an das personale Subjekt, dem Urgrund aller staatlicher Macht."[13]

Wenn Probleme aber global sind wie das Klimaproblem, verlangt das Subsidiaritätsprinzip, sie auf der globalen Ebene anzugehen. Es wird in Zukunft auf einer Reihe von Gebieten wie dem internationalen Handel, der Wettbewerbspolitik und den Finanzmärkten also notwendig sein, die globale Ebene zu stärken[14].

Bei allen Staatsaufgaben muß zuerst gefragt werden, ob sie weiterhin vom Staat erfüllt werden müssen oder nicht dem privaten Sektor übertragen werden können. Bei den verbleibenden Staatsaufgaben ist immer zu fragen, welcher Ebene sie sinnvoll zugeordnet werden sollen. Diese Ebene sollte dann dazu über die notwendige Gestaltungsverantwortung (Gesetzgebung), die Ausführung der Gesetze (Verwaltung) und die Fähigkeit verfügen, die notwendigen Steuern dazu zu erheben und die Ausgaben zu tätigen. Dazu ist erforderlich, daß eine Steuer jeweils nur einer politischen Ebene zufließt und jede politische Ebene ein eigenes Steuererhebungsrecht hat. Wenn zum Beispiel die Lohn- und Einkommensteuer den Ländern zufließen würde, müßte jedes Bundesland das Recht haben, die Höhe des Steuersatzes auch in bestimmten Grenzen zu variieren. Der Bürger könnte dann direkt eine Beziehung zwischen der Steuerabgabe und den entsprechenden Leistungen der politischen Ebene herstellen und gegebenenfalls durch Volksentscheid auch den Steuersatz selbst erhöhen (für qualitativ verbesserte Staatsleistungen) oder senken.

2. *Direkte Demokratie.* Bereits in der normativen Analyse ist herausgestellt

worden, daß Demokratie Herrschaft aller bedeutet. Die zeitlich begrenzte Übertragung dieser unveräußerlichen Rechte des Volkes auf gewählte Repräsentanten wie Parlamente und Regierungen ist nur sekundär. Die direkte Ausübung der Volksrechte in Abstimmungen hat daher eine normativ vorrangige Qualität. Aufgrund dieser normativen Basis ist nicht die Einführung direkter Demokratie rechtfertigungspflichtig, sondern die Nichteinführung. Formen der direkten Demokratie würden den verschieden Aufrufen und Initiativen[15] zum bürgerschaftlichem Engagement mehr Substanz verleihen.

Die Einführung von Volksbegehren und Volksentscheid auf Bundesebene in Deutschland als Ergänzung zur repräsentativen Demokratie hätte folgende Vorteile[16]: Erstens könnten Gemeinwohlzielsetzungen gegen beharrende, gut organisierte gesellschaftliche Kräfte schneller politisch durchgesetzt werden. So wurde etwa in der Schweiz der Umweltschutz fast 25 Jahre früher als in Deutschland verfassungsrechtlich verankert. Zweitens führt direkte Demokratie dazu, daß die Bürger, da sie selbst für ausgewählte Sachentscheidungen verantwortlich sind, sich detailliert über politische Sachfragen informieren. Daher ist auch der politische Informationsstand der Durchschnittsbürger in dem direktdemokratischen System der Schweiz deutlich höher als in anderen Ländern. Direkte Demokratie wirkt der überzogenen Personalisierung der Mediendemokratie entgegen. Politischer Sachverstand würde wieder honoriert, und die Belanglosigkeit der Talkshows würde beendet, da ihre Debatten im Vorfeld echter Sachentscheidungen stattfänden. Außerdem würden Wahlkämpfe versachlicht, weil jede Partei damit rechnen müßte, daß ihre Wahlversprechen über ein Volksbegehren auf die Tagesordnung des Parlaments gesetzt werden und das Volk sie gegebenenfalls durch Volksentscheid durchsetzen kann.

Drittens würde die Befangenheit der Parlamentarier überwunden, die selbst über ihre Besoldung wie auch die von Regierungsmitgliedern und über die Anzahl der Parlamentsmitarbeiter, Fraktionszuschüsse, Wahlkampfkostenerstattung usw. entscheiden müssen. Der überall selbstverständliche Grundsatz, daß ein Auftraggeber auch die Konditionen des Auftragnehmers festlegt, würde so endlich auch in der Politik realisiert. Schon die Möglichkeit eines Volksbegehrens würde zu einer heilsamen Selbstbeschränkung der Parteien und Politiker führen.

Viertens zeigen empirische Erfahrungen mit direkter Demokratie, daß die Staatstätigkeit effizienter wird, weil Prestigeobjekte von Politikern wegfallen, die Steuern geringer und die Staatsverschuldung niedriger sowie die Bildungsausgaben höher sind. Auch die Steuerehrlichkeit würde steigen, weil Bürger ja nicht persönlich Ausgaben und die dazu gehörigen Steuern beschließen können, dann aber selbst die Steuerzahlung verweigern. In repräsentativen Demokratien erscheinen hingegen Schwarzarbeit und Steuerhinterziehung als ethisch legitime Form „zivilen Ungehorsams" angesichts der Selbstprivilegierung von Politikern und staatlicher Bürokratien.

Fünftens mindert direkte Demokratie Politikverdrossenheit, weil durch Volksbegehren von den im Parlament vertretenen Parteien vernachlässigte gesellschaftliche Fragen öffentlich thematisiert werden können, wenn sie von einem relevanten Anteil der Bevölkerung getragen werden.

Gegen die Ergänzung der repräsentativen Form der Demokratie durch direktdemokratische Elemente werden eine Reihe von Einwendungen erhoben:

Ein erster Einwand lautet, daß sie mit der europäischen Integration unvereinbar sei, weil dann notwendige Entscheidungsprozesse von einem Land blockiert werden könnten, wie sich dies zum Beispiel bei der Ablehnung des Vertrages von Nizza durch die Iren 2001 gezeigt hat. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß die Legitimität der europäischen Integration durch eine europaweite Abstimmung über grundlegende Vertragswerke auch bestärkt werden kann. Es wäre dann erforderlich, daß die Mehrheit der europäischen Bevölkerung und eine Mehrheit der EU-Staaten zustimmt.

Ein zweiter Einwand lautet, daß bei Gesetzesvorlagen aus der Bevölkerung häufig kein hinreichender Sachverstand zugrundeliege. Wenn man aber der Regierung bzw. der Parlamentsmehrheit erlaubt, zu einer Sachfrage eine Alternativvorlage ebenfalls zur Abstimmung zu stellen, müßte es der Parlamentsmehrheit leicht fallen, die Bürger von der höheren Sachqualität der eigenen Vorlage zu überzeugen. Wenn diese Möglichkeit zur Alternativvorlage besteht, ist die ergänzende Einführung direktdemokratischer Elemente kein Nullsummenspiel, das Konflikte verschärft[17], sondern ein Weg zur Optimierung politischer Entscheidungsprozesse.

Ein dritter Einwand lautet, daß in der Volksgesetzgebung bei emotional aufgeheizten Themen wie der Todesstrafe oder der Ausländerpolitik problematische Entscheidungen getroffen werden könnten. Dagegen sprechen aber zwei Gesichtspunkte: Erstens müßte eine Überprüfung der Volksinitiative durch das Verfassungsgericht möglich sein, um unzulässige Vorlagen abzulehnen. Zweitens nimmt eine direktdemokratische Initiative einen längeren zeitlichen Prozeß öffentlicher Willensbildung in Anspruch. Damit würde das Stimmenvotum der Bürger nicht mehr von einem emotional aufwühlenden Ereignis bestimmt werden.

Aus kirchlicher Sicht lautet ein vierter Einwand, daß gegebenenfalls kirchliche Vorstellungen und Interessen nicht mehrheitsfähig sein könnten. Nun hat aber Anfang der 90er Jahre bei der Neufassung der niedersächsischen Landesverfassung eine Initiative aus evangelischer und katholischer Kirche sowie der jüdischen Gemeinde erreicht, daß die bereits verabschiedete Verfassung durch eine Präambel mit einem Gottesbezug ergänzt wurde. Die Chance einer politischen Durchsetzbarkeit spezifisch katholischer Vorstellungen, die selbst protestantischen Kirchen nicht als plausible Konsequenz aus dem Evangelium erscheinen, dürfte allerdings in der heutigen deutschen Gesellschaft in repräsentativen wie direktdemokratischen Systemen gleichermaßen gering sein.

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß die Weimarer Republik nicht durch eine Volksabstimmung beseitigt wurde, sondern daß das katholische Zentrum und bürgerlich-liberale Politiker den Nationalsozialisten und ihren Verbündeten zu der erforderlichen verfassungsändernden Mehrheit für das Ermächtigungsgesetz verholfen haben.

Die Rolle der Soziallehre der Kirche für die Erneuerung der Demokratie

Die drei Träger der Soziallehre der Kirche sind die kirchenamtliche Sozialverkündigung, das Weltengagement der Christen, vor allem innerhalb christlicher Organisationen und Verbände, sowie die wissenschaftliche Reflexion durch die christliche Sozialethik. Aufgabe christlicher Organisationen und Verbände müßte es sein, gesellschaftliche Reformprogramme zur Erneuerung der Demokratie zu entwickeln. Dafür ist innerhalb des Katholizismus das notwendige Fachwissen vorhanden. Solche Reformprogramme sind in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen und die öffentliche Meinung ist dafür zu sensibilisieren. Die kirchenamtliche Sozialverkündigung kann diesen Bewußtseinsprozeß unterstützen und Christen ermuntern, sich für Reformen zu engagieren. Es geht hier um Dialog mit der Gesellschaft, nicht um Belehrung[18].

Aufgrund ihrer weltweiten Präsenz und ihres überstaatlichen Charakters ist es der katholischen Kirche möglich, weltweite Konzepte internationalen Charakters zu entwickeln, mit deren Hilfe internationale Dilemmastrukturen überwunden werden können19. Die kirchliche Sozialverkündigung könnte diese aufgrund ihres weltkirchlichen Zentrums und der kirchlichen Präsenz in einer Vielzahl von Ländern in die Weltöffentlichkeit bzw. die Öffentlichkeit wichtiger Länder tragen.

Da Personen, die Reformprozesse anstoßen, um gesellschaftlich unerwünschte Dilemmakonstellationen zu überwinden und gesellschaftlich erwünschte aufrechtzuerhalten, hier Anstrengungen unternehmen, die sich nicht unbedingt für sie persönlich auszahlen werden, ist eine über das Eigeninteresse hinausgehende Motivation notwendig. Im Gegensatz zu individuellen Haltungen und Tugenden, mit denen zum individuellen Handeln motiviert werden soll, geht es um die Motivation zum kollektiven Handeln, zur Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen. Aufgabe der christlichen Sozialethik ist es, durch ihre systematische Reflexion die kirchliche Sozialverkündigung zu unterstützen und das gesellschaftliche Engagement von Christen konstruktiv-kritisch zu begleiten. Der christliche Glaube enthält ein unausgeschöpftes und unausschöpfbares Zukunfts- und Hoffnungspotential, das es Christen ermöglicht, im gesellschaftlichen Leben für je größere Gerechtigkeit und eine schrittweise Humanisierung der Gesellschaft einzutreten, um so das sozialethisch geforderte System der Demokratie weiterzuentwickeln.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu Th. Meyer, Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch die Medien (Frankfurt 2001).

[2] Diese verkürzte Tendenz herrscht bei K. Jüsten, Ethik u. Ethos der Demokratie (Paderborn 1999) vor. Sie prägt auch die Erklärung des Zentralkomitees Deutscher Katholiken, Verantwortung übernehmen in der Demokratie. Hamburger Memorandum deutscher Katholiken, in: ZDK, Berichte u. Dokumentationen Nr. 112 (Bonn 2000).

[3] Vgl. zur näheren theoretischen Begründung u. Analyse: M. Olson jr., Aufstieg u. Niedergang von Nationen (Tübingen 1983).

[4] Vgl. etwa dazu: C. Ch. v. Weizsäcker, Logik der Globalisierung (Göttingen 1999).

[5] Vgl. dazu Meyer (A. 1).

[6] Vgl. zur Struktur des Gefangenendilemmas etwa: K. Homann u. F. Blome-Drees, Unternehmens- u. Wirtschaftsethik (Göttingen 1992) 29 ff.

[7] Vgl. dazu die verschiedenen kritischen Analysen von H.-H. v. Arnim, zuletzt: Das System (München 2001).

[8] Vgl. dazu W. Palaver, Die Diskrepanz von Wort u. Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche u. Demokratie, in: ders., Centesimo anno. 100 Jahre Katholische Soziallehre, Bilanz u. Ausblick (Thaur 1991) 27-63; W. Weber, Kirche u. Demokratie (Köln 1978).

[9] Vgl. zu diesen anthropologischen Überlegungen: A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung u. Prinzipien (Paderborn 1998) 179 ff., bes. 190-192.

[10] Daher ist die Position von E.-W. Böckenförde, Art. Demokratie im LThK[3] verfehlt.

[11] Vgl. dazu H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche u. demokratischer Öffentlichkeit (Paderborn 1997).

[12] Vgl. J. Wiemeyer, Politische Ethik u. Politikverdrossenheit, in dieser Zs. 211 (1993) 363-375.

[13] F. Furger, Politik oder Moral? (Solothurn 1994) 204.

[14] Vgl. dazu J. Wiemeyer, Soziallehre der Kirche im Zeitalter der Globalisierung, in: ThG 44 (2001) 13–24.

[15] A. Glück, Verantwortung übernehmen. (Stuttgart 2000) u. Th. Hausmanninger, Aufbruch in die Neue Bürgergesellschaft?, in dieser Zs. 219 (2001) 99-107.

[16] G. Kirchgässner u. a., Die direkte Demokratie. Modern, erfolgreich, entwicklungs- u. exportfähig (Basel 1999), sowie H. H. v. Arnim, Vom schönen Schein der Demokratie. Politik ohne Verantwortung – am Volk vorbei (München 2000).

[17] So G. Sartori, Demokratietheorie (Darmstadt 1992), 5. Kap.

[18] Vgl. Ph. Schmitz, Wohin treibt die Politik? (Freiburg 1993) 250.

[19] Vgl. dazu Wiemeyer (A. 14).

Josef Meyer zu Schlochtern

Orte entdecken. Die leisen Interventionen des Künstlers Norbert Radermacher

Wer in Paderborn den Dom durch den Kreuzgang (mit dem berühmten „Hasenfenster") verläßt, gelangt auf den „Kleinen Domplatz", einen mit groben Kieseln gepflasterten mittelalterlichen Freiraum, der früher zur Dom-Immunität gehörte und von der Domschule und den Kurien der Domherren umgeben war. Heute wird er von Mauern eingegrenzt, hinter denen sich kirchliche Verwaltungsgebäude und Institute erheben. Von einem Eckwinkel dieses Platzes aus führt ein kleiner Durchgang, die „Dompropsteigasse", in das sogenannte „Ükernviertel", das schon zur alten Bürgerstadt gehörte (Abb. 1).

Die abschüssige Gasse, weniger als zwei Meter schmal, führt ohne besonderen Haltepunkt hinunter in den tiefer gelegenen Stadtbereich, so daß die Bruchsteinmauern an beiden Seiten immer höher neben den Passanten aufragen. Weil die Gasse eine leise Biegung vollzieht, ist für den Durchgehenden zunächst nicht zu sehen, wohin sie führt. Ungefähr in der Mitte wird sie von den Zweigen einer mächtigen Buche überwölbt, die den Durchgang in den Sommermonaten in Schatten hüllt und den Eindruck einer Passage von einem Ort zu einem anderen noch verstärkt. Die Gasse liegt abseits der belebten Straßen und wird meistens von Fußgängern benutzt, die ihren Weg in die Stadt oder zurück abkürzen wollen; sie gehen meistens ohne Aufenthalt hindurch, und so wird es vermutlich schon vor Generationen gewesen sein.

Aber vielleicht sieht sich jemand in diesem unscheinbaren Gang von einer kleinen Unregelmäßigkeit im Mauerwerk irritiert: Unter dem Baum, ungefähr in Augenhöhe, ist eine halbkugelförmige Vertiefung im Stein zu sehen, und auf der gegenüberliegenden Seite befindet sich an der gleichen Stelle ebenfalls eine solche Schale (Abb. 2). Ein Zufall? Beginn einer Baumaßnahme? Sollten die beiden Schalen zusammengehören? Unaufdringlich auftauchende Fragen, von denen ein Passant sich schnell wieder lösen und seinen Weg fortsetzen kann; möglicherweise veranlassen sie ihn aber auch, genauer hinzuschauen.

Mit einem bewußten und gezielten Hinsehen verwandelt sich die belanglose Passage in einen Ort: Der Durchgang ist nicht mehr nur die an sich nichtssagende Verbindung zwischen einem Platz und einer Straße, sondern er weist Eigenschaften und Besonderheiten auf: Das Mauerwerk wird sichtbar, seine Unregelmäßigkeit, verschiedenes Gestein, Spuren von Graffiti oder Reste von Verputzung. Die mächtige Buche über dem Durchgang fällt ins Auge, und vielleicht registriert ein Passant

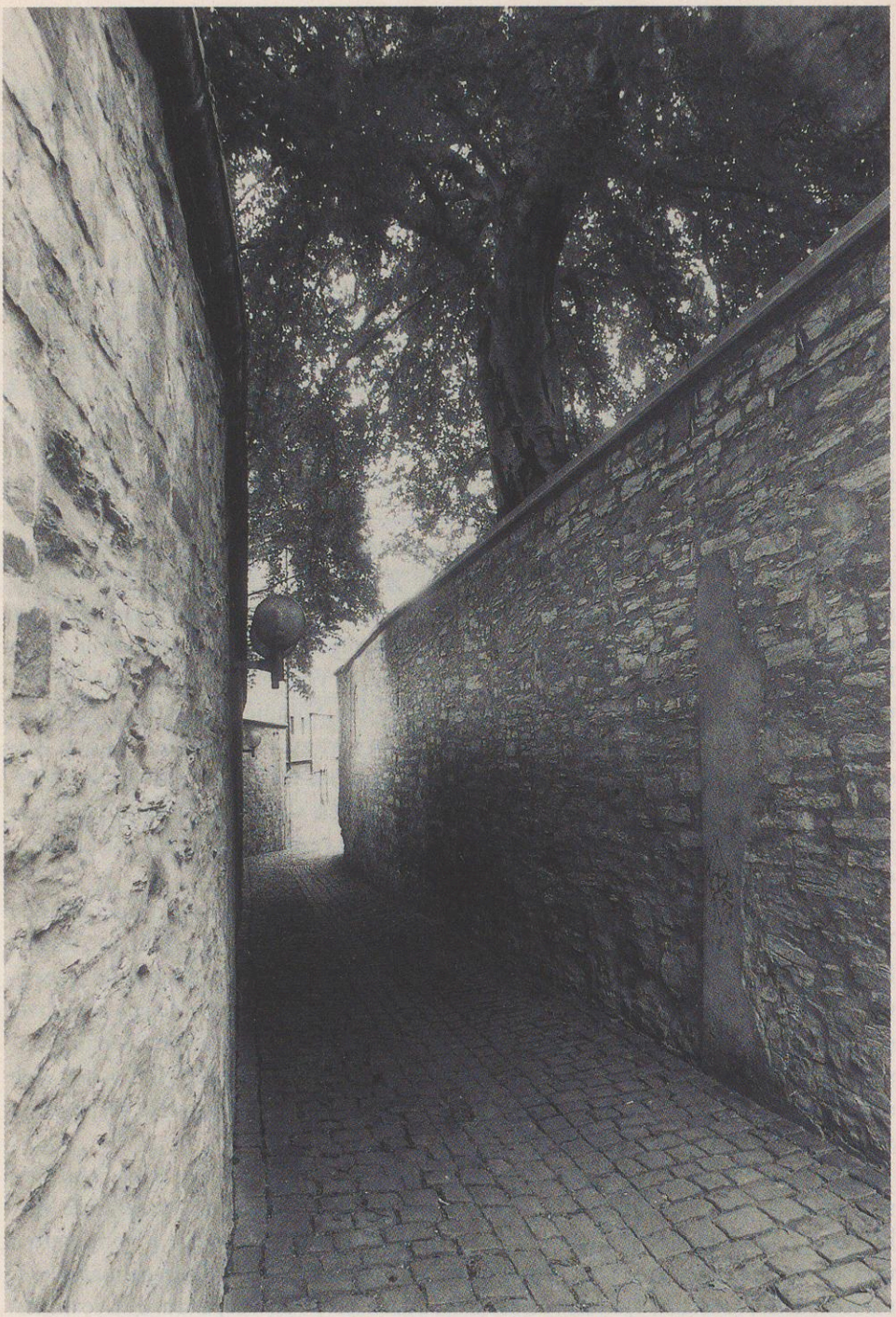


Abb. 1: Die Dompropsteigasse in Paderborn

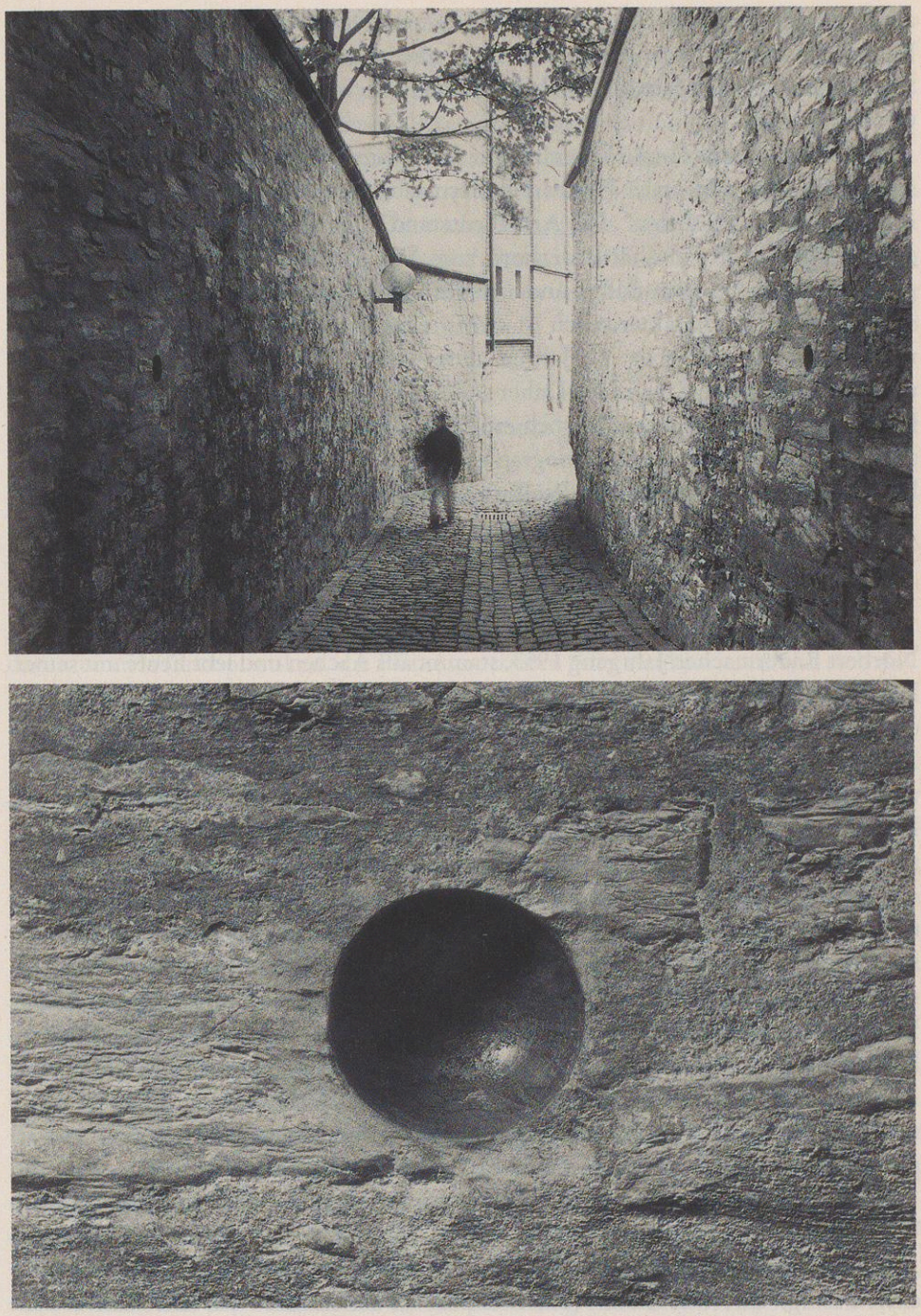


Abb. 2: Norbert Radermacher, Zwischenraum. Zwei Mauerschalen, Dompropsteigasse Paderborn 1998; unten: Detail

am Ende der Gasse das Schild mit dem Namen „Dompropsteigasse". Die meisten Fußgänger werden ihren Weg fortsetzen, aber beim nächsten Mal vielleicht die Schalen erneut bemerken, und sich dann möglicherweise fragen, was es mit diesem Ort auf sich hat.

Dieses kleine skulpturale Epigramm in den Mauerwänden der Dompropsteigasse stammt von dem Künstler Norbert Radermacher und trägt den Titel „Zwischenraum. Zwei Mauerschalen". Die Arbeit entstand 1998 im Rahmen eines Projekts an der Theologischen Fakultät Paderborn zum Dialog zwischen Theologie und Gegenwartskunst. So unauffällig und ortsbezogen diese kleine Akzentsetzung erscheinen mag, so charakteristisch ist sie für eine zentrale Werkgruppe von Radermacher, die er seit etwa 20 Jahren unter dem Titel „Stücke für Städte" in unregelmäßiger Folge realisiert. Daher sollte ein Hinweis auf diese „Stücke" den im folgenden unternommenen Versuch eröffnen, diesen Künstler und sein Werk vorzustellen. Nach einer kurzen biographischen Notiz folgen einige Werkbeschreibungen, die seine künstlerische Position umreißen.

Der Künstler Norbert Radermacher

Norbert Radermacher, Jahrgang 1953, stammt aus Aachen und lebt heute mit seiner Familie in Berlin. In den 70er Jahren hat er an der Kunstakademie Düsseldorf studiert. Ein Stipendium ermöglicht ihm 1980 einen Aufenthalt in Paris, wo er eine Auseinandersetzung mit öffentlichen Räumen beginnt, die er seither fortschreibt und inzwischen als eine eigenständige künstlerische Position im Spektrum der Bildhauerei in Deutschland formuliert: An unscheinbaren Stellen der Stadtlandschaft nimmt er minimale Veränderungen vor, die Impulse zu einer neuen Wahrnehmung ihrer städtischen Umgebung auslösen können. Seit Jahren setzt er in Städten des In- und Auslandes mit seinen „Stücken für Städte" gezielt solche Akzente in öffentlichen Räumen, von denen seine Arbeiten zur „documenta 8" in Kassel sowie jene in Düsseldorf und Bremen wohl die bekanntesten sind[1]. Neben seiner Lehrtätigkeit, die Radermacher seit 1992 als Professor für Bildhauerei an der Kunsthochschule an der Universität/Gesamthochschule Kassel wahrnimmt, ist er mit Ausstellungen und Projekten in der deutschen Kunstszene präsent; Preise, Auszeichnungen und Auftragsarbeiten räumen ihm in der zeitgenössischen Kunst keine populäre, wohl aber eine renommierte, unverwechselbare Position ein.

Neben den angesprochenen Interventionen der „Stücke für Städte" umfaßt sein Werk auch raumgreifende Arbeiten, die an subtiler Sorgfalt hinter den kleinen „Stücken" nicht zurückstehen: Der „Pendelturm" von 18 Metern Höhe in München-Pasing, eine markante Außenskulptur „Fahnenmast" vor der Universität Freiburg oder die Kirche St. Thomas von Aquin im sogenannten „Katholischen Zentrum" in Berlin, deren künstlerische Außen- und Innengestaltung Radermacher

in Kooperation mit dem Architektenteam Thomas Höger und Sarah Hare verantwortet. Wahrhaft „raumgreifend" sind auch seine vielteiligen veränderbaren Skulpturen wie die Serie „Hocker" in der neuen Münchener Messe oder die „Stäbe", die auf variable Weise an verschiedenen Orten präsentiert werden.

Neben den bildhauerischen Arbeiten ist außerdem auf die Zeichnungen von Radermacher hinzuweisen. Diese sehr sparsam gehaltenen Liniensetzungen und einfachen Formen werden teils mit Tinte ausgeführt, teils aquarelliert oder auch als Schnitte in Papier oder Bäckerseide gesetzt[2]. Seine verschiedenen Werkgruppen differieren in Material und Form, aber sie alle lassen die „Handschrift" des Künstlers, einige charakteristische Merkmale erkennen.

„Stücke für Städte"

Die kleine Wandplastik „Zwischenraum – Zwei Mauerschalen" in Paderborn gehört zu der erwähnten Werkgruppe Radermachers mit dem Titel „Stücke für Städte". Diese Arbeiten befinden sich im öffentlichen Raum verschiedener Städte, heben sich aber auf signifikante Weise von der gewohnten bildenden Kunst im öffentlichen Raum ab. Alle Städte bestücken ihre öffentlichen Räume mit Kunst – darunter viele Großplastiken, die Plätze zentrieren oder strukturieren und sich dabei des Vokabulars der Macht, der Störung oder der Selbstaffirmation bedienen. „Kunst-am-Bau-Programme" reservieren bei öffentlichen Bauten einen bestimmten Prozentsatz der Mittel für Kunst, aber ein Großteil der mit den verschiedenen Phasen der Entwicklung der Stadtarchitektur entstandenen Werke stellt sich alsbald als problematisch heraus[3].

Demgegenüber positioniert Radermacher seine Kunst nicht in den Zentren der urbanen Räume, sondern siedelt sie an deren Peripherie an. Er meidet die Plätze vor Domen, vor Rat- und Stadthäusern ebenso wie die Konsummeilen. Seine Kunst artikuliert sich nicht als affirmative Bestätigung städtischer Gegebenheiten, auch nicht als lautstarker Protest, sondern sie findet sich an der Peripherie oder an den Wegen dorthin. In Paderborn machen seine Mauerschalen den „Zwischenraum" der unscheinbaren Dompropsteigasse sichtbar; in München oder Düsseldorf finden sich seine Arbeiten auf normalen Gehwegen und Bürgersteigen, in Berlin, Düsseldorf und Bremen entdeckt man sie an Brücken oder Unterführungen. „Im Zentrum leben und den Rand suchen. An die Grenze gehen zwischen Innen und Außen"[4], notiert Radermacher sich bereits 1980 bei seinem Aufenthalt in Paris.

Dieser Verzicht auf die „vordersten Plätze" ist für seine Kunst konstitutiv, denn sie will nicht Teil der öffentlichen Selbstdarstellung einer Stadt sein, sondern zielt darauf ab, im Abseits erst entdeckt zu werden. Entdeckung, Verwunderung, ein erstes Befremden über diese „Stücke" gehören zu ihrer Eigenart, und gerade diese

Wahrnehmung kommt bei öffentlicher Kunst nicht auf, wenn sie ornamental oder narrativ nur bestätigt, was ohnehin der Fall ist. Radermacher ist sich dieser Welt nicht sicher, er möchte das Erscheinungsbild von Wirklichkeit nicht einfach bestätigen; den kakophonen optischen Lärm in den Städten kann und will er nicht übertönen, aber auf Nebenwegen, in Seitenstraßen, an den blinden Flecken der Städte läßt er sich von bestimmten Situationen herausfordern, einen Akzent zu setzen. Im Ganzen der Stadtlandschaften sind seine Interventionen daher nicht viel mehr als visuelle Randbemerkungen, optische Marginalien zur Stadt, aber sie können deren geschlossenen Horizont aufreißen, und vielleicht lassen sie gar ein neues Bild entstehen.

In diesen marginalen Bereichen nimmt Radermacher seine Eingriffe so beiläufig und zurückhaltend vor, daß sie auch übersehen werden können. Aber einmal entdeckt, erzeugen sie in ihrer Fremdheit soviel Irritation, daß die Alltagsgewißheit schwindet und der Eindruck entsteht: „Hier stimmt etwas nicht! Gehört das hierher?" Während öffentliche Kunst häufig die Städte bebildert oder ihre Geschichte illustriert, verweigern Radermachers Interventionen jede Plausibilisierung; die „Stücke für Städte" sind keine Funktionsträger, kein Ornament, sondern zunächst nur unerwartete, befremdliche Störungen; in ihrer Unauffälligkeit werden sie sogar oft übersehen. Aber das Beiläufige kann unerwartet in den Blick treten und bricht dann unmerklich die Wahrnehmungsroutinen auf: „Stimmt das hier eigentlich?"

Die „Stücke" selbst sind häufig vertraute Gegenstände des Alltags, die Radermacher in einen neuen Kontext stellt, wo sie Fremdheit und Irritation erzeugen: Die Selbstverständlichkeit des Gewohnten ist plötzlich nicht mehr fraglos gegeben. Welchen Sinn hat etwa ein Metallreif in einem Brückengeländer (Landwehrkanal Berlin)? Was sollen elegante Gefäße auf einem Parkhaus oder an einer städtischen Ausfallstraße (Kassel, Berlin)? Solche „Stücke" sind nicht schnell integrierbar, sondern bleiben widerständig und erzeugen darin gelegentlich auch einen Anflug von Komik: Warum steht in einem Fahrradständer ein ausgewachsenes Pferd (München), warum hängen Rettungsringe von einem Schiff über einer Stadtautobahn (Ludwigshafen)? All das ist nicht schrill oder grell, aber weil die Stücke offenkundig „deplaziert" sind, erzeugen sie Befremdung, mobilisieren die Vorstellungskraft und beleben die Phantasie. Diese Gegenstände selbst sind sehr sorgfältig, mit handwerklichem Können und aus authentischen Materialien gefertigt. Die Schale im Straßenpflaster vor dem Bremer Weserburg-Museum besteht aus purem Gold, ein Guckloch in der Museumswand ist höchst professionell gemauert, und viele andere dieser Arbeiten belegen hohe Sorgfalt im Detail. Diese Qualität verstärkt den Eindruck des Authentischen, und daher erscheinen die „Stücke", wenn sie entdeckt werden, als rätselhaft, aber nicht als beliebig.

Wenn unbefragte Plausibilität aufgestört und die niederschwellige Wahrnehmung zu bewußter Aufmerksamkeit hochgefahren wird, setzt die Wirkung dieser

Interventionen ein. Mit den wachgerufenen Fragen kann eine beiläufige, übersehene Stelle sich für den Betrachter in einen (wieder) erkennbaren Ort verwandeln. Das Mißverhältnis, die Unstimmigkeit dieser (Fremd-) Körper stimuliert Aufmerksamkeit: Vielleicht fällt die Häßlichkeit einer Unterführung durch ein Ornament ins Auge, oder Uhren ohne Ziffern im Straßenbelag lassen aufmerken und stimulieren zu Gedanken über die Zeit. Die „Stücke" sind also keine diskursiven Hinweise auf den Ort, sondern sie können in ihrer Eigenbedeutung das Gewohnte, scheinbar Bekannte unterbrechen und Impulse auslösen, so daß ganz unerwartet ein Unbemerktes in den Blick tritt und vielleicht sogar ein neues Bild entsteht.

Widerhaken für die Wahrnehmung

Manche Beschreibungen der Kunst von Radermacher greifen gern auf das Bild des Flaneurs zurück: Das absichtslose Schlendern durch Stadtlandschaften sei jener Grad von Bewußtheit, welcher Radermacher seine Orte und die Passanten seine „Stücke" entdecken lasse. In der Tat unterläuft Radermacher unmerklich die Plausibilität des öffentlichen Bildes von Wirklichkeit. Das gewohnte Straßenbild, verbindliche Verhaltensschemata der Verkehrsteilnehmer, der nach festen Regeln ablaufende Verkehrsstrom – diese Beständigkeit der wahrgenommenen städtischen Umgebung wird in ihrer Oberflächensemantik durch seine kleinen Unterbrechungen gestört.

Ähnlich hat Robert Musil in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften" die Ironie als literarisches Stilmittel gegen den sogenannten Realitätssinn eingesetzt, der die Beständigkeit und Verbindlichkeit seiner Wirklichkeitswahrnehmung naiv voraussetzt. Wiederholt machen seine Romanhelden die Entdeckung, daß die vermeinte Wirklichkeit nur Konvention, nur Gewohnheit war:

„(Ulrich) blickte umher, seine Umgebung betrachtend. Alle diese Olinien, Kreuzlinien, Geraden, Schwünge und Geflechte ... waren weder Natur noch innere Notwendigkeit ... Der Strom und Herzschlag, der beständig durch alle Dinge unserer Umgebung fließt, hatte einen Augenblick ausgesetzt. Ich bin nur zufällig, feixte die Notwendigkeit ... ein Firnis war abgefallen, eine Suggestion hatte sich gelöst, ein Zug von Gewohnheit, Erwartung und Spannung war abgerissen, ein fließendes, geheimes Gleichgewicht zwischen Gefühl und Welt war eine Sekunde lang beunruhigt worden." [5]

Diese von Musil immer wieder ins Spiel gebrachte Doppelbödigkeit der Erfahrung zielt auf die Fragwürdigkeit der Wirklichkeit. Ähnlich widersprechen auch Radermachers Arbeiten dem angewöhnten Realitätsempfinden; seine paradoxen Zuordnungen oder gezielten Unstimmigkeiten setzen Widerhaken ins Gewohnte und erzeugen feine Risse in der Selbstverständlichkeit der Welt.

Wenn seine Interventionen neue Aufmerksamkeit auslösen, kann Übersehenes sichtbar werden, Belangloses Interesse wecken. Die Bretterwand am Gehsteig etwa

hat zunächst nur ein Loch – plötzlich entdeckt man das Profil einer Weltkarte und blickt „auf die ganze Welt". Ein Pendel bewegt sich in unveränderter Konstanz über einer in den Fußboden eingelassenen Windrose, doch plötzlich wird die Drehbewegung der Erde sichtbar, oder die streng geregelte Welt des Verkehrs wird durch die Assoziation des Spiels unterbrochen, weil sich einige Betonpfähle in Schachfiguren verwandelt haben. Dieses künstlerische Außerkraftsetzen von Wirklichkeit zielt bei Radermacher nicht auf Konfrontation, es soll auch nicht ein Wirklichkeitsbild methodisch destruieren, wohl aber die normative Kraft des Faktischen in Frage stellen. Weil seine Interventionen die Wahrnehmungsroutinen verunsichern, verliert das Gewohnte seine Selbstverständlichkeit. In den beständigen Ausgleich von Erwartung und Bestätigung werden kleine Störungen eingebaut, das Gewohnte bricht ab und verliert seine Notwendigkeit.

Machen diese leisen Störungen nun schon den ästhetischen Sinn der „Stücke für Städte" aus? Haben Radermachers Schalen, Vasen, Pendel, Ringe, Senkbleie oder Stäbe, die er in die Stadtlandschaften verpflanzt, jenseits ihrer eigenen Bedeutung eine weitere Bewandtnis? Der Kunsthistoriker und Ausstellungsmacher Peter Friese vom Weserburg-Museum Bremen hält solchen Fragen nach Sinn und Bedeutung die Warnung „Überinterpretiert!" entgegen, um dann aber selbst das breite Spektrum möglicher Assoziationen aufzuzeigen, die zum Beispiel eine in das Straßenpflaster eingelassene goldene Schale wachrufen kann: Sie reicht von einem bei der Eucharistiefeier verwendeten Kelch über das Sonnensymbol bis hin zum heiligen Gral. Der Betrachter wird auf solche Assoziationen nicht festgelegt, aber um das Gewohnte zu irritieren, müssen sich die „Stücke" als etwas Unterschiedenes zur Geltung bringen. Dabei weist Friese zurecht darauf hin, daß sie den Betrachter nicht auf eine Deutung verpflichten, sie wirken vielmehr wie ein „Stimulus, niemals aber (als) konkrete Sehhilfe oder Anweisung" und machen darin den Betrachter zum „Komplizen eines Künstlers", „der Grundlagen für ein anderes Sehen, anderes Denken und Empfinden zu schaffen versucht"[6]. Diese Offenheit für Deutungsassoziationen ist charakteristisch für Radermachers „Stücke für Städte"; sie wird bei seiner Arbeit „Die Stäbe" noch radikalisiert.

Gestaltwandel: „Die Stäbe"

Zwar zählt Radermacher auch seine Installationen mit dem Titel „Die Stäbe" zur Werkgruppe „Stücke für Städte", aber im Unterschied zu diesen besitzt jene aus einer Vielzahl von Holzstäben gestaltete Arbeit keine feste, dauerhafte Gestalt. Ihr Substrat bilden vielmehr hunderte, etwa 110 Zentimeter lange Stöcke mit einer knaufartigen Verdickung am Anfang (es handelt sich um Jahrestriebe spanischer Kastanien), die von ihm an verschiedenen Orten in unterschiedlicher Weise

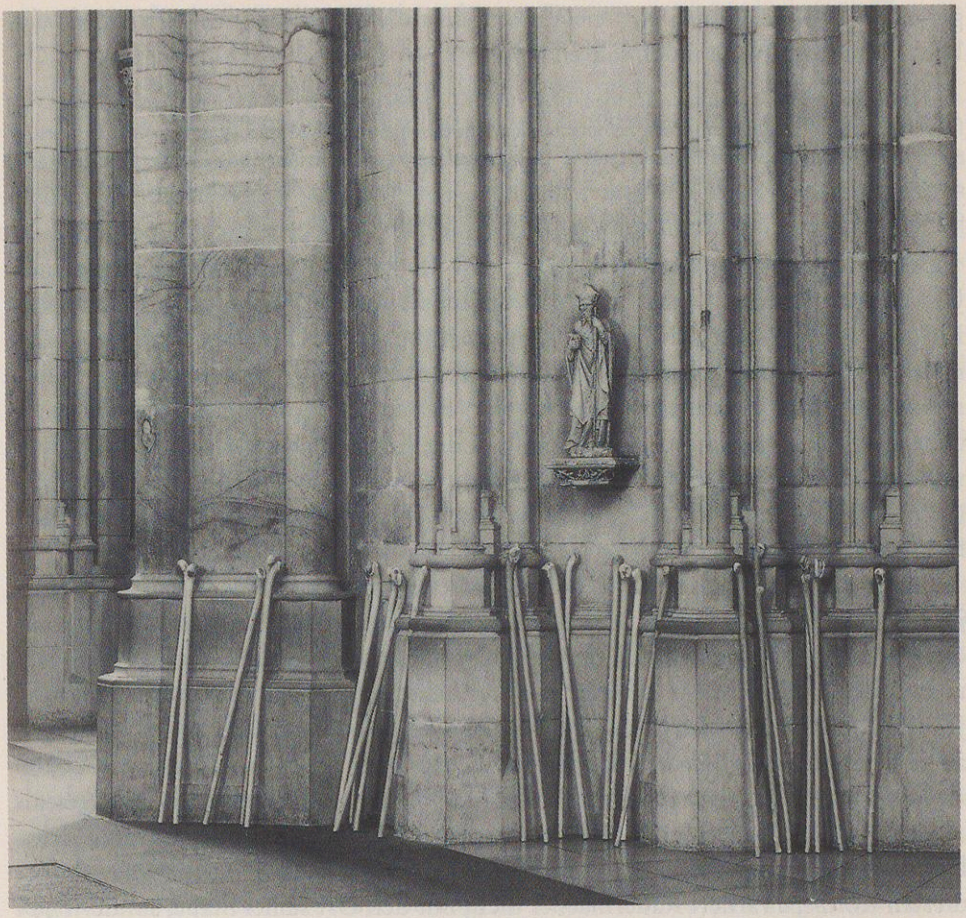


Abb. 3: Norbert Radermacher, *Die Stäbe,* Münster, Überwasserkirche 1993

ausgelegt wurden. Erstmals setzt Radermacher sie als Beitrag eines Projekts zum Thema „Der ideale Ort" 1992 in Den Haag ein[7]. Die Stäbe liegen im Museum wie eine doppelte Gitterstruktur raumfüllend auf dem Boden; der Besucher muß durch die freien Felder steigen und dabei jeweils die geeignete Stelle suchen, wo er seinen Fuß aufsetzen kann. Allerdings darf er dann einen Stab mitnehmen und wird so, anstelle einer Antwort auf die Frage nach dem „idealen Ort", selbst auf den Weg geschickt.

1994 bilden die Stäbe den Beitrag Radermachers zu einem Ausstellungsprojekt mit dem Namen „Gegenbilder" in Münster, das dem Dialog von Gegenwartskunst und Kirche gewidmet ist. Im Rahmen dieser Aktion stellt Radermacher die Stäbe in drei verschiedene Kirchen; in der Überwasserkirche gruppiert er sie an den Pfeilern, als seien sie beiläufig dort abgestellt (vgl. Abb. 3). Viele Besucher assoziieren: „Pil-

gerstäbe!"; andere fühlen sich ermuntert, sie als Wanderstock zu verwenden, wie Eva Schmidt im Begleitbuch schreibt:

„Die Stäbe fordern auf und zwar jeden: den Ausstellungsbesucher, den Touristen, den Gläubigen. Sie fordern auf, sich für die Benutzung zu entscheiden, mit ihnen ein Stück Weges zu gehen, eine Erfahrung zu machen und diese mit anderen zu teilen ... Radermachers Arbeit ist überindividuell, ohne persönliche Handschrift, löst sich in Handlung auf, wenn der Kirchenbesucher das Angebot annimmt. Und indem er das Angebot annimmt, realisiert er eine symbolische Handlung."[8]

Die Offenheit dieser Arbeit bedingt, daß ihr Erscheinungsbild vom jeweiligen Umraum mitbestimmt wird, wie ein Ortswechsel von der Kirche ins Museum zeigt. Ein Jahr später werden die Stäbe im Sprengelmuseum Hannover präsentiert, also nicht in einem Sakralraum, sondern in einem Raum für Kunst. Radermacher legt seine Stäbe hier zu einem grobmaschigen Netz, das die Bodenfläche des Museums bedeckt[9]. Die Assoziation „Pilgerstab", in der Kirche nahezu unvermeidlich, löst sich hier von den Stäben ab und erhält sich nur noch als Erinnerung. Die Stäbe reagieren auf den neuen Ort; der andere Kontext legt nun den Assoziationsrahmen fest: „Kunst".

Die Besonderheit dieses Konzepts reicht weiter als zum bloßen Ortswechsel, den jede Wanderausstellung vollzieht, denn dabei wird dasselbe Werk nur auf einen anderen Ort abgestimmt. Auch in der Gegenwartskunst wird dieses Thema behandelt, zum Beispiel von dem Amerikaner Michael Asher, der bei der im Abstand von zehn Jahren stattfindenden Ausstellung „Skulptur" in Münster einen alten Wohnwagen an verschiedenen Stellen der Stadt für die Dauer einer Woche abstellt, um ihn dann an einem anderen Ort zu plazieren. Zehn Jahre später macht der Wohnanhänger, als er an denselben Stellen geparkt wurde, bereits Veränderungen im Stadtraum sichtbar, nach 20 Jahren sind einige der Standorte nicht mehr vorhanden[10]. Gegenüber diesem Konzept variiert Radermacher nicht nur den Ort seiner Stäbe, sondern gibt ihnen auch eine jeweils andere, ortsbezogene Gestalt: In der Kirche werden sie in Bündeln an die Pfeiler gelehnt, im Museum dagegen in einer bestimmten Struktur auf den Boden gelegt. Radermacher hält ihre Gestalt so offen, daß sie sich mit kontextbestimmten Aspekten aufladen können. Diese Offenheit wird noch verstärkt durch die Auflösung der Gestalt: Den Besuchern ist am Ende der Ausstellung erlaubt, einen Stab mitzunehmen, der dann als „Gedächtnisstütze" die Wahrnehmung in der Erinnerung bewahrt.

„Der andere Raum": Die Kirche St. Thomas von Aquin

In Berlin, unmittelbar neben dem Dorotheenstädter Friedhof, ist zwischen der Hannoverschen Straße und der Chausseestraße in den 90er Jahren ein sogenanntes „Katholisches Zentrum" entstanden, zu dem die Katholische Akademie, ein Tagungszentrum mit Hotel, das Kommissariat der deutschen Bischöfe und andere In-

stitutionen der katholischen Kirche gehören. Das junge Architektenteam Thomas Höger und Sarah Hare (Berlin) hat hier einen Gebäudekomplex geschaffen, der nach außen Modernität und Zweckmäßigkeit ausstrahlt, den Besucher im Innenbereich der Anlage aber mit abwechslungsreichen Baukörpern und unerwarteten Binnenhöfen überrascht[11]. Noch vor der Fertigstellung der inzwischen preisgekrönten Bebauung[12] fiel die Entscheidung, zwischen Akademie und Tagungszentrum einen Kirchenraum einzufügen. Radermacher, der später gemeinsam mit den Architekten die Kapelle im Haus des Kommissariats der deutschen Bischöfe entworfen und gestaltet hat[13], wurde dieses Gemeinschaftsprojekt angetragen. In Kooperation zwischen den Architekten und dem Künstler ist die Kirche St. Thomas von Aquin entstanden; im Dezember 1999 wurde sie konsekriert (vgl. Abb. 4). Sie hat sich schnell als geistlicher Mittelpunkt des gesamten Zentrums und seiner verschiedenen Aktivitäten etablieren können[14].

Der Kirchenraum erhebt sich auf rechteckigem Grundriß, ist an den Verbindungsgang zwischen Akademie und Tagungszentrum angebaut und wird durch ihn leicht verdeckt, bleibt aber zugleich von deutlicher Eigenständigkeit. Von den vielfach größeren anderen Baukörpern des Areals hebt sich die kleine Kirche schon durch ihre Gestaltung als etwas Eigenes ab; wie eine Kostbarkeit ist sie zwischen die anderen Bauten eingefügt. Sie verzichtet auf Kirchenmerkmale wie Turm oder Kreuz und unterscheidet sich doch – darin authentisch im Vokabular Radermachers formuliert – als etwas Besonderes. Die Mauern sind außen und innen aus länglichen, flachen Granitsteinen von rauher Oberfläche aufgeschichtet, in die unregelmäßig, aber nach oben zunehmend mehr Glassteine von den gleichen Maßen eingefügt sind, so daß die Wand nach oben immer transparenter wird. Die Außenwände schließen oben als Kubus ab; ihr Überstand hält das Dach unsichtbar. Der Lichtfluß von außen nach innen erzeugt im Innern eine helle, weiche Raumatmosphäre; außen verwandelt sich das Kirchengebäude in einen geheimnishaften Lichtkörper, wenn im Dunkeln das Licht durch die Glassteine dringt.

Durch drei schmale, hohe Türen öffnet sich der Innenraum. Es entsteht unmittelbar der Eindruck, einen anderen Bereich zu betreten. Die Klarheit des Raums, die Stimmigkeit seiner Proportionen, die Führung des von oben einfließenden Lichts und der Verzicht auf alles überflüssige Beiwerk schaffen eine würdevolle Atmosphäre, die schon aus sich selbst sakral anmutet. Die Wände bleiben ohne Schmuck und ohne Fenster. Sie wirken in der Fläche nicht wie steinerne Mauern, sondern fast wie abstrakte Malerei; sie fassen den sakralen Bereich ein, ohne ihn hermetisch von der Welt abzuschließen. Die Decke und das Dach werden nicht von den Mauerwänden, sondern von vier in die Ecken gerückten schlanken Betonstützen getragen. Die Decke ist so bemessen, daß sie nicht an die Wände anschließt, sondern durch einen Abstand Licht von oben in den Raum einfallen läßt.

Als Mittelpunkt erscheint eindeutig der Altar; vier Stapel von Steinplatten, in Kreuzform etwas auseinandergerückt, tragen die Mensa. Hinter ihm leuchtet in

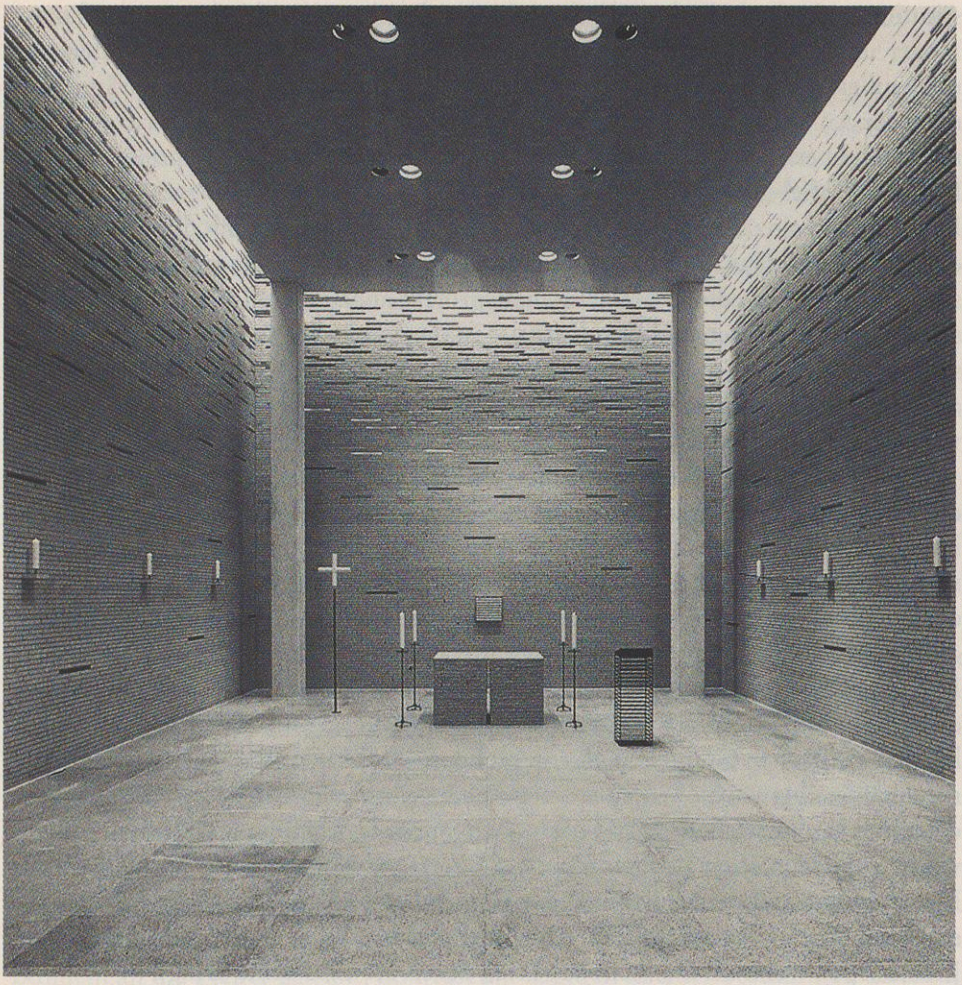


Abb. 4: Norbert Radermacher, Thomas Höger u. Sarah Hare, *Kirche St. Thomas von Aquin*, Katholische Akademie u. Tagungszentrum in Berlin.

Augenhöhe mattgolden der in die Wand eingelassene Tabernakel, dessen Front die Fugenstruktur der Wände aufnimmt. Ein aus Elfenbein gefertigtes Kreuz ragt in den Raum auf. Alles in dieser Kirche wirkt notwendig und doch „leicht". Keine Unbeweglichkeit durch schwer vermauerte Teile, keine Ablenkung durch Ornamente, sondern die Konzentration auf das Wesentliche bestimmt ihre Ausstrahlung.

Verglichen mit anderen neuen Sakralbauten erscheint die Kirche St. Thomas von Aquin recht unspektakulär. Aber kraft des Verzichts auf alles Sekundäre wirkt ihre geistliche Bestimmung nicht inszeniert, diese vermittelt sich vielmehr als authenti-

scher Ausdruck des Anspruchs, ein Raum der gottesdienstlichen Feier, der Ort der Anrufung Gottes zu sein. Das Verhältnis von sakral und profan, in früheren Epochen des Kirchbaus als ein ausschließender Gegensatz verstanden, sollte in den „Mehrzweckhallen" der Nachkonzilszeit überwunden werden; diese Differenz wird hier nicht nivelliert, sondern als unaufhebbarer Unterschied anerkannt. Diese Kirche will allerdings auch nicht primär Versammlungsraum der Gemeinde sein, was im neueren Kirchenbau betont wird, sondern der besondere Ort, an dem die Gläubigen Gott anrufen und sein Handeln als heilige Gegenwart erfahren. „Die Fragen nach dem Heiligen, nach dem anderen Raum" sind nach Radermacher der Maßstab für die konzeptionellen Entscheidungen bei der Planung gewesen. Fast provokativ streicht er in einer Stellungnahme diesen Anspruch heraus: „Wir haben die Kirche als Haus Gottes gebaut und wünschen, daß sie Gottes Haus werden kann." [15]

Durch die Risse der Faktizität: Ahnungen einer anderen Wirklichkeit

Die Arbeiten von Radermacher – das zeigt bereits dieser kurze Überblick – dokumentieren eine große Vielfalt künstlerischer Formen: von den kleinen „Stücken für Städte" über variable Skulpturen bis hin zum durchgestalteten Sakralraum. Läßt sich bei der formalen Vielfalt dieser Kunst ein „gemeinsamer Nenner" ausmachen?

Ein Vergleich mit der Gestalt des A. Daane aus dem Roman „Allerseelen" von Cees Noteboom ist hier aufschlußreich, denn dieser Kameramann wandert ebenfalls durch Stadtlandschaften, durchstreift Straßen und Plätze und findet anderes als nur das Faktische. Über dieses „Andere" will er einen Film drehen, über das, was von fast allen übersehen und vergessen wird. Ihm drängen sich Dinge auf wie Spuren im Schnee, Stufen, Füße auf solchen Stufen, Stille. Diese vergessenen Dinge, die anonym und überflüssig bleiben, treten manchmal schemenhaft ins Bewußtsein: „... die andere, die Welt des Alltäglichen, Unbemerkten, Anonymen, ... des Unscheinbaren, das was keiner sieht, weil es immer da ist." [16] Dieser Kameramann folgt einer Logik des Verschwindens, er kämpft gegen die Macht des Vergessens, um die Gegenwart von Dingen zu retten, die aus der Wahrnehmung und an den Grenzen der Sprache entschwinden:

> „Er konnte es nicht formulieren. Ein Schemen in einer Schaufensterscheibe, ein Fußstapfen im Schnee, für einen Moment festgehalten, eine sich bewegende Blume oder ein kleiner Zweig, gegen den jemand gepustet hat, der unsichtbar blieb, Spuren ..." [17]

Auch Radermachers leise Interventionen glauben an ein Sichtbarwerden von Dingen, die in der Anonymität und banalen Selbstverständlichkeit der Städte unsichtbar und namenlos sind. Seine Eingriffe folgen aber nicht einer Logik des Verschwindens, sondern eher einer Logik der Erwartung, des Entdeckens: Sie hoffen auf das Aufscheinen neuer, anderer Wirklichkeit. Unmerklich brechen sie geschlos-

sene Gegebenheiten auf, evozieren neue Vorstellungen, und wenn dies gelingt, erzeugen seine Eingriffe einen Vorschein von Verwandlung; es entsteht durch sie ein neues Bild: Ein in eine Friedhofsmauer gesetzter Spiegel holt den Himmel und Blattgrün in den Stein und wird unversehens zum Bild neuen Lebens; zerstückelte Teile eines Maßwerks rufen die Vorstellung eines heilen Ganzen wach, die Namen der Wochentage verweisen auf Sternbilder, werden plötzlich Andeutungen der großen Ordnung der Zeit und des Kosmos[18].

Norbert Radermachers Akzentsetzungen sind Ausdruck einer Ästhetik des Vorscheins; unverfügbar wie Spuren der Transzendenz verdichten sie sich zu Ahnungen einer Verwandlung der Welt, wenn das Erhoffte geschieht und für den Betrachter zum Bild wird[19].

ANMERKUNGEN

[1] Die detaillierteste und umfassendste Einführung in sein Werk mit Werkbiographie und Bibliographie bietet der von Volker Rattemeyer herausgegebene Katalog „Norbert Radermacher" (Wiesbaden 1994); zu den „Stücken für Städte" vgl. ebd. 66–73.

[2] Vgl. Th. Wagner, Hinzufügen u. Wegnehmen. Eine Annäherung an die Zeichnungen von Norbert Radermacher, in: Rattemeyer (A. 1) 102 f.

[3] Vgl. die Analysen von M. Schneckenburger, Aushäusig. Kunst für öffentliche Räume (Regensburg 1994).

[4] Rattemeyer (A. 1) 5.

[5] R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, hg. v. A. Frisé (Stuttgart o. J.) 128 (Kapitel 34: „Ein heißer Strahl und erkaltete Wände").

[6] N. Radermacher, Die Schale. Neues Museum Weserburg Bremen, hg. v. P. Friese (Bremen 1996) 15.

[7] „The Ideal Place", Art & Design Profile Nr. 42, 76 f.

[8] E. Schmidt, Gegenbilder für ..., in: Gegenbilder. Konzeption von E. Lüdke im Auftrag der Kath. u. Ev. Kirche Münster (Münster 1993), ohne Paginierung.

[9] N. Radermacher, Die Stäbe, hg. v. Sprengelmuseum Hannover (Hannover 1995).

[10] Vgl. W. Grasskamp, Kunst u. Stadt, in: Skulptur. Projekte in Münster 1997, hg. v. K. Bußmann u. a. (Ostfildern 1997) 7–41.

[11] Vgl. J. Tietz, Katholisches Zentrum Berlin, in: das münster 54 (2001) 155–157. Beschreibungen finden sich in den Zeitschriften Deutsches Architektenblatt, Heft 1/2000; Architecture Today, Heft 5/2000; Church Building Heft 9/2000; Architectural Review Heft 5/2001 u. in den Übersichtsbänden „Architektur in Berlin" (Berlin 1996/2000/2001).

[12] Sie wurde u. a. mit dem Royal Institute of British Architects Award 2001 ausgezeichnet.

[13] Vgl. Tietz (A. 11) 156 f.

[14] Vgl. E. Pulsfort, Moderne Kirchenarchitektur in Berlin-Mitte, in: ... unterm Himmel über Berlin. Glauben in der Stadt, hg. v. A. Herzig u. B. Sauermost (Berlin 2001) 206–211.

[15] So Radermacher in einem in der Kirche ausliegenden Statement.

[16] C. Noteboom, Allerseelen (Frankfurt 1999) 361.

[17] Ebd. 91.

[18] N. Radermacher, Der Zyklus (Amersfoort 1996).

[19] N. Radermacher, Verlorene Bilder, in: Gott u. den Menschen verpflichtet, hg. v. H.-J. Meyer u. A. Schavan (München 2000) 52–55.

Rembert Weakland OSB

Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration

Sich über die Liturgie zu beklagen ist unter Katholiken, Laien wie Klerikern, ein beliebter – und wahrscheinlich gesunder – Zeitvertreib[1]. Nur wenige stellen die Tatsache in Frage, daß die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit unterschiedlichem Erfolg umgesetzt worden sind. Es gibt ein weitverbreitetes Gefühl, daß die Liturgie verbessert werden kann und die Qualität liturgischer Praxis für das Leben der Kirche insgesamt entscheidend ist. Viele katholische Laien erkennen allerdings nicht, daß der erfreuliche Wunsch nach einer verbesserten Liturgie mancherorts eine sehr polemische und möglicherweise polarisierende Richtung genommen hat. Einige Befürworter dieser neuen Welle der Kritik beschreiben ihre Absicht gern als „Reform der Reform" oder – genauer – als eine Wiederherstellung, eine Rückkehr zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums und zu einem Neubeginn in deren Umsetzung. Ich fürchte jedoch, daß die liturgische Restauration, welche von diesen Befürwortern ins Auge gefaßt wird, sowohl die Einheit der Kirche als auch den Zusammenhalt unseres gemeinsamen Gebetes gefährdet; und einige Ideen ihres Denkens beginnen nun römische liturgische Dokumente zu durchdringen.

Restaurative Tendenzen

Jüngste Entscheidungen der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung rufen eine Neubesinnung über die restaurative Bewegung in der Liturgie hervor. Viele gegenwärtige Kontroversen zum Beispiel, welche die Übersetzung liturgischer Texte betreffen, gründen auf der Instruktion „Liturgiam authenticam", die diese Kongregation am 7. Mai 2001 veröffentlicht hat[2]. Sie ist eine eindeutige Absage an „Comme le prévoit", eine Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte, welche vom Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution am 25. Januar 1969 herausgegeben wurde[3]. Hand in Hand mit dieser Änderung ging eine Reorganisation der „Gemischten Kommissionen", die 1969 errichtet worden waren, damit in Ländern mit derselben Sprache dieselbe Übersetzung liturgischer Texte verwendet würde. Diese Reorganisation ist als Tadel – wenn nicht sogar als Ablehnung – der Arbeit der ICEL („Internationale Kommission für Englisch in der Liturgie") angesehen worden. Obwohl in den vergangenen Jahren Kritik an der Arbeit der ICEL nicht fehlte, bezog sich diese vor allem auf den Mangel eines poetischen, ge-

hobenen Sprachstils in den Übersetzungen. Nun aber verbindet sich diese Kritik mit einem Vorstoß zugunsten einer streng wörtlichen Übersetzung und mit der Sorge um Rechtgläubigkeit. Im März 2000 erschien eine neue dritte Ausgabe der „Institutio Generalis Missalis Romani" (Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch), die jene von 1969/1975 ersetzt. Hier betreffen die Kontroversen restriktivere Haltungen etwa in bezug auf den Standort des Tabernakels, die Gesten der Gläubigen, die Beteiligung von Laien bei der Kommunionausteilung, die Beschaffenheit des Altarraumes (nun immer das „Presbyterium" genannt) usw.

Das Paradigma, auf dem die Arbeit der Kongregation nun beruht, unterscheidet sich offensichtlich von jenem, welches nach dem Zweiten Vatikanum gebräuchlich war. Liturgiam authenticam legt es unmißverständlich fest:

„Diese Instruktion möchte dafür sorgen und Maßnahmen treffen, daß eine neue Zeit der Erneuerung anbricht, die mit der Eigenart und der Tradition der Teilkirchen übereinstimmt, aber auch den Glauben und die Einheit der gesamten Kirche Gottes sicherstellt" (Nr. 7).

Es heißt hier, die Kirche beginne eine zweite Phase der Erneuerung nach dem Konzil, aber es ist nicht ganz klar, was die dahinter stehende Theologie dieser zweiten „Reform" mit sich bringt.

Worum handelt es sich bei der restaurativen Bewegung, und wie beeinflußt sie die liturgische Erneuerung? Kardinal Joseph Ratzinger bietet im Gespräch mit Vittorio Messori den Schlüssel zum Verständnis der Richtung an, welche dieses Pontifikat in den vergangenen zwei Jahrzehnten gegenüber dem Konzil im allgemeinen und der liturgischen Erneuerung im besonderen eingeschlagen hat[4]. Der Kardinal lehnt die Bezeichnung „Restauration" ab, und doch scheinen seine eigenen Worte den Begriff als Kennzeichnung für diese Entwicklung zu rechtfertigen. Auf Messoris Frage, ob in der Kirche eine Restauration im Gang sei, antwortet er:

„Wenn mit ‚*Restauration*' ein Zurückgehen gemeint ist, dann ist keinerlei Restauration möglich. ... Aber wenn wir unter ‚Restauration' die Suche nach einem neuen Gleichgewicht verstehen, nach all den Übertriebenheiten einer wahllosen Öffnung zur Welt, nach den zu positiven Interpretationen einer agnostischen und atheistischen Welt; nun gut, dann wäre eine ‚Restauration', die in diesem Sinne verstanden wird (also ein neugefundenes Gleichgewicht der Orientierungen und der Werte innerhalb des katholischen Ganzen), durchaus wünschenwert, im übrigen ist sie in der Kirche bereits im Gange. In diesem Sinn kann man sagen, daß die erste Phase nach dem II. Vatikanum zu Ende ist."[5]

Ratzinger deutet an, daß die restaurative Bewegung die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht ablehnt, sondern nur die optimistische Auslegung jenes Zeitraumes, als sie umgesetzt wurden. Das Schiff Petri – nun besser beschrieben als „Ozeandampfer" – kam wegen dieser „positiven" Deutung irgendwie vom Kurs ab. Eine Restauration impliziert eine Änderung im Führen des kirchlichen Ruders, um die Kirche wieder auf den richtigen Kurs zu bringen, den das Konzil beabsichtigte.

Man sollte diese Bewegung unterscheiden von der laufenden Suche nach einer Erneuerung der Liturgie gemäß den bereits bestehenden Normen. Liturgiewissen-

schaftler, die an den ersten liturgischen Reformen nach dem Konzil beteiligt waren, erklären, daß die Erneuerung mittendrin angehalten worden sei und daß viele triftige Vorwürfe gegen den derzeitigen Stand der Dinge berechtigt seien. Die Liturgiewissenschaftler nennen zum Beispiel die mangelnde Qualität einiger Übersetzungen und fordern einen gehobeneren und poetischeren Stil. Sie suchen nach einer adäquateren Auswahl der Texte für die Leseordnung und wollen eine intensivere Debatte über die Art und Weise, in der Perikopen, insbesondere aus dem Alten Testament, ausgewählt worden sind. Der liturgische Gebrauch vieler biblischer Texte in einer übertragenen Bedeutung, die in die Zeit der Patristik zurückreicht, muß ebenfalls geklärt werden. Es gibt noch immer zahlreiche Studien darüber, wann der Friedenskuß erfolgen soll, über den überladenen Eröffnungsteil und über andere Strukturfragen. Mehr als alles andere wurde die Qualität der in der Liturgie verwendeten Musik aufs schärfste kritisiert. Diese und viele weitere Beobachtungen gelten jedoch als Verbesserungen der ersten Anordnungen aus der nachkonziliaren Zeit und sollten nicht einen völligen Kurswechsel, der die früheren Dokumente aufheben würde, zur Folge haben. Die restaurative Bewegung spricht jedoch von einem Neuanfang.

Messori widmet ein ganzes Kapitel seines Interviews mit Kardinal Ratzinger dem Thema der liturgischen Erneuerung[6]. Er erwähnt, daß nach Ansicht Ratzingers gerade die Liturgie „eines der Beispiele darstelle, die am deutlichsten den Gegensatz zwischen dem hervortreten lassen, was der echte Text des II. Vatikanums sagt, und der Weise, in der er dann verstanden und angewendet worden ist“[7]. Der Kardinal nahm sich im Jahr 2000 dieses Themas erneut an in seinem Buch „Der Geist der Liturgie“[8]. Um zu verstehen, was mit dieser „zweiten Phase“ oder der „Reform der Reform“ gemeint ist, habe ich dieses Buch und jenes von Aidan Nichols[9] zu Rate gezogen. Diese zwei Bücher haben eine besondere Bedeutung wegen des intellektuellen Scharfsinns ihrer Autoren. Andere Aufsätze über die liturgische Restauration scheinen von ihnen abzuhängen. Ich werde mich auch auf Eamon Duffys tiefsinnigen Vortrag „Tradition, Reaktion und die Liturgie“[10] beziehen. Bestimmte Abschnitte in Duffys Arbeit könnten in einigen Aspekten als Unterstützung für die Sache der Restauration erscheinen, aber Duffy selbst distanziert sich ausdrücklich von der restaurativen Bewegung als solcher und stellt fest, daß sie „zur Überspanntheit verurteilt“ sei.

Das Prinzip des organischen Wachstums

Das erste Thema oder die erste Norm, die bei den Restaurationsautoren auftaucht, ist „Kontinuität“. Gemäß dieser Sicht bewegt sich die Kirche nicht in Sprüngen, sondern durch natürliches Wachstum; wesentliche Elemente werden nicht aufgegeben, sondern gereinigt. Die Restaurierer behaupten, daß die Umset-

zung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht in Kontinuität mit der Tradition stand, die ihr voranging. Ratzinger stellt klar fest: „In dieser Geschichte gibt es keine Sprünge, es gibt keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität."[11] In seinem Buch „Der Geist der Liturgie" entwickelt er sehr ausführlich dieses Prinzip. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums „Sacrosanctum Concilium" wird als die Quelle dieser Auffassung zitiert: „Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen" (SC 23). Jene, die an der Reform nach dem Zweiten Vatikanum beteiligt waren, hätten sich selbst als Bewahrer des grundlegenden Kerns des römischen Ritus betrachtet, wenn sie auch einiges beschnitten, was im Lauf der Geschichte hinzugewachsen ist und jenen Kern verdunkelte.

Diese nachkonziliare Erneuerung wird von den Restaurierern kritisiert, weil sie sich auf „Archäologismen" stütze, die nicht organisch aus zeitlich näherliegenden vorkonziliaren Formen herausgewachsen seien. Die meisten Restaurierer haben folglich versucht, vieles aus dem Mittelalter, dem Barock und der Romantik wiederzugewinnen. Die Hauptfrage, die den Restaurierern bezüglich der Liturgiegeschichte gestellt werden muß, ist: Welche genauen Kriterien gibt es, um beurteilen zu können, welche Elemente der Vergangenheit bewahrt und im Wachstum gefördert werden sollen? Ohne solche Kriterien wird Kontinuität zu einem verschwommenen und subjektiven Prozeß. Außerdem hat es auch Phasen der Diskontinuität in der Liturgiegeschichte gegeben: von der Synagoge zur christlichen Versammlung mit dem Verlegen des Gottesdiensttages von Samstag auf Sonntag, von der Hauseucharistie zu den Konstantinischen Basiliken, von lokaler Verschiedenheit zur karolingischen Vereinheitlichung, von der Polyphonie der Renaissance zur barocken Monodie und so weiter.

Nachdem Kardinal Ratzinger sehr eindringlich befürwortet hat, daß die Kirche zur Praxis der Ostung in der Meßfeier zurückkehren müsse, räumt sogar er ein, daß dieser Wechsel derzeit einen zu starken Schock versetzen und nicht in Kontinuität mit der unmittelbaren Vergangenheit stehen würde. Zur Bestürzung seiner Anhänger begnügt er sich folglich mit der Forderung, daß der gemeinsame Blickpunkt aller das Kruzifix auf dem Altar sei[12].

Die Kirche und die Aufklärung

Die Restaurierer machen den Einfluß aufklärerischen Denkens, zum Beispiel des Rationalismus, für den Mangel an Kontinuität verantwortlich. Als Beispiele weisen sie auf jene Stellen in Sacrosanctum Concilium hin, die von Verständlichkeit sprechen:

„Das christliche Volk (soll) sie (Texte und Riten) möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern (können)" (SC 21). „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen" (SC 34).

Nichols und Duffy erklären ausführlich diese Einflüsse von der Aufklärung her. Man kann nicht leugnen, daß unsere gegenwärtige Kultur positiv wie negativ durch die Aufklärung beeinflußt ist, und nicht jeglicher Einfluß war schlecht. Was jedoch die Liturgie angeht, so trifft die Sicht von Abt Boniface Luykx zu:

„Aber diese ganze These einer Beziehung zur Aufklärung entbehrt meiner Meinung nach der Begründung. In Wahrheit ist es eher das Gegenteil ... Wenn es in der Kirche je eine Bewegung in radikalem Gegensatz zur Aufklärung gab, dann war es die Liturgische Bewegung."[13]

Die Herkunft der in Sacrosanctum Concilium zitierten Stellen hatte mit aufklärerischem Rationalismus nichts zu tun. Diese Abschnitte beruhten auf der These von Edmund Bishop, einem berühmten englischen Liturgiewissenschaftler, der um die Wende zum 20. Jahrhundert wirkte; dessen Aufsatz über die Natur des Römischen Ritus wurde damals viel diskutiert und hat das Denken nachfolgender Liturgiewissenschaftler, wie zum Beispiel Josef Andreas Jungmann, nachhaltig beeinflußt. Der Vortrag mit dem Titel „Der Geist des Römischen Ritus", erstmals 1899 erschienen, wurde später oft nachgedruckt und findet sich auch in seinen gesammelten Werken „Liturgica Historica"[14]. In jenem vielzitierten Vortrag versuchte Bishop das zu verdeutlichen, was er „den natürlichen Geist" nannte, der den Römischen Ritus „belebte und durchdrang" und was ihn von anderen Riten wie dem „Gallikanischen oder Gotischen, Griechischen oder Orientalischen" unterschied. Er schrieb: „Der Geist des ursprünglichen Römischen Ritus ist gekennzeichnet durch Einfachheit, Sachlichkeit, große Nüchternheit und Selbstbeherrschung, Ernst und Würde." Oder weiter: „Wenn ich in zwei oder drei Wörtern nur die wesentlichen Merkmale angeben müßte, die den Geist des Römischen Ritus ausmachen, dann würde ich sagen, daß jene Merkmale im Wesentlichen Nüchternheit und Klarheit sind."

Ich kann persönlich die Tatsache bestätigen, daß diese von Bishop geäußerten Gedanken ihren Weg in das Denken jener Personen fand, welche die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums verfaßten und die zu Beginn an ihrer Umsetzung beteiligt waren.

Dieses „Rationalismus"-Prinzip oder Aufklärungsdenken stellt für die Restaurierer überdies ein besonderes Problem dar, da sie behaupten, dieser Rationalismus finde sich in Sacrosanctum Concilium selbst. Sie müssen folglich dieses Konzilsdokument ablehnen, nicht bloß seine Umsetzung. Diese Ablehnung setzt sie in Widerspruch zur Definition von Restauration, wie sie Kardinal Ratzinger skizziert hat. In diesem Fall nehmen sie es hin, daß die Kirche nicht nur in der Umsetzung des Konzils, sondern schon in einem ihrer Dokumente geirrt hat.

Die Ablehnung moderner Kultur und Kunst

Die Ablehnung von allem Modernen ist eines der Merkmale der „Reform der Reform" oder der Restauration. Diese Ablehnung gründet auf der Überzeugung, daß die moderne Kultur unfähig sei, das Transzendente zu vermitteln. Moderne Architektur, Literatur und Musik betrachtet man als profan und atheistisch und als jener Elemente beraubt, die es ermöglichen, das Transzendente und Heilige zu symbolisieren. Eine solche Ablehnung zwingt dann die Restaurierer, auf dem Feld liturgischer Erneuerung nach vergangenen Ausdrucksgestalten des Transzendenten zu suchen, moderne oder zeitgenössische hingegen zu vermeiden. Niemand würde die transzendente Schönheit des Gregorianischen Gesangs, die Majestät gotischer Kathedralen und die klassische Klarheit von Meßkompositionen Mozarts und Haydns bestreiten. Aber sogar hier scheinen die Restaurierer selektiv vorzugehen. Selten sprechen sie von der religiösen Renaissancemalerei oder von den süßlichen Erbauungskompositionen französischer Romantiker. Ebenfalls vergessen wird der Einfluß der Aufklärung auf Komponisten wie zum Beispiel Mozart. Die Hauptthese setzt jedoch als gegeben voraus, daß die moderne Kunst wegen ihrer wesentlich profanen Natur ungeeignet dafür sei, transzendente liturgische Symbole zu verkörpern.

Ich selbst vertrete einen positiveren Standpunkt und behaupte, daß die Moderne tatsächlich die Kraft des Transzendenten vermitteln kann. Es gibt Beispiele auf jedem Gebiet, um das zu beweisen. Das Problem liegt nicht in den verwendeten Materialien, sondern in der Entfremdung der Künstler von der Kirche. Christopher Wolfe weist genau auf das Problem hin:

> „Es ist meine Überzeugung, daß die christliche Gemeinschaft – trotz ihrer oft lobenswerten Anstrengungen, die traditionelle Moral und das soziale Gefüge aufrechtzuerhalten – ihren Dienst an der Kultur aufgegeben hat." [15]

Was er für noch wichtiger hält, so fügt er hinzu, ist der Umstand, daß die Kirche „häufig eher Ideologie als Kreativität gewählt hat, wenn es darum ging, an die Herausforderungen der Gegenwart heranzugehen". Er zählt auch viele zeitgenössische Autoren, Künstler und Musiker auf, die sehr wohl zu zeigen vermochten, wie das Transzendente in modernen religiösen Werken vermittelt werden könne. Im Bereich der Musik nennt er zum Beispiel Komponisten wie Arvo Pärt, John Tavener und Henryk Gorecki. Man könnte noch viele weitere hinzufügen.

Diese überzeugte und kompromißlos negative Einschätzung unserer Kultur seitens der Restaurierer wird von vielen außerhalb des Bereichs der Liturgie geteilt und ist heute zu einem der deutlichsten Kennzeichen einer derzeitigen Spannung unter den Katholiken geworden. Dieser Unterschied in der Beurteilung moderner Kultur beeinflußt sicher die Liturgiereform.

Die Gläubigen: Das Wesen der Versammlung

Bei der Umsetzung von Sacrosanctum Concilium wurde besonderes Augenmerk auf das Wesen der feiernden Gemeinde gelegt:

„Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe – wobei bestehen bleibt, daß die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat – und für die Spendung der Sakramente" (SC 27).

Bei verschiedenen Gelegenheiten hat Papst Johannes Paul II. diese Thematik entfaltet, daß nämlich die Liturgiekonstitution die Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium" vorweggenommen habe; er sehe einen engen Zusammenhang zwischen beiden[16].

Einer der auffälligsten Aspekte der Restauration ist das völlige Fehlen jeglicher theologischen Erörterung über die Rolle der Gemeinde. Kardinal Ratzinger geht überhaupt nicht auf sie ein, nicht einmal wenn er die Schriften von Romano Guardini zitiert, die so deutlich vom Wesen der versammelten Gemeinde handeln. Auch Nichols unterläßt jede Bemerkung über die theologische Bedeutung der Gemeinde. Da dieser Aspekt der liturgischen Erneuerung der modernen Kultur widerspricht, würde man erwarten, daß er von den Restaurierern begierig angenommen werde.

Dieses Fehlen des Gemeindeaspekts ist vielleicht der Sorge zuzuschreiben, die Betonung der Rolle der Gemeinde rühre von der Aufklärung her, mit ihrer Hervorhebung der Vernunft, der Person als Subjekt und des demokratischen Prinzips des souveränen Willens des Volkes. Außerdem verharren die Restaurierer auf dem Standpunkt, daß die Ursprünge der Liturgischen Bewegung im Deutschland der 30er Jahre zu finden seien und schwächen dabei die Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit in anderen Ländern ab, wie zum Beispiel in Belgien, England, Frankreich oder den Vereinigten Staaten. Vielleicht sehen sie in der Liturgischen Bewegung und ihrer Betonung der herausragenden Rolle der Laien einen Hinweis auf die „Volksideologie" des Dritten Reiches. (James Carroll, der manches aus diesen Quellen der Restaurierer entlehnt, stellt in „Constantine's Sword" ausdrücklich diese Verbindung her und geht sogar – in einer äußerst bizarren Weise – so weit, diese nationalsozialistische „Volksideologie" mit den amerikanischen „folk masses"[17] nach dem Zweiten Vatikanum in Verbindung zu bringen.)

Was auch immer der Grund dafür ist, daß es keine klare liturgische Volk-Gottes-Theologie gibt: Die Restaurierer sind allergisch gegen diese Theologie. Sie betonen uneingeschränkt die hierarchische Natur der Liturgie als Spiegelbild der hierarchischen Natur der Kirche selbst; die Rolle des Volkes in der Liturgie wird jedoch auf den Status vor dem Zweiten Vatikanum zurückgestuft. Diese Art, die Rolle des versammelten Gottesvolkes zu vernachlässigen, greift ebenso auf die Architektur über.

Die „Allgemeine Einführung in das Meßbuch" von 2000 versucht zurecht, diese beiden Aspekte, hierarchisch und gemeinschaftlich, zu verbinden:

„Das Volk Gottes, das sich zur Meßfeier versammelt, hat eine gemeinschaftliche und hierarchische Ordnung ... Der Kirchenraum soll so gestaltet sein, daß er den Aufbau der versammelten Gemeinde gleichsam widerspiegelt" (Nr. 294).

Nachdem die Rolle des zelebrierenden Priesters angesprochen worden ist, fügt das Dokument hinzu:

„Wenn auch der Kirchenraum die hierarchische Gliederung der Gemeinde und die Verschiedenheit der Dienste andeuten soll, muß er doch ein geschlossenes Ganzes bilden, damit die Einheit des ganzen heiligen Volkes deutlich zum Ausdruck kommt" (Nr. 294).

Da eine Theologie der Gemeinde fehlt, entsteht der Eindruck, daß die Restaurierer den Bereich der Liturgie an eine der schlechtesten Seiten der modernen Kultur einfach anpassen, nämlich an ihren tief verwurzelten Individualismus.

Die Sorge um die wahre Lehre

Die liturgische Restauration ist auch vom Gefühl getragen, es gebe einen Bedarf, gewisse Tendenzen in Richtung einer Irrlehre zu korrigieren, die sich, so wird behauptet, seit dem Konzil durch neue liturgische Praktiken in die Kirche eingeschlichen habe. Die Sorge über diese Irrtümer ist eine der treibenden Kräfte dieser Reform. Da es eine enge Beziehung zwischen Gebet und Lehre gibt, hält man es für nötig, genau darauf zu achten, wie die nachkonziliaren Liturgiereformen zu einer falschen oder verschwommenen Lehre geführt oder diese zumindest toleriert hätten. Von all den Sorgen, die man aufzählen könnte, genügen zwei Hauptbeispiele: der schwindende Glaube an die Realpräsenz und das Verwischen der priesterlichen Identität.

Viele Restaurierer meinen, es gebe heute unter den Gläubigen einen signifikanten Schwund des Glaubens an die eucharistische Realpräsenz Christi und machen dafür die Umsetzung der liturgischen Dokumente nach dem Zweiten Vatikanum verantwortlich. Versuche, diese Befürchtungen zu zerstreuen oder zumindest zu verringern, indem man auf andere mögliche Ursachen hinweist, sind nutzlos. Es läßt sich zum Beispiel zeigen, daß die ersten Umfragen aus den Jahren 1992 und 1994 ungenau formuliert waren. Außerdem gibt es keine Statistiken über die Glaubensansichten der Gläubigen aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum, mit denen neuere Umfragen verglichen werden können.

Daß vielleicht auch andere Faktoren mitgespielt haben, wird ignoriert. Man könnte zum Beispiel mangelhafte Katechese in der Zeit nach dem Konzil anführen oder besondere Schwierigkeiten, auf die die Zeitgenossen – insbesondere Jugendli-

che – bei traditionellen Erklärungen stoßen, weil einige Wörter und Begriffe in der modernen Physik verschieden verwendet werden. Aber selbst wenn das alles akzeptiert werden sollte, wäre die „Reform der Reform" in der Liturgie in ihrer Rhetorik und Praxis noch immer stark vom Wunsch beeinflußt, die Realpräsenz und die entsprechende Verehrung der Eucharistie zu betonen. Der Aufstellungsort des Tabernakels, die Gesten der Anbetung (besonders das Knien während des gesamten eucharistischen Hochgebets) und das Wiederbeleben der Ewigen Anbetung gründen alle auf dem Wunsch, den Glauben an die Realpräsenz zu stärken.

Vom pastoralen Standpunkt aus handelt es sich vielleicht wirklich um ein echtes Problem; die inneren Gesetze der Liturgie sollten jedoch nicht aus aktuellen katechetischen Zwecken geändert werden. Man befürchtet, daß wir die Anbetung der eucharistischen Gestalten durch die Teilnahme an der Eucharistie als primäre liturgische Rolle der Gläubigen ersetzen.

Das Verwischen der Rolle des Priesters ist eine weitere Sorge. Unter den Restaurierern gibt es den Versuch, das Priestertum der Gläubigen herunterzuspielen und die Rolle des Priesters zu betonen, der in der Person Christi, des Hauptes, handle. Dieses Motiv liegt Dokumenten zugrunde, die von der Kommunionspendung durch Laien handeln und welche die umfassendere Rolle der Laien, wie sie in der Zeit nach dem Konzil üblich wurde, einschränken. Eine deutlichere Abgrenzung des Presbyteriums, das den Klerikern vorbehalten bleiben soll, gehört ebenfalls zu dieser Erneuerung. Man glaubt, daß der Rückgang an Berufungen andauern werde, falls nicht die einzigartige Rolle des Priesters betont und zwischen dieser Rolle und jener der Laien stärker unterschieden werde. (Es bleibt zu hoffen, daß wir nicht zur Praxis zurückkehren, Priester wieder auf Podeste zu erheben und sie als eine höhere Kaste zu behandeln und auf diese Weise versuchen, eine größere Zahl an Berufungen anzulocken.)

Unter weiteren besorgten Fragen, die die Restaurierer aufwerfen, findet sich die Beobachtung, daß man in der heutigen liturgischen Katechese der eschatologischen Dimension der Liturgie – ihr Bezug zur himmlischen Liturgie, welche sie widerspiegelt – nicht angemessen Raum gebe. Dieses kulturelle Phänomen ist in der heutigen Liturgie, wo der Akzent häufig nur auf die betende Gemeinde im Hier und Jetzt gelegt wird, tatsächlich unübersehbar. Aber das ist nicht so sehr eine Frage der Reform als vielmehr der Katechese.

Der Wunsch nach einer inspirierenderen und erhebenderen liturgischen Musik und nach einem besseren Verständnis für die Rolle der Schönheit in ihrem Verhältnis zum liturgischen Gebet ist eine weitere Sorge, die viele für berechtigt halten – selbst jene, die nicht Befürworter der Restauration sind. Der Wunsch, die Liturgie von Banalität und Plattheit zu befreien, ist ein allgemeines Anliegen. Hier bestehen die Unterschiede vorwiegend in der Ansicht darüber, wie sich dies erreichen lasse. Wie erwähnt, beharren die Restaurierer meist auf dem Standpunkt, daß dies nur durch die Rückkehr zu früheren liturgischen und künstlerischen Quellen erreicht

werden kann, besonders in der Musik und in der Architektur. Andere wollen dies auch in zeitgenössischen Ausdrucksformen suchen.

Der Plan für eine „Reform der Reform"

Welche Position nimmt Papst Johannes Paul II. ein? Im Jahr 1988, am 25. Jahrestag von Sacrosanctum Concilium, sandte er ein Schreiben über die liturgische Erneuerung an die Bischöfe und Priester in aller Welt[18]. Dort skizzierte er das Gute, was aufgrund dieses Konzilsdokumentes geschehen ist, und die Probleme, welche noch vor uns liegen. Obwohl er die Schwierigkeiten, denen man begegnete, und die aufgetauchten Mißbräuche nicht herunterspielt, ist sein Befund sehr positiv. Die nachkonziliare Umsetzung sieht er als Erfüllung des Konzilswunsches:

„Diese Arbeit ist nach dem Leitprinzip des Konzils vorgenommen worden: Treue zur Tradition und Öffnung für einen legitimen Fortschritt. Darum kann man sagen, daß die Liturgiereform streng traditionsgebunden nach der ‚Norm der Väter' ist." [19]

Und doch wissen wir, daß der Papst der Meßfeier nach Tridentinischem Ritus die Tür öffnete und so der ganzen Kirche ein ambivalentes Signal vermittelte. Die Befürworter des Tridentinischen Ritus versuchen nun, diese Praxis auszuweiten und hoffen, daß sie wieder in der Kirche vorherrschen werde.

Obwohl es nach 30 Jahren an der Zeit ist, objektiv und wissenschaftlich die Umsetzung und die Erneuerung, welche mit dem Zweiten Vatikanum begann, zu untersuchen, sind die Restaurierer an einer solchen Untersuchung oder an einer Vervollkommnung dessen, was begonnen wurde, nicht interessiert. Nichols zum Beispiel ist unmißverständlich:

„Unsere erste Aufgabe ist, fürchte ich, eine negative; nämlich eine weitere Aushöhlung des liturgischen Erbes im westlichen Katholizismus zu verhindern und jeder weiteren Reformdosis zuvorzukommen, die in dieselbe Richtung geht wie jene nachkonziliare – obgleich einige hochrangige Liturgiewissenschaftler entschlossen sind, uns diese Medizin zu verabreichen." [20]

Was jedoch am wenigsten von der Bewegung der Restaurierer erwartet wurde, ist der Schluß, zu dem sie gelangt sind. Kardinal Ratzinger ist überaus vorsichtig hinsichtlich einer weiteren Änderung und zögert, einen weiteren Bruch mit der unmittelbaren Vergangenheit zu verursachen. Seine Anhänger sind da beträchtlich dreister. Eamon Duffy drückt es so aus: „Konservative Diskussion in Sachen Liturgie ist zunehmend geprägt von der Befürwortung eines notwendigen Pluralismus." Dieses Zugeständnis an die Moderne scheint all dem, was gerade über die Restaurierer und die zeitgenössische Kultur gesagt wurde, offen zu widersprechen; um es jedoch erneut versuchen zu können, gibt es für die Restaurierer nur die Möglichkeit, zu den vorkonziliaren und konziliaren Quellen zurückzukehren, ohne zu-

gleich das Konzil und die darauf folgende päpstlich kontrollierte Umsetzung völlig zurückzuweisen oder beides als Abweichung zu erklären.

Der Verwegenste und am meisten Provozierende ist Nichols. Er würde sofort jedem Priester und jeder Gemeinde erlauben, sich während des eucharistischen Hochgebets nach Osten zu wenden, wenn sie das wünschen. Er würde eine Rückkehr zum Missale Romanum von 1962 befürworten, jedoch mit der Möglichkeit, ein erneuertes „Sanctorale" und neue Präfationen aufzunehmen. Die Lesungen würden in der Volkssprache belassen, aber der derzeitige Lesezyklus würde geändert, um eine größere Kontinuität zu erreichen. Der „Novus Ordo" (das Missale Romanum 1970) Pauls VI. würde nicht abgeschafft, aber nur in drei Fällen erlaubt sein: erstens als Quelle zur Entwicklung neuer Ritenfamilien in einigen Teilen der Kirche mit „höherer Kultur" (so wörtlich); zweitens für jene anglikanischen und lutherischen Gruppen, die mit der katholischen Kirche in irgendeiner korporativen Form Einheit suchen; und drittens „in jenen Gemeinden und religiösen Gemeinschaften der Lateinischen Kirche, welche das geschichtliche und geistige Erbe des lateinischen Ritus in seiner Vollform nicht wiedergewinnen wollen". Er fügt folgenden sarkastischen Satz hinzu:

> „Der Fehler, zu welchem Paul VI. durch schlechten Rat verleitet wurde und viele Gläubigen eines bis dahin kanonischen, ja verbindlichen Ritus, an dem sie hingen, beraubte, darf nicht wieder gemacht werden."

Dieser Pluralismus widerspricht natürlich dem klaren Grundsatz von Papst Paul VI., der den Novus Ordo als Erneuerung des römischen Ritus in seiner Gesamtheit betrachtete und nicht als die Schaffung eines neuen Ritus. Er befürchtete, daß eine Verschiedenheit der Gebräuche innerhalb des Römischen Ritus zu Spaltungen führen würde. Diese Sorge taucht unter den Restaurierern nicht auf. Der Pluralismus, für den sie nun gezwungenermaßen Partei ergreifen, wird als eine zu ertragende Last gesehen, als Zugeständnis an die Moderne, das sie machen müssen, wenn es ihnen gelingen soll, zu dem modifizierten Tridentinischen Ritus, den sie anstreben, zurückzukehren.

Es stellt sich die dringende Frage: Ist die Kurie, insbesondere die Gottesdienstkongregation, der restaurativen Bewegung, was die Liturgie betrifft, aufgesessen? Wenn man auf die Instruktion Liturgiam authenticam mit ihrer Rede von einer „neuen Ära liturgischer Erneuerung" blickt, ist die Antwort ein klares Ja. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Liturgiam authenticam die Übersetzungsinstruktion Comme le prévoit von 1969, die ja durch das neue Dokument ersetzt werden soll, kein einziges Mal erwähnt. Stattdessen wird zehn Mal „Varietates legitimae" zitiert, die Instruktion zur Inkulturation von 1994[21]. Hat dieselbe Kongregation jedoch diese pluralistische Lösung akzeptiert? Meine Antwort darauf lautet: Nein. Die für unsere gegenwärtige römische Szene so charakteristischen zentralistischen Kräfte würden die Annahme eines solchen Pluralismus unmöglich machen.

Aber es ist nicht klar, wie die Gottesdienstkongregation es in Angriff nehmen wird, ihre Ziele zu erreichen. Vielleicht sind die Mitglieder jener Kongregation unsicher darüber, welche Richtung die „Reform der Reform" nehmen und wie schnell sie umgesetzt werden sollte; sie sind nur überzeugt, daß eine Richtungsänderung nötig sei. Sie wollen vielleicht nicht einen sichtbaren und plötzlichen Bruch mit jenen Änderungen verursachen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil und Papst Paul VI. in Gang gesetzt wurden. Meiner Vermutung nach würden sie eine Ausweitung des Tridentinischen Ritus unterstützen, verbunden mit einer wohlüberlegten Einführung in den Gebrauch jener Elemente, die Nichols erwähnte, und dann hoffen, daß mit der Zeit die gesamte Lateinische Kirche – ganz langsam, aber sicher von immer restriktiveren Dokumenten angestachelt – in eine konservativere, vorkonziliare Richtung schwenken würde. Auf diese Weise würde das Ruder anders geführt und das ganze Schiff behutsamer in eine neue Lage gebracht.

In dieser Hinsicht können wir nur auf deutlichere Zeichen ihrer Absichten warten. Eines ist sicher: Die restaurative Bewegung wird bald eine klarere Theologie formulieren müssen, wenn sie erfolgreich sein soll. Es kann nicht bloß bei einer Ablehnung der nachkonziliaren liturgischen Reformen bleiben. Ansonsten ist die Bewegung dazu verurteilt, nur subjektive Auswahl-Liturgien zu fördern. Eamon Duffy hat es in seinem Albert Kardinal Meyer-Vortrag deutlich so ausgedrückt:

> „Daß Rufe, den liturgischen Strom noch umzukehren, realistisch seien – selbst wenn man sie als wünschenswert betrachtet –, dafür ist zu viel Wasser unter den Brücken des Tiber geflossen. Der kulturelle Zeitpunkt, welcher der gesamten *Catholica* das erneute Auferlegen einer einheitlichen und umfassenden liturgischen Kultur gestatten würde, ist vorbei."

Statt erbitterte Kontroversen über „Erneuerung" gegen „Restauration" und die damit verbundene gesteigerte und unglückliche Rhetorik zu schüren, könnte die römische Gottesdienstkongregation versuchen, nun einen Konsens in der Kirche darüber zu erreichen, was bei der Erneuerung wirklich vorteilhaft war und was an der gegen sie gerichteten Kritik berechtigt ist. Dieser Zugang scheint mehr in Einklang zu stehen mit dem, was Papst Johannes Paul II. zur Sprache brachte.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag wurde zuerst auf englisch unter dem Titel „The liturgy as battlefield" in der in New York erscheinenden Zeitschrift Commonweal am 11.1.2002 veröffentlicht.

[2] Deutsche Übersetzung im Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_ge.html.

[3] Französischer Text: Notitiae 5 (1969) 3–12; deutsch: Dokumente zur Liturgiereform (Trier 1976) 107–135.

[4] Vgl. bes. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (München 1985).

[5] Ebd. 35f.

[6] Vgl. ebd. 123–139.

[7] Ebd. 126.

[8] J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg 2000).
[9] A. Nichols, Looking at the Liturgy. A critical view of its contemporary form (San Francisco 1996).
[10] In: Catholicism and Its Past. The Albert Cardinal Meyer Lectures (Mundelein/Illinois 2000).
[11] Ratzinger (A. 4) 33.
[12] Ders. (A. 8) 72f.
[13] B. Luykx, The Liturgical Movement and the Enlightenment?, in: Antiphon 3:1 (1998).
[14] Vgl. E. Bishop, The Genius of the Roman Rite, in: ders., Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church (Oxford 1918) 1–19.
[15] In: Image 25 (1999/2000).
[16] Vgl. z.B. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie „Vigesimus quintus annus" (4. Dezember 1988), Nr. 2, in: AAS 81 (1989) 897–918, hier 898f.; dt.: VapSt 89 (Bonn ^{2}1989) 5.
[17] „Folk masses" entstanden in den 60er Jahren und waren – ähnlich unseren „Jazz-Messen" – v.a. durch neues Liedgut der (meist jugendlichen) Chöre geprägt (Anm. d. Übers.).
[18] Vgl. A. 16.
[19] Ebd. Nr. 4, in: AAS 81 (1989) 901.
[20] Nichols (A. 9)
[21] Vgl. Kongregation für den Gottesdienst u. die Sakramentenordnung, Römische Liturgie u. Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40) „Varietates legitimae" (25. Januar 1994), Nr. 37–40, in: AAS 87 (1995) 288–314. Deutsch: VapSt 114 (Bonn 1994).

UMSCHAU

Diözesanbischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes?

Mit seinem Schreiben vom 7. März 2002 an Bischof Franz Kamphaus hat Papst Johannes Paul II. von der ihm gemäß c. 333 des kirchlichen Gesetzbuchs (CIC) mit Vorrang zukommenden ordentlichen Gewalt (vgl. auch LG 22) Gebrauch gemacht, um für das Bistum Limburg autoritativ den Ausstieg aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung mit Scheinausgabe zu verfügen. Ungeachtet des Sachproblems stand für viele Betrachter sofort die Frage im Raum, ob der Papst überhaupt das Recht hat, direkt in die konkreten Entscheidungsprozesse eines Diözesanbischofs einzugreifen. Vor allem stellte sich die Frage, wie sich diese kirchengeschichtlich in der Tat epochale Entscheidung des Papstes zu der in Dogmatik und Kirchenrechtswissenschaft als Gemeinplatz geltenden Aufwertung des Diözesanbischofsamtes auf dem Zweiten Vatikanum verhält: Welche Auswirkungen hat diese Entscheidung auf die Verhältnisbestimmung von Papst und Diözesanbischöfen, von Gesamtkirche zu den Teilkirchen, ja ist es mit ihr zu einem späten Sieg des Ersten über das Zweite Vatikanische Konzil gekommen, mit allen möglichen Auswirkungen auf den ökumenischen Dialog, insbesondere mit der Orthodoxie?

Während die einen Bismarck mit seiner Rede von den Bischöfen als degradierten Befehlsempfängern des Papstes nach dem Ersten Vatikanum bestätigt sehen und einen neuen Kulturkampf in Deutschland heraufbeschwören, verweisen andere Stimmen lapidar darauf, daß der Papst in der Causa Kamphaus brüderlich und kollegial seine ihm uneingeschränkt zukommende Gewalt zum Wohl der Einheit der deutschen Kirche eingesetzt habe – und dies selbstverständlich auf dem Boden des Zweiten Vatikanums, das den Jurisdiktionsprimat des Papstes eindeutig bestätigt habe.

Angesichts dieser widersprüchlichen Interpretationen eines in der Tat spannenden Kapitels neuerer Kirchengeschichte wirkt die Habilitationsschrift von Georg Bier[1], Limburger Diözesanrichter, zur Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983 wie ein Fels in der Brandung der divergierenden Meinungen. Bier räumt mit aufklärerischer Emphase (bes. 20–22), brillanter analytischer Kraft, was die Exegese der kodikarischen Normen angeht, und auf hohem sprachlichen Niveau mit allen aus seiner Sicht idealisierenden und harmonisierenden Deutungen auf, das Zweite Vatikanum habe in Lumen Gentium (LG) und Christus Dominus (CD) das Amt des Diözesanbischofs gegenüber dem Papst aufgewertet und so die vermeintliche ekklesiologische Schieflage des Ersten Vatikanums beseitigt.

Um dieses Werk richtig einordnen zu können, ist es wichtig zu wissen, daß Bier jüngster Sproß einer neu aufblühenden Schule der sogenannten „korrekten Kanonisten" ist. Zu ihr gehören, ausgehend von Hans Barion, der emeritierte Limburger Domkapitular Werner Böckenförde (Editor der gesammelten Schriften Barions), der als „spiritus rector" dieser Schule gelten kann, sowie der derzeitige Bonner Ordinarius für Kirchenrecht Norbert Lüdecke, der sich vor allem im Lehrrecht einen ausgezeichneten Ruf erworben hat. Die hervorstechende methodische Gemeinsamkeit dieser Schule ist es – wie von Heribert Schmitz trefflich formuliert –, „in strikter Anwendung der ‚de lege lata' (d. h. der gesetzlich zum Beispiel in c. 17 CIC vorgeschriebenen Interpretationsnormen) vorgegebenen Interpretationsnormen" die Kanones des CIC zu „sezieren, immer gebunden an die kirchliche Autorität und die dogmatischen Festlegungen". So postuliert Bier: Für den Fall, daß der Wortlaut eines Gesetzes eindeutig sei, bestehe kein Raum „für eine ‚konzilsnahe' Interpretation gegen den eindeutigen Textsinn", und es sei daher unzulässig, „das Zweite Vatikanische Konzil gegen den CIC auszuspielen" (20f.).

In fünf Kapiteln beleuchtet Bier aus verschiedenen Blickwinkeln die Rechtsstellung des Diözesanbischofs im CIC von 1983. Bereits im ersten Kapitel, das die theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Diözesanbischofsamtes nach dem CIC zum Thema hat, desillusioniert er

– aus seiner Sicht vom Zweiten Vatikanum her kommend – idealisierende und harmonisierende Deutungen verschiedener kodikarischer Normen. Dabei folgt er streng seiner methodischen Interpretationsmaxime, wonach nur das, was im Gesetzestext enthalten ist, Grundlage der Interpretation ist – selbst wenn es sich um eine Konzilsaussage handelt. Beispielhaft stehen hierfür die cc. 375 und 381 wie 368 CIC/1983, die über das Bischofsamt und die bischöfliche „potestas" (Gewalt) und die Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche zu den Teilkirchen handeln. Bier weist überzeugend nach, wie wesentliche Aussagen aus LG 23 und 27 entweder nicht in den Gesetzestext aufgenommen wurden bzw. einen Platz im Kodex zugewiesen bekamen, der deutlich die Abhängigkeit der Teilkirchen von der Gesamtkirche zum Ausdruck bringt. So sind die Diözesanbischöfe eben nicht Stellvertreter Christi bei der Leitung der Teilkirchen, wie es LG 27 formuliert, sondern der Kodex reserviert diesen Stellvertreterbegriff ausdrücklich für den Papst. Mit ihm stehen die Bischöfe in einer „communio hierarchica", d.h. das Verhältnis von Papst und Bischöfen wird als hierarchisch strukturierte Gemeinschaft verstanden, so daß das hierarchische Gefälle zwischen Primat und Episkopat auch als Maßstab für die Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche zu den Teilkirchen im Sinn einer recht verstandenen „communio ecclesiarum" (Gemeinschaft der Universalkirche und der Teilkirchen im Sinn von LG 23) dient.

Demnach steht es für den Verfasser außer Frage, daß der Gesamtkirche eine ontologische und zeitliche Vorrangstellung zukommt, wie es Papst Johannes Paul II. im Motu Proprio „Apostolos suos" 1998 noch einmal unterstrichen hat. Von daher ist es dann nicht überraschend, daß die berühmte „In-quibus-et-ex-quibus-Formel" aus LG 23, nach der die einzige katholische Kirche in und aus den Teilkirchen besteht, nur noch in einem Nebensatz des c. 368 CIC/1983 erscheint. Für Bier ist dementsprechend weder das Amt des Diözesanbischofs noch die Diözese als Regelform der Teilkirche Bestandteil des „ius divinum", des göttlichen Rechts, dessen Normen sich direkt aus Schrift und Tradition herleiten lassen. Bei beiden Rechtsinstituten handelt es sich also nicht um Rechtssubjekte, die mit unveräußerlichem Verfassungsrang ausgestattet sind. Von daher fällt ein erstes Fazit eindeutig aus: „Das Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischof ist in konsequenter Fortführung der Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien nicht als Beziehung zwischen Gleichrangigen konzipiert. Die *communio ecclesiarum* von Gesamtkirche und Teilkirchen spiegelt das hierarchische Gefälle zwischen Papst und Bischöfen wider. ... Der CIC enthält keine Qualifizierungen, die geeignet wären, als Hinweise auf eine ekklesiologische Eigenständigkeit des Diözesanbischofs interpretiert zu werden" (84).

An dieser Stelle ist bei aller unbestrittenen analytischen Brillanz der Darlegung auf eine Schwäche der Arbeit hinzuweisen. Wenn es auch zutreffend ist, daß die Stellvertreterformulierung für die Diözesanbischöfe aus LG 27 nicht in den c. 375 CIC/1983 aufgenommen worden ist, so muß Bier in einer Fußnote konzedieren, daß in der vergleichbaren Norm aus dem Ostkirchenkodex (c. 178 CCEO) eben doch die Formulierung aus LG 27 wieder erscheint, wenn es heißt, daß der Eparchialbischof (Bischof einer Teilkirche innerhalb einer Patriarchatskirche) seine Teilkirche „ut vicarius et legatus Christi" („als Stellvertreter und Beauftragter Christi") leitet und seine „potestas nomine Christi" („Vollmacht im Namen Christi persönlich") ausübt. Diese offenkundig in Spannung zum ermittelten Befund für den CIC/1983 stehende Norm des CCEO ist für Bier kein Anlaß, diesen kodikarischen Befund, den ein und derselbe Gesetzgeber zu verantworten hat, einer kirchenrechtlichen wie theologischen Klärung zuzuführen, obgleich er sich zu Beginn seiner Studie selbst verpflichtet, bei „Interpretationsproblemen über den CIC hinaus auch einzelne Vorschriften des CCEO in den Blick" zu nehmen (19, A. 37). Durch dieses beschriebene Desiderat, das auch an anderen Stellen auftaucht, so zum Beispiel besonders eklatant S. 131, A. 62, setzt er sich der zutreffenden Kritik aus, daß er um der Stimmigkeit der Gesamtanalyse willen rechtliche Hinweise, die quer zu seinem Interpretationsergebnis stehen, verdrängt bzw. unterbewertet.

Nachdem Bier in einem zweiten Kapitel die kirchenrechtlichen Normen zur Eignung und Bestellung des Diözesanbischofs (86–118) vorstellt, die den mehrstufigen Vorgang der Bischofsbestellung als primatial, d.h. vom Papst und den zuständigen römischen Behörden bestimmt, und ohne

größere Mitwirkungsrechte der Diözesanbischöfe und der Bischofskonferenzen erscheinen lassen, geht es im dritten Kapitel um die „potestas", die Gewalt des Diözesanbischofs als Hirte seiner Diözese (119–279). In diesem Kernstück der Arbeit wendet sich Bier der Frage zu, wie es um die Gewalt des Diözesanbischofs tatsächlich bestellt ist.

Aus der Fülle der mit offenkundigem Sachverstand bearbeiteten Einzeluntersuchungen sei nur exemplarisch auf folgende Aspekte hingewiesen: C. 381 § 1 CIC/1983 spricht davon, daß dem Diözesanbischof in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zukommt mit Ausnahme der Bereiche, die von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind. Auch hier fällt auf, daß durch die Weglassung des „per se" („von selbst") aus CD 8a, der die konziliare Vorlage für diesen Kanon darstellt, die bischöfliche Gewalt nicht mehr eindeutig als eine gegenüber der päpstlichen Gewalt eigenständige Gewalt göttlichen Rechts (Mörsdorf) qualifiziert werden kann. Mit dem „per se" wollten die Konzilsväter verdeutlichen, daß die Gewalt des Diözesanbischofs nicht aus der Gewalt des Papstes abgeleitet, sondern eine gegenüber der päpstlichen Gewalt eigenständige Gewalt göttlichen Rechts ist. Während der Titel „Stellvertreter Christi" aus LG 27 bereits in den Vorentwürfen zum CIC/1983 nicht erschien, wiegt nach Bier die bewußte Auslassung des „per se" um so mehr, da es in den ersten Entwürfen zu c. 381 § 1 CIC/1983 noch enthalten war. Im weiteren Verlauf der Darstellung listet der Verfasser akribisch alle Vorbehalte zugunsten des Papstes und anderer kirchlicher Autoritäten auf, die seines Erachtens nur den Schluß zulassen, daß es sich bei der Gewalt des Diözesanbischofs schwerpunktmäßig um ausführende Gewalt handelt, die ihn weniger als „pastor proprius", d.h. als eigenberechtigen Hirten seiner Diözese erscheinen lassen, sondern mehr „als Sachwalter des Papstes in der zugewiesenen Diözese" (374).

Von besonderem Interesse auf dem Hintergrund der Causa Kamphaus sind die Ausführungen, wie sich die in c. 381 § 1 CIC/1983 normierte diözesanbischöfliche Gewalt zur päpstlichen Gewalt mit Vorrang verhält, mit Hilfe derer der Papst nach c. 333 § 1 CIC/1983 sich direkt in die Leitung einer Diözese einschalten kann. Zutreffend sieht Bier in diesem Kanon die rechtliche Umsetzung des umfassenden Jurisdiktionsprimates, wie ihn das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil als fest zu glauben gelehrt haben. Dabei gebe es keine Bedingungen oder Kriterien, geschweige denn eine Kompetenzvermutung im Konfliktfall zugunsten des Diözesanbischofs, an die der Papst bei seinem direkten Eingriff in das Leitungshandeln einer Diözese gebunden wäre: „Jedes Mal, wenn er von diesem Vorrang Gebrauch macht, stärkt und stützt er die *potestas* des Diözesanbischofs" (151).

Beachtenswert ist der Abschnitt über die Frage: Reservationssystem statt Konzessionssystem? (249–260). Während bis zum Zweiten Vatikanum den Diözesanbischöfen gewisse Zuständigkeiten alle fünf Jahre vom Papst zugestanden (konzediert, daher auch Konzessionssystem) wurden, meint Reservation, daß der Diözesanbischof im Besitz der ganzen Gewalt ist, die er für die Leitung seiner Diözese braucht, bis auf die Fälle, die sich der Papst zur Entscheidung vorbehalten (reserviert, daher Reservationssystem) hat. Aufschlußreich sind auch die Ausführungen zum Remonstrationsrecht des Diözesanbischofs (269–273), dem Recht des Bischofs auf Gegenvorstellungen gegen Entscheidungen und erlassene Gesetze des Papstes. Es wird kaum noch überraschen, daß Bier weder einen Systemwechsel konstatiert noch von einem rechtlich wirksamen Remonstrationsrecht ausgeht.

Aus dem vierten Kapitel (279–350), das die überdiözesane Verantwortung des Diözesanbischofs thematisiert, ist insbesonders der Abschnitt über das Verhältnis von Diözesanbischof und Bischofskonferenz von Interesse. In den letzten Jahrzehnten ist von Seiten römischer Dikasterien das faktische Erstarken nationaler Bischofskonferenzen nicht nur mit Freude beobachtet worden: Unweigerlich stellen sich hier Fragen nach der eigenständigen Leitung der Diözese durch den Diözesanbischof und dem Einfluß der jeweiligen Bischofskonferenz auf dieses Leitungshandeln in dem Sinn, ob es sich bei der Bischofskonferenz tatsächlich um eine hierarchische Zwischeninstanz zwischen Gesamtkirche und Teilkirche han-

delt oder nicht. Auf diese und alle weiteren Fragen in diesem Themenkomplex hat Papst Johannes Paul II. mit dem Motu Proprio „Apostolos suos" vom 1. September 1998 geantwortet, das Bier eingehend untersucht. Im Ergebnis bleibt festzuhalten, daß es sich für ihn bei der Bischofskonferenz nicht um eine hierarchische Zwischeninstanz handelt und in bezug auf die Frage der Lehrkompetenz der Bischofskonferenz die primatiale Gewalt des Papstes auf der Ebene der Gesamtkirche bestärkt wird.

Auch die Bischofssynode ist nach Bier „völlig abhängig" (323) vom Papst und kann kaum als Repräsentanz der Diözesanbischöfe verstanden werden. Im Hinblick auf die bischöfliche Kollegialität, dem Verhältnis von Papst und Bischöfen, d.h. der konziliaren Lehre vom Bischofskollegium und seiner Gewalt (LG 22), konstatiert er mit Verweis auf die „Nota Explicativa Praevia" (der von Papst Paul VI. nachträglich zur Konstitution Lumen Gentium hinzugefügten „Erläuternden Vorbemerkung"), daß in c. 336 CIC/1983 der päpstliche Gesetzgeber die bischöfliche Kollegialität durch den päpstlichen Primat begrenzt sieht. Die Partizipation des Diözesanbischofs im Bischofskollegium an der Leitung der Gesamtkirche richtet sich nach den Vorgaben des Papstes. So kann Bier abschließend feststellen: „Die konziliare Lehre von der bischöflichen Kollegialität und insbesondere ihre kodikarische Rezeption belegen nicht die These von der Aufwertung des Diözesanbischofsamtes. Aus seiner Zugehörigkeit zum Bischofskollegium erwachsen dem Diözesanbischof keine nennenswerten Rechte hinsichtlich der Mitwirkung an der Leitung der Gesamtkirche" (349).

Nachdem Bier in einem fünften Kapitel sachgerecht die verschiedenen Formen der Behinderung und des Verlustes des Diözesanbischofsamtes (351–369) darstellt, schließt er die Arbeit mit einer in Thesenform gefaßten Zusammenfassung, die in dem Satz endet, daß der Diözesanbischof nach Analyse der normativen Ausgestaltung dieses Amtes im CIC/1983 rechtlich als päpstlicher Beamter (376) zu verstehen ist. Hier müßte die Arbeit enden, doch überraschend und stilistisch und inhaltlich wie nachträglich hinzugefügt wagt der Verfasser noch einen Ausblick. Fast entschuldigend wirbt er um Verständnis dafür, daß er mit seiner Darlegung des Diözesanbischofsamtes manchen Leser enttäuschen mußte, was dessen hochgesteckte Erwartungen an die Aufwertung des Diözesanbischofsamtes angeht. Enttäuschen bedeute eben aus einer Täuschung herausreißen, und so bewahre die Aufklärung über den rechtlichen Status quo davor, „das wahre Ausmaß der Herausforderung zu verkennen, welche das Erste Vatikanische Konzil innerkirchlich wie ökumenisch darstellt" (382). Seine Aufgabe als Kanonist sieht Bier in der Diagnose, womit für ihn die Darstellung der Rechtslage gemeint ist. Für die Prognose im Blick auf den Entwurf von alternativen Ordnungsstrukturen sei die Kanonistik auf die kritischen Anfragen der systematischen Theologie angewiesen, um deren Vorschläge für Reformen auf ihre Umsetzbarkeit hin zu prüfen.

In der Tat stellt diese Arbeit für die systematische Theologie eine harte Herausforderung dar, wird ihr doch mit der „korrekten" Interpretation der kodikarischen Normen zum Diözesanbischofsamt im wahrsten Sinn des Wortes viel „zugemutet". Es geht um keine geringere Aufgabe, als „in lehramtlich akzeptabler Weise vorzuschlagen, wie eine bestimmte Form der Primatsausübung verbindlich gemacht werden kann, ohne in die Aporie der rechtlichen Beschränkung des amtlicherseits *per definitionem* als unbeschränkt verstandenen Jurisdiktionsprimats zu führen" (388).

Dabei wird niemand mehr an der mit allen notwendigen Registern (389–476) versehenen Arbeit von Georg Bier vorbeigehen können, die eine fesselnde Lektüre bietet, aber auch aufwühlt und in der Tat Erwartungen enttäuscht. Denn wer und mit welcher Kompetenz außer dem Papst kann die im CIC/1983 getroffenen Weichenstellungen zum Diözesanbischofsamt auf der Folie der lehramtlichen Texte des Zweiten Vatikanums einer Revision und kritischen Überprüfung unterziehen? Vielleicht ist den systematischen Theologen der Hinweis hilfreich, daß Papst Johannes Paul II. in einem für das Selbstverständnis des CIC/1983 zentralen Dokument einen möglichen Aspekt für das weiterhin notwendige Ringen um eine adäquate Übersetzung der konziliaren Ekklesiologie benennt. In seiner Apostolischen Konstitution „Sacrae disciplinae leges" zur rechtlichen Umsetzung der konziliaren Ekklesiologie im CIC/1983 schreibt er: „Dieser neue Codex kann gewisser-

maßen als ein großes Bemühen aufgefaßt werden, eben diese Lehre, nämlich die konziliare Ekklesiologie, in die *kanonistische* Sprache zu übersetzen. Auch wenn es unmöglich ist, das in der Lehre des Konzils beschriebene Bild der Kirche erschöpfend in die *kanonistische* Sprache zu übertragen, so muß der Codex sich immer auf dieses Bild wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muß."

Der Papst bringt hiermit die hermeneutisch gut begründbare Erkenntnis zum Ausdruck, daß es bei der Abfassung des im Medium Sprache gefaßten Kirchenrechts nie gelingen wird, die lehramtlich fixierte Doktrin deckungsgleich zu übersetzen. Somit ist jedes gesatzte Kirchenrecht offen für Rechtsfortentwicklung, die sich an den Vorgaben des Lehramtes orientieren muß. Wer sagt denn, daß durch die Einladung des jetzigen Papstes in seiner Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" (1995) an die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften über die zukünftige Rolle und Aufgabe des Petrusamtes in den Dialog einzutreten, nicht doch Bewegung in die Diskussion kommen kann? Enttäuschen ist eine Sache – die Aufgabe des Theologen besteht nach dem Ersten Petrusbrief aber auch darin, stets bereit zu sein, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die die Christen erfüllt.

Thomas Schüller

[1] Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Würzburg: Echter 2001. 476 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. 32.) Br. 28.80 €.

Union und Kirchen zum Thema Zuwanderung

Wohl bei keinem anderen innenpolitischen Thema lagen die Positionen der Unionsparteien und der Kirchen bzw. kirchlicher Organisationen in den letzten Jahren weiter auseinander als bei den Fragen der Gestaltung von Zuwanderung und des Umgangs mit in Deutschland lebenden Migranten. Bundesinnenminister Otto Schily wies auf diese Differenz mit sichtlicher Freude hin. Ein genauerer Blick in die Stellungnahmen der Kirchen und kirchlicher Organisationen zum Zuwanderungsgesetz hätte ihm allerdings gezeigt, daß die Kritik der Kirchen an der ablehnenden Haltung der CDU/CSU gegenüber dem Gesetzentwurf keineswegs mit der uneingeschränkten Unterstützung des Gesetzes gleichzusetzen ist. In ihrer Stellungnahme zum Koalitionsentwurf hat die katholische Kirche nochmals deutlich den Finger in die Wunden des geplanten Zuwanderungsgesetzes gelegt. Zwar wurde die Schaffung neuer Möglichkeiten für Arbeitnehmerinnnen und Arbeitnehmer nach Deutschland zum Zweck der Arbeitsaufnahme zu kommen, als Zeichen dafür begrüßt, daß „eine Abwendung von einem vorwiegend auf Abwehr ausgerichteten Zuwanderungsverständnis" vollzogen werde. Auch die Tatsache, daß Integration als Aufgabe vom Gesetzgeber anerkannt und konstruktiv, wenn auch nicht hinreichend, angegangen werde, wurde positiv bewertet. In zwei weiteren Punkten allerdings – den Regelungen über Zuwanderung aus humanitären Gründen und dem Familiennachzug – haben die Kirchen und kirchliche Organisationen deutlich Mängel benannt.

Die Kritik von kirchlicher Seite am neuen Zuwanderungsgesetz ist aufgrund mehrerer Stellungnahmen der Kirchen, aber auch des Deutschen Caritasverbandes, des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes (JRS) und anderer kirchlicher Gruppierungen öffentlich bekannt. Deshalb soll hier nicht der Blick auf die Haltung der Kirchen zum Gesetz gerichtet werden, sondern es soll vielmehr die Position der Kirchen und kirchlicher Organisationen zum Problemkomplex Zuwanderung mit den Stellungnahmen der Union verglichen werden.

Die Kirchen haben sich nicht erst seit Beginn der aktuellen Zuwanderungsdebatte zu Fragen der Migration geäußert. Erinnert sei an das „Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht" (1997) und an die Schrift der Deutschen Bischofskonferenz „Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung" (2001). Hier wie auch in den Stellungnahmen zum Zuwanderungsgesetz versuchen die Kirchen und

kirchliche Organisationen auf der Grundlage des christlichen Glaubens und christlicher Ethik einerseits und der Erfahrungen aus der Arbeit mit den betroffenen Menschen andererseits Maßstäbe aufzustellen, die es erlauben, sowohl gegenüber den betroffenen Migranten und Flüchtlingen als auch gegenüber der Aufnahmegesellschaft zu vertretbaren Lösungen zu kommen. Entscheidend ist das christliche Menschenbild, das den einzelnen als verantwortlich sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber dem Nächsten, insbesondere dem Schwächeren, sieht.

Zwei Dokumente der CDU bzw. der CSU werden in diese Betrachtung miteinbezogen: der Beschluß des CDU-Parteitags vom 7. Juni 2001 und ein Katalog der CDU/CSU-Fraktion vom 25. Januar 2002 mit 16 ausgewählten Kritikpunkten am Koalitionsentwurf für ein Zuwanderungsgesetz. Die Koalition hat diese Liste teilweise im Gesetz berücksichtigt. Festzustellen ist zunächst, daß im 16-Punkte-Katalog viele Aspekte nicht mehr enthalten sind oder sogar abgelehnt werden, die im CDU-Beschluß noch angesprochen waren und durchaus schon seit langem geäußerten Vorstellungen der Kirchen entsprachen. Der Katalog ist durch einen sehr viel restriktiveren und wenig konstruktiven Duktus gekennzeichnet. Nicht aufgenommen wurde zum Beispiel die Befürwortung einer Härtefallregelung; der CDU-Parteitag hatte sich noch für sie ausgesprochen, und sie ist im Gesetz enthalten. Vergessen zu sein scheint auch, daß sich die CDU noch im Juni 2001 der „Problematik der Opfer nichtstaatlicher Verfolgung bewußt" war. Stattdessen fordert die Union in Punkt fünf des Kataloges, daß der verbesserte Schutz dieser Personengruppe und der Opfer geschlechtsspezifischer Verfolgung wieder aus dem Gesetzentwurf herausgenommen werden solle. Der Schutz dieser beiden Gruppierungen sei, so die Unionsfraktion, völkerrechtlich nicht geboten. Das Flüchtlingshilfwerk der Vereinten Nationen (UNHCR) sieht dies anders.

Auch von einem im Parteitagsbeschluß vorgeschlagenen Punktesystem, über das die Arbeitsmigration flexibel geregelt werden kann, will die CDU/CSU ein halbes Jahr später nichts mehr wissen. Auch wenn die CDU in ihrem Parteitagsbeschluß oder Ministerpräsident Peter Müller als Vorsitzender der CDU-Zuwanderungskommission also vorher in einigen entscheidenden Punkten anderer Ansicht waren, haben sich die Vertreter der Unionsparteien auf die im Katalog genannten Kritikpunkte vor und bei der Abstimmung über das Gesetz im Bundestag und Bundesrat berufen. Dieses Nein der Union wird bekräftigt durch die Ankündigung, im Fall einer Unterzeichnung des Gesetzes durch den Bundespräsidenten das Bundesverfassungsgericht anzurufen.

Konzentriert man sich auf wesentliche Forderungen des 16-Punkte-Katalogs der Union, so zeigt sich, daß diese den Vorstellungen der Kirchen diametral gegenüberstehen. Dabei handelt es sich gerade um Regelungen, deren Befürwortung bzw. Ablehnung die Kirchen und kirchliche Organisationen mit dem christlichen Menschenbild, aber auch mit den Prinzipien des Grundgesetzes begründen – eigentlich eine von der CDU/CSU gleichermaßen geteilte Wertordnung.

Bereits an der *Zielbestimmung* scheiden sich die Geister: Während die Union fordert, daß die Begrenzung der Zuwanderung in allen tragenden und prägenden Normen des Gesetzes durchgängig erkennbar sein solle, wird von katholischer Seite gemahnt, daß Menschenwürde und Rechtsstaatlichkeit als die maßgeblichen Prinzipien für das Gesetz zu gelten hätten.

Auch und vor allem im *Bereich des humanitären Aufenthaltes* gibt es massive Diskrepanzen. Die Kirchen begrüßen, ausgehend von der Perspektive der Betroffenen, den im Gesetz vorgesehenen effektiveren Schutz von Opfern nichtstaatlicher und geschlechtsspezifischer Verfolgung. Die Union dagegen geißelt diese Regelung als „zuwanderungspolitisch verfehlt" und weist auf den dadurch ausgelösten Zuwanderungsdruck hin. Nicht nachvollziehbar dargelegt wird jedoch, um wieviele Personen es sich denn letztlich handelt und womit diese Furcht vor Flüchtlingsströmen nach Deutschland begründet wird. Einer solchen Begründung hätte es aber bedurft, wenn ordnungspolitische Überlegungen über europäische Standards und menschliche Schutzinteressen angestellt werden.

Ein zweiter Punkt in diesem Bereich ist der vom Zuwanderungsgesetz vorgesehene Wegfall der „Duldung" für Personen, die aus tatsächlichen oder rechtlichen Gründen nicht ausreisen können.

Sie sollen zukünftig eine Aufenthaltserlaubnis erhalten, wenn sie das Ausreisehindernis nicht zu vertreten haben und weitere Voraussetzungen erfüllen. Tun sie dies nicht, erhalten sie lediglich eine „Bescheinigung über die Aussetzung der Abschiebung". Die Union fürchtet, daß der Kreis, der in den Genuß einer Aufenthaltserlaubnis kommt, auch Personen umfaßt, die nicht schutzbedürftig oder schutzwürdig seien, weil zum Beispiel lediglich tatsächliche Ausreisehindernisse vorliegen. Die Kirchen und karitativen Einrichtungen teilen dagegen die Sorge anderer Flüchtlingsorganisationen, daß nur eine geringe Zahl – Schätzungen schwanken zwischen fünf und 30 Prozent – der Geduldeten einen gesicherten Aufenthaltsstatus erhalten werden. Begründet wird dies mit den zahlreichen Hindernissen, die das Gesetz auf dem Weg zu einer Aufenthaltserlaubnis vorsieht, sowie mit dem behördlichen Ermessen bezüglich der Erteilung des Aufenthaltstitels. Kritisiert wird außerdem, daß es eine Erlaubnis zweiter Klasse sei, mit der keine Möglichkeit des Familiennachzugs verbunden ist und die keinen Anspruch auf die Teilnahme an einem Integrationskurs verleiht. Der gesamte, diesen Personenkreis betreffende Regelungskomplex im Zuwanderungsgesetz ist von einer Abwehrhaltung geprägt: Wer nur eine Bescheinigung erhält, wird gänzlich außerhalb der Gesellschaft stehen; wer eine Aufenthaltserlaubnis erhält, wird dennoch in seinem Recht auf Familienleben beschnitten; seine Integration ist offensichtlich nicht erwünscht.

Uneinigkeit besteht weiterhin im Hinblick auf das *Asylbewerberleistungsgesetz*. Es sieht vor, daß Asylbewerbern, Geduldeten und ausreisepflichtigen Personen vorwiegend Sachleistungen – Verpflegung, Unterkunft in Wohnheimen, Taschengeld – statt Sozialhilfe in Geld gewährt wird. Dieses Prinzip findet während der ersten drei Jahre des Aufenthaltes Anwendung, danach erfolgt die Hilfe nach dem Bundessozialhilfegesetz, also durch Geldleistungen. Punkt sieben des Union-Kataloges fordert, daß diese Befristung des Sachleistungsprinzips aufgehoben wird, um „Leistungsmißbrauch" durch künstliche Verlängerung des Aufenthaltes zu verhindern. Die Kirchen und insbesondere die karitativen Einrichtungen lehnen dieses Prinzip dagegen seit seiner Einführung mit den Argumenten ab, es führe zu entwürdigender Unselbständigkeit und sei in der Praxis sozialdiskriminierend.

Der Punkt schließlich, an dem die Kluft zwischen der christlichen Union und den Kirchen am deutlichsten zutage tritt, ist die Festlegung des *Familiennachzugs*. Bei der CDU/CSU wird die Frage des grundgesetzlich gebotenen Schutzes von Ehe und Familie stark von der Frage der Integrationsprognose überlagert. Sie kommt auf diese Weise zu einem Nachzugsalter von maximal zehn Jahren für Kinder, die keine ausreichenden deutschen Sprachkenntnisse im Herkunftsland erworben haben. Außerdem soll auch der ausländische Ehegatte eines Deutschen nach drei Ehejahren lediglich dann eine (unbefristete) Niederlassungserlaubnis erhalten, wenn er bzw. sie über ausreichende deutsche Sprachkenntnisse verfügt. Nicht ausreichend sei es, wenn er bzw. sie sich lediglich auf einfache Art mündlich verständigen könne. Die Kirchen plädieren dagegen eingedenk des Schutzes von Ehe und Familie für die uneingeschränkte Nachzugsmöglichkeit der Kernfamilie – also Ehepartner und minderjährige Kinder –, wenn dem betroffenen Ausländer eine Bleibeperspektive eröffnet ist. Sie geben zu bedenken, daß eine zweiphasige Übersiedlung nach Deutschland oft sehr nachvollziehbare Gründe habe: Das Schuljahr soll abgeschlossen werden, oder ein Elternteil reist zuerst ein, um dann nach Klärung der Aufenthaltssituation die Familie nachzuholen.

Interessant und erwähnenswert sind aber auch diejenigen Problembereiche beim Thema Zuwanderung, auf die die Kirchen, insbesondere die katholische Kirche, auch schon vor dem Gesetzentwurf der Regierungskoalition hingewiesen haben und zu denen der 16-Punkte-Katalog schweigt. Ein Blick auf frühere Äußerungen von Unionsseite zeigt – von individuellen Ausnahmen abgesehen –, daß es ein beredtes Schweigen ist.

Zu nennen ist zum einen die rechtliche Situation hier lebender *„illegaler"* Migrantinnen und Migranten und derjenigen, die sie aus humanitären Motiven unterstützen. Die Bischofskonferenz hat sich dieses Themas angenommen und fordert, daß der Schulbesuch von ausländischen Kindern ohne Aufenthaltsstatus bzw. Duldung sicherzustellen ist, ohne ihn durch die Weitergabe von Daten aufgrund ausländerrechtlicher Konsequenzen – also vor allem Ausweisung und Ab-

schiebung – zu gefährden. Dasselbe müsse auch für den Zugang zu den erforderlichen medizinischen Leistungen und für die Einklagbarkeit des Lohnes für (auch illegal) geleistete Arbeit vor dem Arbeitsgericht gelten. Weiterhin sprechen sich die Kirchen sowie Diakonie, Caritas und JRS für eine bessere Berücksichtigung der besonderen *Schutzbedürftigkeit Minderjähriger* im Ausländer- und Asylrecht sowie für eine Änderung der Regelung zur *Abschiebungshaft* aus: Die Haftdauer solle reduziert und schutzbedürftige Personen (z.B. Minderjährige, psychisch Kranke, Mütter mit Kindern) sollten in Zukunft nicht mehr inhaftiert werden.

Als Fazit ergibt sich: Auf der einen Seite steht das Ziel der CDU/CSU, Zuwanderung weitestgehend zu begrenzen, Zuwanderungsanreize und Aufenthaltsverfestigungen zu vermeiden, „Mißbrauch" zu verhindern und die Integration auch auf Kosten von Familientrennungen in jedem Fall sicherzustellen. Auf der anderen Seite argumentieren die Kirchen mit der Menschenwürde, dem Rechtsstaatsprinzip, dem notwendigen Schutz von Verfolgten, dem Prinzip der Selbstverantwortlichkeit und dem Schutz von Ehe und Familie. Die Union hat auf dem Höhepunkt der parlamentarischen Diskussion um Zuwanderung in wesentlichen Punkten die an christlichen Werten orientierte Argumentationsebene verlassen.

Corina Sandersfeld

BESPRECHUNGEN

Spiritualität

Grundkurs Spiritualität. Öffne deine Augen, neige dein Ohr, löse deine Zunge und erschließe dein Herz. Hg. v. Institut für Spiritualität Münster. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 340 S. Br. 49,90 €.
Grundkurs Spiritualität. Öffne deine Augen, neige dein Ohr, löse deine Zunge und erschließe dein Herz. Handbuch für die Kursleitung. Mit beigefügter CD. Hg. v. Institut für Spiritualität Münster. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 79 S. Br. 34,90 €.

„Die Sehnsucht boomt": Mit diesen Worten könnte man das neu aufkommende Interesse an Spiritualität in den letzten Jahren beschreiben. In unserer Gesellschaft läßt sich ein Trend der „Respiritualisierung" (Paul M. Zulehner) feststellen. Mehr denn je sind die Kirchen herausgefordert, als Anbieter auf dem mittlerweile großen spirituellen Markt zu bestehen.

Es ist erfreulich, daß das Institut für Spiritualität in Münster mit der Herausgabe dieses „Grundkurses Spiritualität" die „spirituelle Tiefendimension des Christentums neu entdecken helfen (möchte)" (Bd. 2, 10). Es leistet damit einen wertvollen Beitrag zur spirituellen Bildung und bietet den vielen Gottsuchern, die sich im Dschungel der spirituellen Literatur und Kursangebote oft verloren fühlen, eine wertvolle Orientierungshilfe.

Band 1 – konzipiert als Kursbuch für die Teilnehmer des Grundkurses – enthält fünf in sich abgeschlossene Einführungen zu fünf verschiedenen Themenbereichen: Teil I (13-71) „Das Leben geistlich leben" von Thomas Dienberg umfaßt das ganze menschliche Leben, Sonntag wie Werktag, Höhepunkte und Tiefpunkte, Gelingen und Scheitern. Es ist ein Weg in all dem und durch all das hindurch zu Gott. Teil II (72-145) „Von Angesicht zu Angesicht" von Elisabeth und Maria Hense, handelt von der Gestaltung menschlicher Beziehungen. Unsere Beziehungen – zu einem, zu mehreren, zu allen Menschen – wollen uns hineinführen in die Liebe Gottes. Teil III (146-203) „Leben im Dialog mit Gott" von Paul Menting, handelt vom ausdrücklichen Gespräch des Menschen – allein und in Gemeinschaft – mit Gott. Es werden verschiedene Formen dieses Dialogs in ihren Möglichkeiten und Grenzen beschrieben. Teil IV (204-257) „Begleitet vom Geist Gottes" von Michael Plattig thematisiert die geistliche Begleitung: Der Weg der Nachfolge braucht Unterscheidung und Begleitung. Teil V (258-326) „Nicht von der Welt, aber in die Welt gesandt" von Gotthard Fuchs, Reinhard Isenberg, Elisabeth Hense und Bernhard-Maria Janzen, handelt vom spirituellen Umgang mit den brennenden gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Fragen unserer Zeit.

Dieser Band „kann von Interessierten zur eigenen Information im Selbststudium genutzt werden. Zudem kann ... (er) auch als Grundlagen- und Begleitbuch für eine mehrteilige Seminarreihe der theologischen Erwachsenenbildung dienen" (Bd. 1, 10).

Band 2 – konzipiert als Handbuch für die Referenten – enthält, geordnet nach den 15 thematischen Einheiten des Kursbuches, Verlaufsskizzen, Anleitungen, Kopiervorlagen und Materialien. Er bietet „zu jeder thematischen Einheit jeweils einen Übungsvorschlag, der die eigene Erfahrung der TeilnehmerInnen in den Mittelpunkt stellt und diese Erfahrung dann mit Hilfe des gelesenen Materials ausdeutet und vertieft" (Bd. 2, 7).

Spiritualität – verstanden als „fortwährende Umformung eines Menschen, der antwortet auf den Ruf Gottes" (Bd. 1, 10), als dynamischer Prozeß der Verwandlung des Menschen, wird vermittelt im kritischen Gespräch mit Theologie und Philosophie sowie mit den Humanwissenschaften (Pädagogik, Psychologie, Soziologie) und den Künsten (Literatur, Musik, Bildende Kunst). Verankert wird sie in vielfältigem Quellenmaterial, das in der Randspalte ausführlich zitiert wird. Dabei wird versucht, nicht

nur der notwendigen intellektuellen Auseinandersetzung, sondern auch dem heute großen Bedürfnis nach eigenen spirituellen Erfahrungen Rechnung zu tragen. *Bernhard Bürgler SJ*

SUDBRACK, Josef: *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten.* Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung. Freiburg 2001: Johannes Verlag. 323 S. Gb. 20, – €.

Es ist ein rundum geglücktes und wunderbares Buch, das uns der Jesuit Josef Sudbrack, der Altmeister der christlichen Mystik – der uns über Jahrzehnte so unendlich viel an literarischem und historisch-philologischem, theologisch-philosophischem und praktisch-theoretischem Wissen zur Geschichte der Mystik und Spiritualität geschenkt hat – über einen Gegenstand vorlegt, welcher bis heute deren Hauptgegenstand ist: über Dionysios den Areopagiten (ohne das töricht diffamierende *Pseudo-*) und seinen für Jahrhunderte wegweisenden Entwurf einer christlichen Mystik.

Und – das muß gleich beigefügt werden – der um das Jahr 500 n. Chr. lebende syrische Mönch, der sich unter heiligem Namen, dem Hieronym „Dionysios", als Schüler des Apostels Paulus zeigen und gleichzeitig verbergen möchte, ist eine geistige Gestalt, die so frisch wie vor 1500 Jahren wirkt und keinerlei Staub angesetzt hat. Mit Recht ist er in die (post-)moderne Diskussion um die Dekonstruktion (Jean-Luc Marion, Jacques Derrida) und somit in die vitalen Bereiche des zeitgenössischen Denkens eingetreten. Daß er überdies für dessen Spiritualität eine völlig unerwartete plausible Rolle zu spielen fähig ist, erhellt aus Sudbracks Buch mit aller Deutlichkeit.

Allem voran wird deutlich, wie dieser erste Entwurf einer christlichen Mystik vor dem Hintergrund der mystisch orientierten Philosophie des Neuplatonismus (mit Plotin und Proklos) durch seine sprachliche Gestaltungsdimension in den Horizont einer ästhetischen Verklärung tritt, die mittels Reihungen, Bildern und Metaphern, Paradoxien und Beschwörungen die „Überunerkennbarkeit" Gottes hymnisch präsent macht. Eine ästhetische Attraktion an ihm und seinem Werk wird hier sichtbar, die zusätzlich zu seinem philosophisch-theologischen Denk- und Darstellungsvermögen erklärt, was für einen einzigartigen Einfluß er bis heute auszuüben vermochte. Die Konstellation „Erfahrung des Absoluten im poetischen Zeugnis" vermag am Ursprung des Christentums Dämme zu brechen, die dem Christentum den Zugang zu den mythischen Hintergründen des Religiösen verborgen hätten, wäre da nicht einer gewesen, der sowohl im intellektuellen wie emotionalen Bereich durchs ganze Mittelalter hindurch in die frühe und unmittelbare Neuzeit hinein Denk- und Mentalitätsformen freigemacht hätte.

Sudbrack zeigt es an den Beispielen von Hildebert von Lavarain, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, Angelus Silesius, Goethe, Hans Arp, Paul Celan, Eva Zeller und Ernesto Cardenal – eine Wolke von Zeugen, die dann auch theoretisch im dritten Teil in der Eckhartschen Erfahrung, daß Gott groß und je größer ist, auch in den beiden andern abrahamitischen Religionen, dem Islam und dem Judentum, fruchtbar wird. Sudbrack leistet hier nichts anderes als eine theologisch-historische Rechtfertigung der Hamannschen Einsicht, daß die poetische Sprache letztlich die Sprache Gottes zu den Menschen ist – eine manchmal schäbige, häufiger aber glanzvolle Sprache, die aber immer bis ins Letzte menschlich ist. Sie ist fähig, die unübersteigbare Größe Gottes – sei es in Kata- oder Apophase oder gar in der „via eminentiae" (in der Sprache des Überschwangs) – wahrnehmbar zu machen. Sudbracks Buch ist damit eine wahrhafte Einführung in die christliche Mystik. *Alois M. Haas*

Bernhard von Clairvaux: Rückkehr zu Gott. Hg., eingeleitet u. übers. v. Bernardin SCHELLENBERGER. Düsseldorf: Patmos 2001. 254 S. Gb. 19,90 €.

Dieses Buch ist die Neuauflage einer schon 1982 vorgelegten Textsammlung. Angesichts der inzwischen abgeschlossenen, vollständigen deutschsprachigen Ausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux erklärt der Herausgeber im Vorwort seine Absicht damit, daß man „mit der Übersetzung und Erschließung klassischer Werke für zeitgenössische Leser nie an ein Ende

(kommt)" (7). Um es gleich vorweg zu sagen: Bernardin Schellenberger ist es gelungen, mit der Präsentation und Übersetzung dieser Textauswahl die einfühlsame Seite an Bernhards persönlichem und theologischem Profil darzustellen. Der Band umfaßt nach einer Einführung (9–69) und einem Anhang (249–254: Schlüssel der zitierten Werke, eine Literaturliste und eine chronologische Tafel) ein Kaleidoskop bernhardinischen Denkens, das in fünf thematische Abschnitte gegliedert ist (71–248).

Schellenberger hat Textabschnitte aus Bernhards Gesamtwerk ausgewählt, um sie unter folgenden Überschriften zusammenzustellen: I. „Der Weg der Rückkehr zu Gott" (73–141), II. „Die Begegnung mit Gott in der Armut und Schwäche Christi" (142–170), III. „Stufen der Gottesliebe" (171–206), IV. „Gezeiten des Suchens und Findens" (207–218), sowie V. „Begegnung und Vereinigung mit Gott" (219–248). Die Texte stammen einerseits aus Bernhards Predigten über das Hohelied, über das Evangelium zum Fest der Verkündigung und zu verschiedenen anderen Gelegenheiten, andererseits aus seinen Abhandlungen: „Über das Nachdenken", „Über die Gottesliebe", „Über die Stufen der Demut", „Über den freien Willen". Die Zahl der ausgewählten Passagen ist von Abschnitt zu Abschnitt verschieden. In jedem Fall werden die Texte so zusammengestellt und in sich gekürzt, daß sie die Leitidee des Herausgebers zum Ausdruck bringen. Auf ihn gehen auch sämtliche Überschriften und Zwischenüberschriften zurück, die nicht Bestandteil des lateinischen Textes sind. Als beispielhaft für Schellenbergers Arbeitsweise sei der erste Abschnitt „Komme zu Dir selbst" genannt (73–80).

Bernhards Wortspiel mit „doleo/ere" und „con-doleo/ere" in I.I.1 seiner Abhandlung „De consideratione" ist ja offensichtlich. Was will er aber damit sagen? Der Abt wendet sich in diesem Werk an das ehemalige Mitglied seines Konventes, der nun als Eugen III. Papst ist. Bernhard will Eugen in dessen täglichen Geschäften seiner Anteilnahme versichern, ihn gleichzeitig jedoch auch mahnen. Vor dem Hintergrund der gemeinsamen Lebensregel – der des heiligen Benedikt in ihrer clarevallensischen Ausprägung – erscheint jede Ablenkung von ihr als Kreuz und Leid. Bernhard kündigt Eugen III. sein „condoleo", sein „Mitleiden" an, um diesem damit eine Richtschnur anzubieten. Wenn Eugen inmitten seiner päpstlichen Umtriebigkeiten ebenso leidet („doleo") wie Bernhard, kann er sich seiner clarevallensischen Observanz sicher sein. Andernfalls würde Bernhard ihn bemitleiden, weil Eugen den Weg seiner „conversio" verlassen und sich, in diesem Sinn, selbst verloren hätte. In Schellenbergers Übersetzung kommt dieser skizzierte Kontext von „De consideratione" jedoch nicht zum Ausdruck, weil Schellenberger dem Text einen individualisierenden Stempel aufdrückt. Die soziale und kommunikative Dimension der monastischen Denk- und Empfindungswelten kommt in der deutschen Übertragung zu kurz.

Schellenbergers Einführung in den Band entschlüsselt Bernhards Denken und Fühlen ausgehend von den divergierenden Kräften, denen dieser in seinem Leben ausgesetzt war, wobei Schellenberger einen sympathischen Einblick in die Wandlungen des modernen Bernhard-Bildes gibt. Denn Bernhards Biographie reizt jede Generation von neuem, sich mit ihm auseinanderzusetzen. In der Historiographie seiner Person und seines Werkes spiegelt sich somit wider, wie es die Rezipienten mit Bernhards Weg zu Gott halten.

Dieser Band bietet allen, die sich auf Bernhards Denken einlassen wollen, die Chance, seinen inneren Beweggründen auf die Spur zu kommen und damit einen gar nicht gewöhnlichen Autor des frühen Mittelalters, in der Sprache des Herausgebers, für sich fruchtbar zu machen. *Rainer Berndt SJ*

GERTRUD DIE GROßE: *Gesandter der göttlichen Liebe* – MECHTHILD VON HACKEBORN: *Das Buch vom strömenden Lob* – MECHTHILD VON MAGDEBURG: *„Ich tanze, wenn du mich führst"*. Freiburg: Herder 2001. 92 u. 506 u. 128 S. Br. 25,50 €.

Josef Hochenauer, der mit seinem „Initiativkreis Kloster Helfta e. V." die Wiederbelebung der ehrwürdigen Stätte von Seligenthal aus (seit 1999) in die Wege geleitet und 2001 selbst zwei Bücher herausgebracht hat, nämlich Frauen von Helfta – Mechthild von Magdeburg, „Meine irdischen Freunde liebe ich wie Gefähr-

ten der Ewigkeit" (aus: Das fließende Licht der Gottheit) – und Kloster Helfta, Ein Abenteuer Gottes. Die Geschichte des Wiederaufbaues 1990-2000 (beide Bände erschienen im Kunstverlag Josef Fink), gab auch die Anregung zu einer Kassette, die eine Auswahl der schönsten und wichtigsten Texte der drei „großen Frauen von Helfta" bringt: „Perlen deutscher Mystik".

Der gewichtigste der drei Bände enthält die fünf Bücher „Gesandter der göttlichen Liebe" aus der Feder Gertruds der Großen (1256-1302/03), die Johannes Weißbrot nach der kritischen Ausgabe des lateinischen Urtextes durch die Benediktiner von Solesmes, erschienen 1875, im Jahr 1876 übersetzt hatte. Zur Einstimmung wird aus dem Vorwort des Beuroner Benediktiners Anselm Manser zur 11. Auflage (1939) zitiert, das ahnen läßt, aus welchem Geist die Übersetzung genährt ist. Vor dem eigentlichen Text stehen zwölf Seiten Einführung von Manser in Leben und Werk der hl. Gertrud.

Mechthild von Hackeborn (1241-1298/99), deren Schwester Gertrud von Hackeborn als Äbtissin 1258 die klösterliche Gemeinschaft der Zisterzienserinnen in Helfta ansiedelte, teilte seit 1292 ihre mystischen Erlebnisse zur Aufzeichnung mit. Daraus wurde der „Liber gratiae specialis". Hans Urs von Balthasar traf eine Textauswahl (Nachweise im Stellenverzeichnis) in den vier Abschnitten „Dreifaltiges Lob", „Das Wandlungswunder der Liebe", „Des Christen heilige Last" und „Die offene Hoffnung", die er „Das Buch vom strömenden Lob" betitelte. In Einführung und Nachwort ist bei aller Kürze viel Information und einfühlsame Handreichung geboten.

Mechthild von Magdeburg (um 1207 – um 1282) kam erst im Alter, gegen 1270, nach Helfta. Das Bändchen „Ich tanze, wenn du mich führst" bietet eine in neun Abschnitte eingeteilte Auswahl aus den sieben Büchern „Das fließende Licht der Gottheit", die die Germanistin Margot Schmidt übersetzt hat (Gesamtausgabe 1995 im Verlag Frommann-Holzboog). Eine Hinführung zu den Texten und zu Mechthilds Person und eine Bemerkung zur Texteinrichtung am Anfang, eine Übersicht über den Magdeburger Klerus von 1232 bis 1282 und die wichtigsten zeitgenössischen Bauten in Magdeburg sowie eine Auswahl an Literatur (bis 1988) geben willkommene Hilfen.

Bisweilen ist im Zusammenhang der Wiederbesiedelung die Rede vom „Wunder von Helfta", und dies zurecht. Aber das Wunder erklärt sich in gewisser Weise, wenn man sich das spirituelle Erbe vor Augen führt, auf dem das neue Kloster wesentlich gründet. Dieses Erbe wird nun allen Interessierten, gerade auch Laien, in ausgesuchten Übersetzungen wieder zugänglich gemacht. *Mechthild Pörnbacher*

MARON, Gottfried: *Ignatius von Loyola.* Mystik – Theologie – Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 301 S. Gb. 34,– €.

Der evangelische Theologe Heinrich Boehmer legte 1914 ein wichtiges und immer noch lesenswertes Buch über Ignatius von Loyola vor. Der baskische Heilige wurde darin wohlwollend, historisch sachlich und frei von jeder konfessionellen oder nationalen Polemik dargestellt. Das Werk vermittelte auch der katholischen und jesuitischen Ignatiusforschung wertvolle Einsichten. Die evangelische Ignatiusforschung erreichte mit ihm einen Höhe- und vorläufigen Schlußpunkt; danach gab es für Jahrzehnte von dieser Seite keine gewichtigen Beiträge mehr.

Im vorliegenden Buch legt nun Gottfried Maron, emeritierter evangelischer Kirchenhistoriker in Kiel, eine umfassende Summe seiner langjähriger Beschäftigung mit Ignatius vor. Mit diesem Werk gelingt ihm ein großer Wurf, der wohl bleibende Wirkung haben wird. Indirekt führt er Boehmers Werk weiter, und zwar auf dem Niveau heutiger Fragestellungen und gegenwärtiger Forschung. Maron will – nach der von ihm zitierten Anregung Hugo Rahners (6) – am „theologischen" Ignatius weiterarbeiten. Er läßt diesen selbst ausführlich zu Wort kommen und arbeitet vor allem mit dessen überlieferten Texten. Im Gegensatz zu anderen neueren Interpreten versucht er nicht, „hinter" die Texte – etwa mit psychoanalytischer Methode – auf die „Persönlichkeit" des Ignatius zu greifen.

Nach einer kurzen biographischen Skizze behandelt Maron in ausführlichen Kapiteln einige theologische Fragestellungen: Die Rolle der Heiligen Schrift bei Ignatius, seine Mystik, seine theo-

logischen Prägungen und Schwerpunkte, seine Ekklesiologie, seine theologische Konzeption der „Gesellschaft Jesu", seine Anthropologie, seine Stellung in den kirchlichen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts. Den Abschluß bildet ein anregendes Kapitel über Ignatius „in evangelischer Sicht": eine knappe Geschichte des Ignatiusbildes im Protestantismus, ein Vergleich mit Luther und einige Anmerkungen zum gegenwärtigen Dialog zwischen Jesuiten und Lutheranern.

Jedes Kapitel bildet einen weitgehend eigenständigen Essay und kann auch für sich gelesen werden. Das bedingt, daß sich manche Erläuterungen und Zitate mehrfach wiederholen. Die Quellen kennt Maron souverän, die umfangreiche Ignatiusliteratur in sehr großen Teilen. Das Buch ist gut geschrieben und leicht lesbar. Die Fragestellungen Marons sind teilweise durch seine kirchengeschichtliche Orientierung und seine lutherische Herkunft mitbedingt. Natürlich kann man einzelne seiner Thesen diskutieren, zum Beispiel die von ihm behauptete starke Vernunftbestimmtheit des Ignatius: Hierfür zitiert er unter anderem den häufigen Gebrauch von „Klugheit" (224) – ein ignatianischer Grundbegriff, der sonst meist als Gabe der Geisterunterscheidung im Sinn der „zweiten Wahlzeit", also vom Affektiven her, gedeutet wird.

Solche kleinere Einwendungen bedeuten jedoch nicht, daß man nicht dem weitaus größten Teil des Buchs vorbehaltlos zustimmen kann. Die Fragestellungen Marons sind gut gewählt, seine Thesen durchdacht und hervorragend belegt; in vieler Hinsicht bieten sie Anregendes und Neues zu Ignatius. Derzeit sind international vor allem Jesuiten in der Ignatiusforschung aktiv; der Blick eines „außenstehenden" und deswegen distanzierteren Forschers bringt überraschende, frische und interessante Einblicke. Mir blieben – kurz angedeutet – unter anderem im Gedächtnis: Ignatius ist lange Zeit „Laientheologe" und begründet neu eine „praktische" Theologie; an der Theologie interessiert ihn im Grund nur der Nutzen für die Seelsorge. Christologisch ist für Ignatius die Gestalt Jesu wichtig, zu der er unter anderem über spirituelle Erfahrungen Zugang bekommt; für Luther ist das Wort Christi bedeutsam, zu dem er über die Schrift Zugang erhält. Ignatius und die ersten Jesuiten gehörten noch nicht zur Gegenreformation, sondern zur „katholischen Reform"; bisweilen wurden sie selbst reformatorischer Tendenzen verdächtigt. Indem der Heilige die Kirche sehr eng an Christus rückt und den Papst selbstverständlich als „Vicarius Christi" bezeichnet, vertritt er ekklesiologisch recht starke Positionen – selbst für die katholische Tradition. Für Ignatius ist in gewisser Weise der Gehorsam, was für Luther der Glaube ist: das Hören auf Gottes Stimme. Ignatius geht den Weg von der Freiheit der Mystik zur Kirche, Luther den von der Kirche zur Freiheit des Christenmenschen. *Stefan Kiechle SJ*

Kiechle, Stefan: Ignatius von Loyola. Meister der Spiritualität. Freiburg: Herder 2001. 192 S. (Herder spektrum. 5068.) Br., 9,90 €.

Der Autor dieses Buchs, Novizenmeister der Jesuiten in Deutschland, will keine historische Abhandlung vorlegen, sondern die Spiritualität des Ignatius den Menschen heute vermitteln. Zuerst informiert er über Leben und Werk des Ignatius. Im ersten Kapitel behandelt er die einzelnen Etappen seines Lebens und zeichnet sein geistliches Profil. Im zweiten Kapitel werden vor allem die Exerzitien und die Satzungen der Gesellschaft Jesu vorgestellt. Das dritte Kapitel erschließt dann die ignatianische Spiritualität für die Gegenwart, wobei gerade jene Themen ausgewählt werden, die von vielen Menschen heute als anregend und hilfreich erfahren werden, zum Beispiel: Im Alltag beten ("Gott in allen Dingen suchen und finden"), Sich entscheiden ("Wahl" und "Unterscheidung der Geister"), Gemeinsam vorangehen ("Freunde im Herrn"), Geistlich leiten ("Gehorsam" und "Unterscheidung in Gemeinschaft"), Gesandt sein ("Mobilität und Anpassung"), Gerechtigkeit schaffen ("Option für die Armen"). Den Abschluß bilden ein kurzes Glossar zu Grundbegriffen ignatianischer Spiritualität und eine ausgewählte Literaturliste.

Das Buch bietet eine kurze, kenntnisreiche und brauchbare Einführung in die ignatianische Spiritualität. Es zeigt die geistlichen Ansätze bei Ignatius auf, die vor allem in der heutigen Praxis der Jesuiten und der von ihrem Geist beeinflußten Gemeinschaften eine Rolle spielen. Dabei wird deutlich, daß viele der spirituellen Ansätze

bei Ignatius auch für heutige Menschen aktuell sind und eine wirkliche Hilfe sein können.

Die historischen Bemerkungen sind hingegen manchmal etwas pauschal, was aber bei dem begrenzten Umfang eines Taschenbuchs nur schwer zu vermeiden ist. Einige Hinweise zur Diskussion seien gestattet: Ist es angemessen, die Tätigkeit des Ordensgenerals als die eines "Managers" oder den Orden als ein "Unternehmen" (68) zu bezeichnen? Sind die Kategorien "bräutlich" und "interpersonal" (132) Gegensätze? Beweist nicht eine Teresa von Ávila das Gegenteil? Wenn Ignatius vom "guten Geist" und vom "bösen Geist" (92) redet: Hat er das wirklich nur bildhaft verstanden? Das Wort "Freunde im Herrn" wird (entgegen 46 u. 147) doch bei Ignatius verwendet (Brief an Verdolay, 24. 7. 1537). Hätte die Kirchlichkeit, die bei Ignatius eine wichtige Rolle spielte, nicht einen eigenen Abschnitt verdient? Auch ist die Entwicklung von Ignatius bis zur heutigen Ordenspraxis nicht so bruchlos, wie es manchmal den Anschein hat. So berufen sich die Jesuiten heute wie in früheren Jahrhunderten, was etwa den Gehorsam oder die Kirchlichkeit angeht, auf Ignatius, aber in der Praxis sind doch wohl einige Unterschiede festzustellen. *Günter Switek SJ*

Maier, Martin: *Oscar Romero*. Meister der Spiritualität. Freiburg: Herder 2001. 191 S. (Herder spektrum. 5072.) Br. 9,90 €.

Heutzutage schießen Formen von Spiritualität aus dem Boden, die mitunter den Charakter einer Ware annehmen, um die Leere im modernen oder postmodernen Menschen auszufüllen. Doch unsere Welt, die in weiten Teilen von Elend und Ungerechtigkeit geprägt ist, benötigt eine andere Spiritualität. Das vorliegende Buch stellt den 1980 am Altar ermordeten salvadorianischen Erzbischof Oscar Romero als einen „Meister der Spiritualität" vor. Der Autor greift dabei nicht nur auf schriftliche Quellen zurück (wobei die genauen Verweise fehlen), sondern auch auf persönliche Gespräche mit Menschen, die Romero nahegestanden sind.

Als Schlüssel zum Verständnis seiner Person, seines Lebens und seines Martyriums zitiert Martin Maier zutreffend als „Kurzformel des Glaubens und der Spiritualität Romeros" seinen Satz: „Die Ehre Gottes ist der Arme, der lebt" (73,146). Dabei handelt es sich nicht um eine bloße begriffliche Weiterentwicklung des bekannten Wortes von Irenäus von Lyon, sondern hier drückt sich die tiefste persönliche Überzeugung Romeros aus. Maier unterstreicht dies, wenn er über Romero sagt, daß für ihn „der Schrei der Armen (zum) Anruf Gottes" wurde (115).

Die tiefste Wurzel für das Sein und das Handeln und damit auch der Spiritualität Romeros sieht der Autor zutreffend in einem „neuen Sehen" der Wirklichkeit (102,106). Ausführlich behandelt er die Frage, ob es sich dabei um eine Entwicklung oder eine Bekehrung handelt (94ff., 106ff.). Bei diesem neuen Sehen geht es einerseits um etwas Wohlbekanntes: um die tatsächliche Wirklichkeit des salvadorianischen Volkes, d.h. seine Armut als Konsequenz der Ungerechtigkeit und der Sünde (123 u. ö). „Spirituell" gesprochen ist dabei das wichtigste, daß sich Romero diese Wirklichkeit „zeigte", „offenbarte". Andererseits war dieses Neue auch etwas, mit dem er wahrscheinlich nicht rechnete und das so zur noch größeren Offenbarung für ihn wurde, nämlich das Potential an Güte und Wahrheit im Volk selbst zu sehen: „Das Volk ist mein Prophet" (130); „Mit diesem Volk ist es nicht schwer, ein guter Hirte zu sein" (132). Das war die Erfahrung der Gnade.

Dieses neue Sehen führte Romero zu neuen Haltungen und zu einer Praxis, welche die drei letzten Jahre seines Lebens prägten. Es findet seine Erfüllung darin, daß er der Wirklichkeit mit „Augen der Barmherzigkeit" begegnete (104). Dementsprechend muß die Wahrheit nicht nur verkündet, sondern „getan" werden (85), wie dies durch das ganze Buch hindurch deutlich wird. Es geht um ein Sehen, das von seinem Wesen her zur Rettung der Opfer führt. Romeros prophetische Verkündigung wurde aus dieser Barmherzigkeit gegenüber den Armen geboren. Von daher rühren seine bekannten Worte: „Diese Predigten möchten die Stimme derer sein, die keine Stimme haben" (85).

Von dieser besonderen Weise des „Sehens" her ist die Spiritualität Romeros ein außerordentlicher Ausdruck dessen, was Johann B. Metz die „Mystik der offenen Augen" nennt

(179), und sie bekräftigt, was Gustavo Gutiérrez sagt: „Gott muß man betrachten und praktizieren". Diese Weise des Sehens ist aus ihrem Wesen heilsam, weil sie zum Heil des anderen, vor allem der Opfer führt, und zum Heil Monseñor Romeros selbst. Das wird in diesem Buch und im Leben Romeros augenfällig.

Dieses neue Sehen führte Romero schließlich zur „Neuheit" Gottes und Jesu Christi (vgl. 124–139). Es sei auf seine Sicht Gottes als Gott des Lebens hingewiesen. Dieser fügt er gleichzeitig und dialektisch seine Sicht der Götzen als geschichtlicher existierender Wirklichkeiten hinzu, die Opfer hervorbringen und fordern. Neu lernte er auch Christus in der Geschichte gegenwärtig zu sehen, bis dahin, daß er zu den mißhandelten Indios sagen konnte: „Ihr seid der Leib Christi."

In diesem Buch werden diese und andere Dinge mit großer Genauigkeit ausgeführt. Das wichtigste für mich dabei ist, daß es mich an das Tiefste von Monseñor Romero erinnert hat, an das, was heute weiterhin unsere Welt, die Orientierung und Hoffnung benötigt, menschlicher machen kann: die kompromißlose Liebe zu den Armen. *Jon Sobrino SJ*

Stier, Fridolin: *Mit Psalmen beten.* Hg. v. Eleonore Beck. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2001. 102 S. Lw. 16,50 €.

20 Jahre nach dem Tod des Tübinger Alttestamentlers und Orientalisten Fridolin Stier (1902–1981) legt eine enge Mitarbeiterin einige Psalmenübersetzungen vor, die ihren Leserkreis finden werden, und man wünschte, es bliebe nicht bei Anhängern und Verehrern dieses außergewöhnlichen Wissenschaftlers. Denn Stier ist bekannt für seine wortgetreuen, deswegen teils ungewohnten Übersetzungen, die sich in einer Zeit der schnellen „Sager" dem schnellen Verstehen verweigern, aber sehr nah zum Urtext hinführen: „Auf der Suche nach einem, sinnträchtigen Wort zog er wie ein Rutengänger durch die Sätze, sensibel für jedes Erkennungszeichen" (13).

Es handelt sich um eine Auswahl von Psalmen, nicht um eine vollständige Übersetzung und Kommentierung aller 150 Texte. Nur gut ein Drittel, genauerhin 51 Psalmen, sind vorzufinden: 1–27, 30–31, 42–43, 46, 51, 72–75, 80, 90–92, 96, 98, 110, 121, 126, 130, 139 und 150. Sie stammen aus dem Nachlaß und entstanden nicht alle zu derselben Zeit. Den Psalmen zugeordnet sind Texte aus den beiden vielbeachteten und mehrfach aufgelegten Tagebuchbänden „Vielleicht ist irgendwo Tag" (1981) und „An der Wurzel der Berge" (1984), aber auch einige bisher unveröffentlichte Notizen aus dem Nachlaß. Sie verleihen dieser bibliophilen Ausgabe zusätzliche Attraktivität, kommentieren sie doch gleichsam, oft verstärkend und auf eine sprachliche Spitze treibend, die in der Übersetzung ohnehin nicht geglätteten Psalmen in ihrer Brisanz.

Wer mit den Psalmen über das Stundengebet der Kirche vertraut ist, stößt hier auf eine Fülle von neuen, teils wirklich total überraschenden Nuancen, die im besten Sinn des Wortes anstößig wirken, indem sie zum Nach-denken und zur Besinnung (ver-)leiten. Daß Psalmen das ganze Panorama menschlicher Stimmungen thematisieren („Poesie oder rhythmische Prosa, Bekenntnisse und Fragen, Hymnen und Lehrtexte, Erfahrungsberichte und Gottesträume, Klagelieder und Lobgesänge, Gelübde und Beschwörungen, Racheschwüre und Siegeslieder, Fluch und Segen, Hoffnung und Verzweiflung, Realität und Utopie", 10) und vor Gott tragen, wird vielerorts verdrängt, weswegen unter anderem der „therapeutische Effekt" dieser Texte nicht selten unterschätzt wird: „Wer so mit Gott redet, gibt ihm Anteil am eigenen Leben, begegnet ihm nicht nur als dem Allmächtigen, Allgewaltigen, der, erhaben über alles Geschaffene die Lose wirft und die Geschicke zuteilt" (11).

Dementsprechend sind die einzelnen Psalmen nach liebevoll geschriebenen „Annäherungen" der Herausgeberin (9–14) verschiedenen Gruppen zugeordnet: „Fromme und Frevler", „Fragen und Klagen", „Bitten und Danken", „Mein Gott", „Ich-bin-da", „Singt neue Lieder"; außerdem ist ein hilfreiches Register beigefügt. Was die Herausgeberin über die Psalmen im allgemeinen sagt, gilt auch von Fridolin Stier als unvergessenem Übersetzer: „Luft zum Atmen" wird hier erfahrbar, denn man stößt auf „Worte, die fern von der zerredeten Sakralsprache, aus dem Herzen kommen, Such-Worte, Signale der Sehnsucht und nach dem verlorenen ‚Du'" (11). *Andreas R. Batlogg SJ*

Vorsicht: „religiös"!

Orientiert man sich an der Fachbezeichnung der Zoologen, so muß man annehmen, daß sich Religiöses zumindest in einem Fall auch im Tierreich findet, denn sie nennen eine Art von Raubinsekten „Mantis religiosa", also „religiöse Fangheuschrecke". Auch nach ihrem deutschen Namen könnte man bei ihr Religiosität vermuten, denn da heißt sie „Gottesanbeterin". Diese Benennung rührt wohl daher, daß die Haltung ihrer Fangarme, wenn sie auf Beute lauert, an zum Gebet erhobene Hände erinnert. Dehnte man diese Vermenschlichung auf ihr Opfer aus und schriebe diesen Insekten Gedanken zu, dann würden diese wohl feststellen: „Dieses hinterlistige Biest spielt Frömmigkeit vor, und wer darauf arglos hereinfällt, den bringt es um und verspeist ihn. Daher ist einige Vorsicht geboten vor solcher Religiosität."

Dieses Bild weckt Assoziationen zu menschlichem Verhalten in ähnlichem Kontext. Zunächst scheint es, man könne einem religiös geprägten Gegenüber vertrauensvoller begegnen als einem von aller Religion Entfremdeten. Das mag sogar weithin zutreffen. Dennoch muß man auch bei einem als religiös Eingeschätzten mit etlichen Fehlhaltungen rechnen, die bei einem anderen weniger zu befürchten sind, da sie anscheinend auf religiösem Untergrund besser gedeihen.

Sie rühren vor allem daher, daß der Religiöse geneigt ist, Gott ins Spiel zu bringen, wenn es darum geht, die Welt zu ordnen oder zu erklären und in ihr etwas zustandezubringen oder mit den Mitmenschen umzugehen. Er behält ihm Orte, Zeiten und Dinge als Reservate vor, die ihm geweiht und daher für den Menschen tabu sind. Ob es die Kaaba in Mekka ist, das Allerheiligste im alttestamentarischen Tempel oder eine Kirche als „Gotteshaus" – immer wird Gott lokalisiert, und solche „heiligen Orte" sind dem profanen Zugang entzogen, als ob Gott nicht allerorten wäre.

Wenn die Kirche „Gotteshaus" ist, hat er dann in anderen Häusern keinen Platz; oder wenn der Sonntag „Tag des Herrn" ist, wem gehören dann die anderen Tage; oder wenn die Messe oder Abendmahlsfeier „Gottesdienst" ist, wem dient man in der Fabrik oder im Büro oder in der Küche? Liegt nicht in einer solchen religiösen Aufteilung der Welt mit ein Grund für den bisweilen leider berechtigten Vorwurf, daß einer sonntags fromm die Betbank drücke, aber im Alltag seine Mitmenschen drangsaliere? Und auch daran ist Religion nicht schuldlos, daß man sich in Israel und Palästina um das Grab Abrahams oder den Tempelberg streitet und das Land auch deshalb beansprucht, weil es von Gott zugesagt sei. Bei nicht wenigen kriegerischen Auseinandersetzung waren und sind religiöse Gründe mit im Spiel, um zu rechtfertigen, daß man dem Gegner guten Gewissens den Schädel einschlagen darf.

Hier ist auch eine Anfrage an die US-amerikanische Position zu richten, die von einer „Achse des Bösen" spricht, als ob es sich da um teuflische Staaten handelte.

Auch im Bereich der menschlichen Erkenntnis spielt Religion nicht immer eine glückliche Rolle. Da lauert etwa die Gefahr, Gott dort zur Erklärung eines Sachverhalts heranzuziehen, wo das menschliche Forschen keine zureichenden Ursachen dafür entdeckt. So hat man im Mittelalter die sonst unerklärliche Pest als Strafgericht Gottes betrachtet oder vor und gegen Darwin das Entstehen der verschiedenen Tierarten auf ein schöpferisches Eingreifen Gottes zurückgeführt. Auch heute noch interpretiert man eine Gegebenheit, die sich nicht in unsere übrige Erfahrung einordnen läßt, als ein von Gott gewirktes Wunder.

Die Berufung auf Gottes Willen taugt aber prinzipiell nicht zur Erklärung irgendeines innerweltlichen Faktums, weil sie ebenso gut dessen Gegenteil erklären würde. (Beispiel: Mit „Weil Gott es will" kann ich ebenso gut auf die Frage antworten: „Warum blüht da eine Blume?" wie auf die: „Warum blüht da keine?") Zudem kann man mit dieser Argumentation die Antwort auf weitere Fragen mit dem Hinweis verweigern, es handle sich hier um einen unerforschlichen Ratschluß Gottes (eine Formulierung bei manchen Todesanzeigen), also um ein Geheimnis, bei dem sich alles Weiterfragen verbiete; vielmehr müsse man nach der Forderung Goethes das Unerforschliche schweigend verehren, so daß alles weitere Fragen und Forschen ehrfurchtslos wäre. Wenn eine Behauptung so als göttliches Geheimnis präsentiert wird, dann wird sie tabuisiert und aller wissenschaftlichen Überprüfbarkeit und weiterer Diskussion entzogen; es wird gefordert, sie sei als Dogma einfach zu glauben – wobei übersehen wird, daß man Unverstandenes auch bei bestem Willen nicht glauben kann.

Da mit dieser Einstellung Kritik unterbunden wird, liefert sie auch den Nährboden für das heute verbreitete Aufblühen abstruser und abergläubischer Anschauungen, die ihren Markt nicht nur auf Esoterikmessen und bei Horoskopgläubigen finden, sondern sie führt auch dazu, daß in heutigen Buchhandlungen eine „Psi-Literatur" wie selbstverständlich neben theologischen Veröffentlichungen eingereiht wird. Auch wenn Zeitgenossen bisweilen ein Aufkeimen von Religiosität in unserer säkularisierten Gesellschaft zu beobachten meinen, handelt es sich oft nur um das Hochschwappen eines geistigen Unfugs, dem man des öfteren das Prädikat „mystisch" anhängt.

Diese Liste fragwürdiger Früchte von Religiosität ließe sich unschwer verlängern, insbesondere wenn man sie auf andere Gebiete des menschlichen Lebens, etwa die religiöse Untermauerung gesellschaftlicher Macht – oder auch deren Infragestellung – ausdehnte und vor allem den Fanatismus berücksichtigte, der auf religiösem Feld gern gedeiht. Aber die vorgelegten Andeutungen genügen wohl bereits, die Warnung im Titel nicht vorschnell von der Hand zu weisen. *Albert Keller SJ*

Bernhard Laux

Wert der Werte

Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft

Es ist ein Gemeinplatz, daß das Christentum in unserer Gesellschaft an Reichweite verliert. So gehören mittlerweile weniger als zwei Drittel der Bundesbürger einer der beiden großen christlichen Kirchen an. Und auch unter ihnen ist nur für den kleineren Teil der Glaube von lebensorientierender und -gestaltender Kraft und die Beteiligung am Leben der Kirche ein wichtiger Teil ihrer Alltagspraxis. Neben der angedeuteten Begrenzung im Blick auf die Zugehörigkeit von Personen sind ebensolche im Blick auf die sozialstrukturelle Reichweite der Religion in der funktional differenzierten modernen Gesellschaft zu benennen, in der weite Gesellschaftsbereiche sich religiöser Deutung und Normierung entzogen haben.

Das Christentum in unserer Gesellschaft hat – ob wir das so wollen oder nicht – Grenzen. Grenzen aber haben eine Eigenart: Es gibt ein Diesseits und ein Jenseits der Grenze. Man kann sie von zwei Seiten aus betrachten. Doch auch innerhalb der eigenen Grenzen wird man des Blicks von außen auf die eigenen Grenzen nicht ledig. Die Innenperspektive muß die Außenperspektive in die Innenperspektive mit hineinnehmen, wenn ein reflektiertes, realistisches Selbstverständnis aufgebaut werden soll.

Zur Lage der Werte

Zum Verständnis der gegenwärtigen Wertesituation scheint ein kurzer Blick zurück hilfreich. Seine Zielsetzung ist lediglich, auf einer Kontrastfolie die gegenwärtige Situation zu erhellen und möglicherweise heute noch nachwirkende Vorstellungen vergangener Konstellationen in ihrer Deutungsleistung für die Gegenwart in Frage zu stellen.

Das Christentum des „Abendlandes" bewegte sich im weit überwiegenden Teil seiner Geschichte im Rahmen einer *kulturell* integrierten Gesellschaft; und zwar genauer im Rahmen einer Kultur, die christlich geprägt war. Es gab eine die Gesellschaft bestimmende christliche Kultur und damit eine christliche Gesellschaft, die somit auf einer einheitlichen und umfassenden Wertgrundlage beruhte. Vier Punkte sollen hervorgehoben werden. *Erstens:* Die Kultur war einheitlich. Es gab eine Einheitskultur. *Zweitens:* Die Kultur war religiös und damit eine umfassende Welt-

anschauung, in die ein bestimmtes Bild des Menschen, der Welt und der Geschichte integriert war. *Drittens:* Die – religiöse – Kultur bestimmte und durchdrang Sozialstruktur und Persönlichkeit. *Viertens:* Die Person hatte klare Vorgaben über ein „normales" Leben, die Lebensweise und die Lebensziele, kurz über ein gutes und rechtes Leben.

Vier Prozesse haben diese vormodernen Gegebenheiten grundlegend verändert. *Erstens:* Säkularisierung. Die Kultur in der Moderne ist keine religiöse Kultur mehr, auch wenn sie sicherlich von der christlich-abendländischen Tradition geprägt ist. Es ist auch nicht mehr Aufgabe der Religion, das ganze gesellschaftliche Leben zu ordnen.

Zweitens: Pluralisierung. Weltanschauung gibt es nicht mehr im Singular, sondern nur noch im Plural. Unsere Gesellschaft gibt die Weltanschauungen frei, oder anders formuliert: Weltanschauungen haben keine gesellschaftsumfassende Reichweite mehr. Teilgruppen können religiös oder weltanschaulich gebunden sein und entsprechend leben, aber die Weltanschauungen können nicht mehr in den gemeinsamen, öffentlichen Angelegenheiten orientieren. Für die gemeinsame Orientierung muß eine Grundlage über bzw. vor den einzelnen Weltanschauungen gefunden werden. Doch auf welcher Basis?

Drittens: Funktionale Differenzierung. Die sozialstrukturelle Entwicklung der modernen Gesellschaft ist wesentlich durch die Ausdifferenzierung relativ eigenständiger, funktionsorientierter Subsysteme gekennzeichnet (z.B. Wirtschaft, Politik, Rechtssystem, Bildung, Familie; im folgenden wird beispielhaft auf das Wirtschaftssystem Bezug genommen). Diese Teilsysteme haben eine spezifische gesamtgesellschaftliche Funktion (Sicherung der Lebensgrundlagen). Über ihre Rahmenbedingungen (Eigentumsrechte, Wirtschaftsfreiheit) haben sie eine Wert- und Kulturbindung. Innerhalb ihres Bereichs folgen sie ihrer spezifischen – von eigenen Programmen – gesteuerten Sachlogik (vorteilhafte Transaktionen), die mit gewissen persönlichen Orientierungen und Fähigkeiten (Leistungsorientierung, Durchsetzungsfähigkeit, Verfolgung eigener Interessen) verbunden ist. Es kann damit durchaus systemspezifische Werthaltungen, ja Menschenbilder („homo oeconomicus") und vielleicht sogar Weltanschauungen (Konsumismus) geben. Diese sind grundsätzlich bereichsspezifisch gemeint, können aber durchaus „imperialistische" Tendenzen entwickeln („Ökonomisierung der Gesellschaft"). Funktionale Differenzierung führt so, anders und doch vergleichbar mit der Pluralisierung, zur Auffächerung des Wertespektrums der Gesellschaft.

Viertens: Individualisierung. Es gibt auch einen wachsenden Spielraum der Person gegenüber tradierten Vorgaben in Kultur und der Sozialstruktur, der unter dem Begriff der Individualisierung ausgiebig diskutiert wird:

„Die Biographie der Menschen wird aus traditionalen Vorgaben ... und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt. ... Normalbiographie verwandelt sich in Wahlbiographie."[1]

Werte zwischen Partikularität und Universalität

Säkularisierung (Werte lösen sich aus religiösem Kontext), Pluralisierung (Wertorientierungen werden vielfältig), funktionale Differenzierung (für verschiedene Handlungsbereiche gelten unterschiedliche Werte), Individualisierung (der einzelne muß seine Orientierung selber finden) werfen im Blick auf die Wertegrundlage der modernen Gesellschaft einige Fragen auf, wenn man nicht den Gedanken einer Wertintegration der Gesellschaft – wie Niklas Luhmann – ganz zum „alteuropäischen" Eisen legen will. Wenn Werte der Handlungsorientierung dienen: Wie kann eine Gesellschaft Orientierung finden, wenn sie in einen Wertepluralismus zerfallen ist? Wenn es verschiedene Wertgruppierungen und Weltanschauungsgemeinschaften in unserer Gesellschaft gibt: Wie können diese zusammenleben? Wenn es einen Wertepluralismus gibt: Gibt es Kriterien, die allgemeingültig und rational über den Wert von Werten urteilen? Muß es nicht eine – wenngleich vielleicht kleine – gemeinsame Wertebasis geben?

Diese Fragen führen zu einer Grundfrage, die das Wertkonzept unter den Bedingungen der Moderne aufwirft: Universalität oder Partikularität von Werten? Sind die Wertorientierungen, die eine Gruppe teilt, plausibel nur innerhalb des Horizonts einer Weltanschauung, eines Menschenbildes und einer gemeinsam geteilten Lebenswelt? Wenn ja, dann sind Werte partikular, weil plausibel und begründbar nur für diese Weltanschauungsgemeinschaft. Wenn die Vorstellung vertreten wird, daß eine Gesellschaft – und das heißt in letzter Konsequenz die eine Weltgesellschaft – eine gemeinsame Wertbasis als Grundlage braucht, auf der dann die partikularen Werte verschiedener Weltanschauungsgemeinschaften und Lebensstilgruppen aufbauen, stellt sich die Frage des Verhältnisses zwischen gemeinsamer Wertbasis und den partikularen Wertkomplexen und ihren jeweiligen Rationalitätsstandards.

Wer mit dem Wertbegriff arbeiten will, ist mit der Frage (wenn nicht dem Vorwurf) der Partikularität unvermeidlich konfrontiert. Werte sind der Partikularität verdächtig. Werte führen ethisch allerdings auch an den Punkt, der hilft, das Verhältnis von Partikularität und Universalität genauer zu bestimmen und es nicht als ein Ausschließungs- und nicht einmal als ein Gegensatzverhältnis zu bestimmen. Das Wertkonzept kann so das Risiko eines überdehnten – und dann ruinierten – Universalitätsanspruchs vermeiden helfen, ohne ihn aufzugeben.

Die notwendige philosophische Diskussion, die insbesondere zwischen Kommunitarismus, liberalen Ansätzen, postmodernen Zugängen und der Diskursethik breit geführt wird, kann an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden. Ich will lediglich drei Gesichtspunkte ansprechen.

1. Es erscheint für die ethische Theorie notwendig, in das umfassende Geflecht der Lebenswelt eine Trennlinie einzuziehen und die Fragen der Gerechtigkeit – Wie können wir Regelungen finden, die allen gerecht werden? – von den umfassenden

Fragen des guten Lebens – Wie soll ich leben, wie sollen wir leben, wer will ich sein, wann ist mein Leben nicht verfehlt? – zu unterscheiden. Wertfragen gehören zum größten Teil in den Kontext des guten Lebens. Sie sind im wesentlichen nur innerhalb einer umfassenderen Übereinstimmung darüber, was der Mensch ist und was gelingendes Leben ausmacht, zu beantworten. Dagegen gibt es gute Argumente, an einem universalistischen Begründungsansatz im Hinblick auf Fragen der Gerechtigkeit festzuhalten. Es sei nur an die Alltagsintuition erinnert, die Gerechtigkeit einen intersubjektiven Charakter zuspricht, den Begriff Gerechtigkeit nicht in den Plural setzt, nicht von „meiner" und „deiner" Gerechtigkeit reden will, während sie problemlos von meinen und deinen Werten spricht. Es scheint auch ein Grundverständnis der Prinzipien der Gerechtigkeit vorhanden zu sein, das allerdings in der Auslegung auf konkrete Situationen hin zu Interpretationsstreitigkeiten führen kann.

2. Weltanschauungsgemeinschaften mit ihren Wertsystemen haben in der modernen Gesellschaft eine anspruchsvolle Aufgabe zu bewältigen: Sie müssen am Wahrheitsanspruch der eigenen Weltdeutung und am Anspruch der Richtigkeit ihrer Wertkonzepte festhalten und diese Geltungsansprüche nach außen und gegenüber anderen Weltdeutungen offensiv vertreten. Sie müssen zugleich den Umstand reflektieren, daß sie mit anderen Weltdeutungen innerhalb desselben Universums von Geltungsansprüchen konkurrieren. Diese Einbeziehung gewissermaßen der Außenperspektive auf sich selbst in das eigene Selbstverständnis – die den Unterschied zu fundamentalistischen Positionen ausmacht – und das Wissen um die Konkurrenz mit anderen Weltdeutungen von gleicher oder ähnlicher Reichweite brechen die Naivität des Wahrheitsanspruchs und der Wertgewißheit. Vernunft in dieser Situation bedeutet gewiß die argumentative Auseinandersetzung um den jeweiligen Wahrheitsgehalt. Vernunft kann aber auch heißen, daß in der ehrlichen Argumentation festgestellt werden kann, daß ein Konsens nicht erzielbar ist und strittige Geltungsansprüche dahingestellt bleiben müssen. Sie werden aufrechterhalten und die Möglichkeit des Konsenses wird auf Zukunft hin offen gehalten[2].

3. Partikulare Weltanschauungsgemeinschaften und universalistischer Gerechtigkeitsdiskurs bzw. gesellschaftliche Gerechtigkeitspraxis stehen nicht in einem Widerspruchs-, sondern in einem Voraussetzungsverhältnis. So wenig es denkbar ist, daß die komplexe Gestalt des individuellen wie des gesellschaftlichen Lebens mit ihren vielfältigen Orientierungen und Fragen allein durch Gerechtigkeitsprinzipien bestimmt und gestaltet wird, sondern die überschießende und weitreichenden Orientierungen von Weltanschauungen in ihrer Partikularität braucht, so wenig ist umgekehrt unter modernen Bedingungen vorstellbar, daß sich Weltanschauungsgemeinschaften universalistischen Gerechtigkeitsprinzipien entziehen können.

Werte im Glaubenskontext: Aus dem Eigenen – für das Ganze

Die vorhergehenden Überlegungen sollen nun auf die Frage zugespitzt werden, welchen Stellenwert christliche Wertpositionen in der modernen Gesellschaft haben und welche Handlungsoptionen sich den christlichen Kirchen bieten. Die Position wird in drei Thesen formuliert, die in ihrem dialektischen Zusammenhang zu sehen und nicht als einzelne isoliert zu interpretieren sind.

1. *Leben aus den eigenen Werten: Bejahung der Partikularität.* Auch wenn Gottes Heilswille und Heilshandeln universale Dimension haben und sich die Frohbotschaft der in Jesus Christus erwirkten Erlösung nicht bloß an Menschen einer besonderen kulturellen Herkunft richtet, ist das Christentum doch kulturell partikulär:

> „*Konstitutiv partikulär* ist es deswegen, weil es in Jesus von Nazareth konstitutiv an eine historische Gestalt gebunden ist. Die Erinnerung an Jesus Christus ist nicht auflösbar in Begriffen der Allgemeingültigkeit ... Die christliche Botschaft, das Evangelium, läßt sich nicht einfach argumentativ vermitteln. Der christliche Glaube ist in Lebensgeschichten von Individuen und Kollektiven hineinverwoben. Für deren Selbstverständnis ist er konstitutiv. ... Angehörige anderer Religionen beispielsweise deuten ihre Leben und die Geschichte im Lichte anderer Bilderwelten und Traditionen."[3]

Historisch konkret partikulär ist das Christentum, insofern es in der Gesellschaft nur begrenzte Annahme findet. Zwischen der prinzipiellen Universalität des göttlichen Heils und der faktischen Partikularität der begrenzten Annahme besteht deshalb kein Widerspruch, weil die Christen bekennen, daß sie das allen Menschen zugesprochene Heil von Gottes Handeln „am Ende der Geschichte" erwarten. So können sich die Christen in dem Sinn mit ihrer Partikularität abfinden, daß sie zwar den allgemeinen Heilswillen Gottes bekennen und bezeugen, ihre eigenen Wertorientierungen aber nicht mit Universalitätsansprüchen überfordern. Sie können die Grenzen der argumentativen Vermittelbarkeit ihres Wertekosmos in der pluralen Gesellschaft, in der grundlegend unterschiedliche Konzepte des Menschen und des Lebens zusammentreffen, anerkennen. Sie können akzeptieren, daß christliche Werte in ihr nicht mehr einfach als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens eingefordert werden können.

Damit ist nicht Rückzug und Resignation das Wort geredet, sondern einem selbstbewußten, offensiven und gesprächsbereiten Leben aus dem Glauben, das nicht wirkungslos bleiben wird. Aus der Überzeugungskraft einer Lebensweise, die in einem veränderten Welt-, Menschen- und Lebensverständnis gründet, kann attraktive Kraft entstehen, die ihre Werte als lebensfördernd einleuchten läßt. In einem solchen Verständnis hat auch Mission als unaufgebbarer Dimension des Selbstvollzugs von Kirche, die im Auftrag steht, das von Gott eröffnete Heil allen Menschen kundzutun, ihren Platz. Menschen für den Glauben und ein ihm entsprechendes Leben gewinnen zu wollen, steht gerade nicht im Widerspruch zur Bejahung der Partikularität. Denn sie schließt nicht aus, sondern ein, am Wahrheits-

anspruch des Glaubens und der eigenen Überzeugungen festzuhalten und die in ihm verankerte Vorstellung des guten Lebens nicht nur für uns, sondern für alle für wichtig und richtig zu halten.

Bejahung der Partikularität ist deswegen auch nicht relativistisch. Sie sagt nicht: „Ihr haltet dieses für richtig, wir jenes." Sie hält vielmehr am Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung fest und sucht dafür zu gewinnen. Sie sieht auch keinen Anlaß, ihre Botschaft und ihren Anspruch auf das zu verkürzen, was für alle irgendwie einleuchtend und akzeptabel erscheint.

Aber sie vertritt nicht die Vorstellung, daß alle Menschen, unabhängig von ihren jeweiligen Weltanschauungen und Menschenbilder, die Werte und Normen, die Christen teilen, bejahen müßten – daß die Werte und Normen gewissermaßen andozierbar seien. Diese Vorstellung verkennt die Inkommensurabilität der Weltanschauungen und Lebenskonzepte der modernen Welt – in der sich wirklich „Welten begegnen".

Eine ethischer Ansatz, der die mit dem Wertkonzept verbundene Perspektive der Partikularität bejaht, kann unbefangener Glaubensethik sein. Er kann die in Jesus Christus eröffnete neue Wirklichkeit aufgreifen, welche die Sicht verändert: auf die *Welt*, in der menschliches Leben geschieht; auf den *Menschen*, was ihn ausmacht und auszeichnet und wozu er berufen ist; und auf die *Geschichte*, die Menschen gestalten und zugleich erleben und erleiden.

Ermöglicht wird damit eine neue Sicht auf das, was wertvoll, erstrebenswert, gut und bereichernd, was des menschlichen Einsatzes wert ist; kurz eine Veränderung und spezifische Ausrichtung der Werte vom Evangelium her. Damit kann der theologischen Anthropologie als Vermittlungsinstanz eine deutlich höhere und eindeutiger geklärte Stellung im Prozeß der ethischen Reflexion zukommen als in den Ansätzen, die von vornherein auf die *Universalisierbarkeit* von *Normen* konzentriert sind. Die Frage der Handlungsregeln und der Normen sowohl als Begründungs- wie als Anwendungsfrage ist mit der Anknüpfung bei den Werten noch nicht beantwortet. Hierzu bleiben eine sorgfältige Situationsanalyse, Wertabwägungen, Sensibilität, Klugheit und Kreativität notwendig; und damit wird menschlicher Autonomie ein weiter Raum eröffnet. Aber die Frage der Handlungsregel und des konkreten Handelns ist damit nicht mehr völlig offen. Es gibt eine grundlegende Orientierung, eine grundlegende Vorentschiedenheit, von der aus das Abwägen und Orientieren beginnen kann. Diese grundlegende Orientierung legt Antworten nahe und schließt andere aus und so erhält das christliche Welt- und Menschenverständnis eine sowohl *substantiell inhaltliche* als auch eine *motivationale* Bedeutung für die Ethik.

Damit ist auch Anschluß zumindest zur Sache, wenn nicht des Begriffs, der Tugend gewonnen. Und es gelingt der theologisch-ethischen Reflexion eher, der Bedeutung, die Spiritualität für die Ausrichtung und Motivation der Lebenspraxis von Christen unbezweifelbar hat, Rechnung zu tragen.

2. *Jenseits der Partikularitäten: Die Frage nach dem Ganzen.* Die Perspektive von innen heraus muß allerdings um die Außenperspektive, den Blick von der Gesamtgesellschaft her, ergänzt werden. Sichtbar wird dann Pluralität: eine Vielzahl unterschiedlicher, partikularer Weltanschauungen mit unterschiedlichen Vorstellungen des guten Lebens und der rechten Ordnung der Gesellschaft.

Allerdings stellt sich doch die Frage, ob Pluralität das letzte Wort der modernen Gesellschaft sein kann: Muß es nicht zumindest eine gemeinsame Regel für den Umgang mit Pluralität geben, braucht die Vielheit nicht einen Einheitskern, der das Zusammenleben in Pluralität erst ermöglicht und sichert? Und wie sollen diejenigen Regelungen in der modernen Gesellschaft, die für alle Bürger – unabhängig von ihrer Weltanschauung – gelten, begründet werden und Legitimität gewinnen? Oder setzt hier einfach eine Weltanschauungsgemeinschaft, eine Lebensstilgruppe oder eine Interessengemeinschaft ihre Vorstellungen gegenüber anderen durch?

Die Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens kann hier klären helfen. Während Fragen des guten Lebens so in die umfassenderen Zusammenhänge der Weltanschauungen und Lebenskonzepte verwoben sind, daß kein übergreifender Konsens erzielbar ist, sind die sehr viel begrenzteren Fragen der Gerechtigkeit kontextübergreifend zu beantworten.

Es geht hier um die Verallgemeinerungsfähigkeit einer Handlungsregel, um die Gewährleistung von Gleichbehandlung und Gleichberechtigung und die Sicherung von Unparteilichkeit. Eine Handlungsregel wird nach der Konzeption der Diskursethik[4] auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin geprüft, indem die Akteure sie gemeinsam in der Perspektive aller jeweils Betroffenen daraufhin beurteilen, ob sie im gemeinsamen Interesse aller liegt und deshalb – wie Immanuel Kant formuliert – zu einem „allgemeinen Gesetz" taugt. Es geht um die Einnahme der Perspektive – auch des fremden – Anderen und idealtypischerweise aller von einer Norm Betroffenen in einem kommunikativen Prozeß, in den jeder seine Perspektive einbringen kann. Es bedarf der Installierung von Formen der öffentlichen Diskussion, der Beratung, der diskursiven Entscheidungsfindung, die den idealen Bedingungen einer von Zwang und Täuschung freien Kommunikation unter den realen Einschränkungen des wirklichen Lebens hinreichend nahe kommen. Die in der Verfassung garantierten Kommunikationsfreiheiten und die Verfahren demokratischer Willensbildung sind solche institutionelle Annäherungen an das ideale Modell.

Man wird sehen müssen, daß praktische, also normbezogene Diskurse, eine begrenzte Leistungsfähigkeit haben. Sie sind Verfahren zur friedlichen, unparteiischen Lösung von konflikthaften Fragen, die als Gerechtigkeitsfragen formulierbar sind, durch die kommunikative Prüfung von Handlungsregeln auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin. Das ist nun zweifellos nicht wenig und von hoher Bedeutsamkeit, aber es ist bei weitem nicht das ganze Feld des Ethischen. Aber immerhin sind Fragen, die sich auf die Verteilung knapper Güter bzw. auf die Rechte, die Personen zukommen, richten, in diesem Kontext thematisierbar und prinzipiell beantwortbar.

Praktische Diskurse und der ihnen zugrundeliegende Universalisierungsgrundsatz erscheinen als bloßes Verfahren und sind doch mehr als bloßes Verfahren. In den Diskursregeln scheinen die Werte auf, die menschlichem Zusammenleben zugrundeliegen bzw. zugrundeliegen müssen – über alle Differenzen von Weltanschauung, Ethik und Interessen hinweg, wenn denn Kommunikation sein soll und nicht Gewalt. Der Kern dieser Werte ist die gleichberechtigte Anerkennung des Anderen, der gleichen Personwürde aller und der damit verbundenen Konsequenzen: der Gleichheit, der gleichen Freiheit und Verantwortung, der Gewissens- und Religionsfreiheit. Die in den Voraussetzungen der Kommunikation aufscheinenden Werte, die Kommunikation erst möglich machen, sind dann auch die Grundwerte, die jede Gesellschaft braucht, soll sie nicht auf nacktem Zwang beruhen. Sie sind der Kern, auf den gerade die plurale Gesellschaft mit ihren verschiedenen Weltanschauungen und Wertorientierungen angewiesen ist, da sie die Anerkennung des Anderen gerade auch als des Andersdenkenden und Anderslebenden sichern. Es ist ein – sehr begrenzter – Einheitskern, der erstens die Vielheit, die Pluralität und Partikularität sichert und in ihr Recht setzt, und der zweitens die Grundlage für eine Verständigung zumindest über *die* Handlungsfragen gewährleistet, die einer unparteiischen Regelung im gemeinsamen Interesse aller zugeführt werden müssen.

Der Glaube findet in diesem Wertekern auch sein Eigenes wieder: die Würde der menschlichen Person, die er in der Gottebenbildlichkeit begründet sieht. Christen werden zugleich damit leben müssen, daß nicht alles, was ihnen für das Leben der Menschen und das Zusammenleben in der Gesellschaft richtig und wichtig erscheint, im staatlichen Recht verbindlich festgeschrieben ist, und nicht alles, was ihnen schädlich erscheint, staatlicherseits sanktioniert ist. Eine staatliche Ordnung, die Gerechtigkeit und Freiheit sichert, erfüllt die ihr zustehende Aufgabe und sichert auch den Weltanschauungsgemeinschaften die Freiheit, sowohl nach ihrer „Fasson selig zu werden", als auch für ihre Lebensform zu werben, sofern sie die Rechte anderer nicht beeinträchtigen. Sie schafft auch die Voraussetzungen dafür, daß die Weltanschauungsgemeinschaften gleichberechtigt in einen umfassenden Dialog und eine grundlegende Auseinandersetzung über die Wahrheit ihrer Überzeugungen und Werte sowie deren Bedeutsamkeit eintreten können.

3. *Dienst am Ganzen aus dem Eigenen.* Es könnte sich der Gedanke aufdrängen, daß der christliche Glaube Wesentliches und Spezifisches nur zur Frage des guten Lebens – die nicht mehr umfassend einer gesellschaftsweiten Antwort zugeführt werden kann, sondern in den partikularen Weltanschauungsgemeinschaften beantwortet werden muß – beitragen könne, zu den universalen Fragen der Gerechtigkeit dagegen nichts genuin Eigenes beizusteuern habe. Doch dieser Gedanke verkennt die grundlegende Bedeutung, die partikularen Weltanschauungsgemeinschaften für die Gerechtigkeitsfragen zukommt.

Gerechtigkeitsdiskurse haben eine Schwäche, die auf einen Motivations- und Sinnhorizont verweist. *Erstens:* Eine Forderung als gerecht einzusehen und – unter

eigenen Kosten – danach zu handeln, sind „zwei Paar Stiefel". Gerechtigkeitsdiskurse stehen deshalb vor der Kluft zwischen Rechtfertigung sittlicher Normen – die sie leisten können – und Fragen der Anwendung und Motivierung –, die sie nicht lösen können. Zwar kommt auch der Einsicht eine begrenzte motivationale Dimension zu. Doch muß die ethische Argumentation dort, wo es um den guten Willen zur Befolgung des einsehbaren Handelns in der konkreten Situation geht, das „irrationale ‚Mysterium'" des freien Willensentschlusses als ihre Grenze anerkennen[5].

Die Praxis der Gerechtigkeit kann nicht allein von Gerechtigkeitstheorien aus in Gang kommen, sondern ist angewiesen auf Lebenswelten und Weltanschauungen, die Gerechtigkeitsforderungen inhaltlich stützen und einem Handeln auf Gerechtigkeit hin die Motivationsbasis geben können.

Zweitens: Erst recht gilt dies, wenn Gerechtigkeit unter ungerechten Bedingungen noch zu erkämpfen ist. Dies erfordert den Einsatz von Gruppen, die Lernprozesse, Veränderungen des Bewußtseins und Verhaltens und Verschiebungen in den Machtverhältnissen in Gang bringen. Das Mühen um eine Gerechtigkeit, die erst noch zu erkämpfen ist, erfordert im Vergleich zur Achtung und Befolgung bereits vorhandener gerechter Gesellschaftsstrukturen ein Mehrfaches an Einsatz. Hier ist es notwendig, gegen die bestehende Realität im Vorausgriff Gerechtigkeit in versuchs- und modellhaften Lebensweisen, in Zeichenhandlungen und Symbolen – möglicherweise bis hin zu zivilem Ungehorsam – zur Geltung zu bringen.

Drittens: Aus Gerechtigkeitsüberlegungen und -prinzipien können nicht Lebensformen gebaut werden, sondern man kann innerhalb von Lebenswelten, die gewachsen sind, Gerechtigkeitsfragen stellen und vielleicht Lebensformen unter diesem Gesichtspunkt reflexiv weiterentwickeln. Lebenswelten können nicht „ex nihilo" geschaffen werden, sondern leben aus von Gruppen getragenen Traditionen. Gerechtigkeitsprinzipen sind so kritische und nicht primär konstruktive Prinzipien.

Viertens: Es ist nicht a priori ausgeschlossen, daß Recht und Unrecht, gut und schlecht, Sein und Nicht-Sein „gleichgültig" sind, nämlich von letzter Sinnlosigkeit entwertet werden. Die Erfahrung der Vergeblichkeit gerechten Handelns, ja die Vernichtung der Gerechten ist sehr reale Erfahrung auch unseres Jahrhunderts:

> Damit „bricht für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit praktisch vorgreift und sich dabei dem Risiko des Scheiterns aussetzt, die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten im Tode rettenden Freiheit auf."[6]

Christlicher Glaube ist nicht nur Motivationsbasis, sondern eröffnet einen Sinn- und Hoffnungshorizont, der dem Bemühen um Gerechtigkeit voraus- und zugrunde liegt.

Damit ist erkennbar, wie der christliche Glaube mit seinen Werten aus dem Eigenen – und Partikularen – für das Ganze der Gesellschaft bedeutsam ist. Christen sind in ihrem Glauben an den Gott, der Garant der Würde jedes einzelnen ist, das

Heil aller will und den deswegen gerade die Benachteiligten auf ihrer Seite wissen können, berufen zum Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit, so daß die Anerkennung des Anderen, auch des anders Denkenden und anders Lebenden, Grundlage des gesellschaftlichen Verkehrs werden kann. Sie gehen so – weder vereinnahmend noch mit Exklusivitätsanspruch – auf die universelle Ebene der Gesellschaft zu und wirken an ihrer Gerechtigkeit substantiell mit.

Christen am gesellschaftlichen „Katzentisch"?

Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, Partikularität und Universalität zu unterscheiden, aber auch aufeinander zu beziehen und schließlich auch diese beiden Unterscheidungen selbst in Bezug zueinander zu setzen, hilft zu einem besseren Verständnis der Situation des Christentums in der modernen Gesellschaft und seiner Bedeutung.

Diese Unterscheidungen können zwei Gefahren vermeiden helfen. *Erstens:* Die einfache Verlängerung christlicher Überzeugungen und Werte als allgemeingültig in die plurale Gesellschaft hinein würde nicht nur unwirksam sein, sondern entweder alle Universalitäts- und Rationalitätsanspruche desavouieren und damit dem völligen Relativismus Vorschub leisten oder das Christentum durch Auflösung ins Allgemeine verschwimmen lassen. *Zweitens:* Ein bloßer Rückzug in die Partikularität bei allem Verzicht auf gesamtgesellschaftliche Relevanz und Verantwortung würde dem Auftrag der Reich-Gottes-Botschaft nicht gerecht.

Dem Anspruch des Christentums und den Bedingungen moderner pluraler Gesellschaft angemessen ist allein das komplexe Verständnis, das die Innen- und Außenperspektive differenzierend aufnimmt und sieht: daß moderne Gesellschaften nicht mehr auf der Basis einer umfassenden Weltanschauung integrierbar sind; daß sie dennoch eine gemeinsame, wenn auch begrenzte Wertbasis auf der Grundlage der Anerkennung der Anderen als gleichwertig brauchen; daß das Christentum nicht einfach seine Werte auf die Gesellschaft hin verlängern kann, aber für die gemeinsame Wertbasis Entscheidendes einbringen kann.

Das Wertkonzept erscheint mir für den ethischen und sozialethischen Reflexionskontext in besonderer Weise in der Lage, den Zusammenhang von Glaube, Anthropologie und Ethik deutlich zu machen, die Glaubensquellen und Glaubenskräfte für die Ethik und Sozialethik zu erschließen, Partikularität in ihr Recht und notwendige Universalität dazu in Bezug setzen zu können. Die Fülle partikularer Lebensform zu bewahren und nicht vorschnell mit universellen Vernunftansprüchen zu überfordern, scheint mir im Interesse des Glaubens, der Gesellschaft und der Vernunft notwendig zu sein.

In der Gegenwart werden auf dieser Grundlage neue Formen der gesellschaftlichen Präsenz und Wirksamkeit der Christen und der Kirche notwendig. Christen,

die zu einer Minderheit geworden sind – und zwar nicht nur in Ostdeutschland –, erfahren deutlich, daß einmal auch gesellschaftlich selbstverständliche christliche Vorstellungen nicht mehr selbstverständlich sind – man nehme als Beispiel das christliche Eheverständnis.

Ich sehe folgende Konsequenzen: Bisherige Formen des „politischen Lobbying" stoßen an Grenzen und haben ihren Zenit überschritten. Die Kirchen sitzen nicht mehr selbstverständlich am Verhandlungstisch der Repräsentanten der mächtigen gesellschaftlichen Funktionssysteme und können dort ihre Vorstellungen einbringen. Sie finden sich immer öfter am „Katzentisch". Das Bestreben, im Kreis der Großen „mitzumischen", an Protokoll, Statussymbolen und Interessendurchsetzung mitzuhalten, birgt immer mehr die Gefahr des Hinterherhechelns. Die in der Bundesrepublik Deutschland über Jahrzehnte gegebenen Möglichkeiten der gesicherten Einflußnahme gehen immer deutlicher dem Ende entgegen. Das schließt nicht aus, sie dort zu nutzen, wo sie noch bestehen.

Die Ursachen dieser Entwicklung liegen im konkreten sozialen und politischen Machtverlust, der aus dem Rückgang der aktiven Kirchenmitglieder resultiert, sowie im Schwinden eines christlichen Hintergrundverständnisses, aber auch in der Konzentration unserer Gesellschaft auf materielle Fragen. Folgen ergeben sich sowohl für den Ort als auch für die Inhalte kirchlicher Präsenz im politischen Geschehen.

Inhaltlich wird es zunehmend schwieriger, „Catholica", spezifisch katholische bzw. christliche Vorstellungen, im politischen Geschehen als Grundlage allgemeinverbindlicher Regelungen und Gesetzgebung durchzusetzen. Kirche hat allerdings dort Chancen, wo sie als Anwalt der Gerechtigkeit und der Würde des Menschen allgemeine Grundlagen der Gesellschaft zur Geltung bringt und sich auch konkret und parteilich-anwaltschaftlich an die Seite der ungerecht behandelten, der in ihrer Würde bedrohten und in ihrem Lebensrecht gefährdeten Menschen stellt.

Der Ort, an dem sich die gesellschaftliche Präsenz des Christentums und die Bedeutsamkeit seiner Werte entscheidet, verschiebt sich von den Einrichtungen und Verfahren politischer Kontaktpflege und Einflußnahme sowie den politischen Erklärungen hin zur Pastoral: Leben aus dem Glauben, das sich in Gemeinden und Gemeinschaften als überzeugende Lebensform zeigt und sich nicht selbstgenügsam verschließt; Kirche, die an den Orten präsent ist, wo die Menschen sind und ihre nicht verstummten, aber vielfach verborgenen Fragen nach dem, was ein gutes, nicht verfehltes Leben ausmacht, stellen und die das Gespräch aufnimmt; Gemeinden und einzelne Christen, die an den Orten, wo sie sind, die praktischen, auch sozialen und politischen Konsequenzen ihres Glaubens ziehen – hier entscheidet sich die gesellschaftliche Präsenz des Christentums. Als partikulare Größe, die ihre Lebensform lebt, den Dialog und die Rechenschaft nicht scheut und den Glauben anbietet, wird das Christentum wichtige Werte für die Gesellschaft bereithalten und relevant sein.

ANMERKUNGEN

[1] U. Beck, Das ganz normale Chaos der Liebe (Frankfurt 1990) 12f.

[2] Vgl. J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik (Frankfurt 1991) 119–226, 206f.

[3] H. Hirschi, Autonome Moral u. christliche Anthropologie, in: Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung, hg. v. W. Lesch u. A. Bondolfi (Tübingen 1995) 97–119, 113.

[4] Grundlegend zur Diskursethik und ihrer Begründung: J. Habermas: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983) 53–125; ders., Erläuterungen (A. 2).

[5] K.-O. Apel, Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 40 (1986) 3–31, 4.

[6] H. Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung u. die unvollendeten Projekte Aufklärung u. Theologie, in: Habermas u. die Theologie, hg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 39–64, 61.

Johannes Beutler SJ

Das jüdische Volk und die christliche Bibel

Zu einem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

Unter dem Datum vom 24. Mai 2001, dem Fest Christi Himmelfahrt, wurde im November 2001 in Rom ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" veröffentlicht. Inzwischen liegen neben der französischen Urfassung auch die italienische, englische, spanische, polnische und deutsche Übersetzung[1] vor. Das Dokument kann als ein wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Judentum und Christentum gewertet werden.

Das letzte Dokument der Bibelkommission aus dem Jahr 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche"[2] hatte ein nachhaltiges, überwiegend positives Echo nicht nur von katholischer Seite gefunden. In umfassenderer Weise war hier eine Hilfe geboten worden, um die Schrift nicht nur methodisch, sondern auch theologisch verantwortlich zu lesen und zu verstehen. Schon in diesem Dokument war die Beziehung von Altem und Neuem Testament behandelt worden (Kap. III A). Das Alte Testament ist auch für Christen Quelle der göttlichen Offenbarung. Es erschließt seinen vollen Sinn erst im Licht Christi. Dabei kann eine „Relecture" der Texte des Alten Testaments diese Texte über sich selbst hinausführen und ihre Bedeutung im Neuen Bund erschließen. Was hier nur angedeutet war, verdiente eine ausführlichere Behandlung, zu der sich die Päpstliche Bibelkommission 1995 entschloß.

Auch auf andere Weise lag das gewählte Thema bereit. Von 1993 bis 1995 arbeitete die Kommission an einem Thema, das gleichzeitig die Internationale Theologenkommission beschäftigte: „Die Universalität des Heils in Christus und die Verschiedenheit der Religionen"[3]. Hierzu wurden biblische Perspektiven erarbeitet, die der Internationalen Theologenkommission für ihre Arbeit zur Verfügung gestellt, als solche aber nicht in einem Dokument der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Das Verhältnis Christentum – Judentum bildete hier einen Teilaspekt, der zu einer Vertiefung einlud. Eben dieser Aufgabe stellte sich die Bibelkommission dann in den Jahren 1996 bis 2000. Dabei bildete die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament oder, anders gesagt, nach der Bibel des jüdischen Volkes und der christlichen Bibel den Ausgangspunkt. Beide Bücher sind ja nicht nebeneinanderstehende Größen, sondern durchdringen einander, indem die Heilige Schrift Israels als ganze in die christliche Bibel eingeht. Eben da-

durch steht dann aber auch das Judentum nicht einfach neben dem Christentum, sondern wird zum Mutterboden, aus dem das Christentum entspringt.

Das vorgelegte Dokument behandelt sein doppeltes Thema „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" in umgekehrter Reihenfolge. Die Sicht des Judentums aus der Perspektive des Neuen Testaments kommt erst im dritten Teil zur Sprache. Zunächst wird in einem ersten Teil „Die Heilige Schrift des jüdischen Volkes als grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel" behandelt. Der Weg geht also vom gemeinsamen Buch zur Gemeinsamkeit im Glauben und zur Beziehung der beiden Glaubensgemeinschaften. Die Beziehung der Schrift Israels zu derjenigen der Christen wird dabei in diesem ersten Teil eher formal und grundsätzlich behandelt. Es geht um gemeinsame Strukturelemente wie das Verhältnis von Schrift und Tradition im Judentum und Christentum, um Kanonfragen und um die Aufnahme des jüdischen Schriftenkanons in den christlichen, aber auch um die Übernahme jüdischer Auslegungsmethoden der Schrift im Neuen Testament. Im zweiten Teil werden dann „Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus" behandelt. Hier geht es nun um die Inhalte des jüdischen Glaubens, wie er in der Schrift Israels vorgezeichnet ist, und deren Rezeption im Christentum. Erst dann folgt der dritte Abschnitt mit dem Thema „Die Juden im Neuen Testament", bevor im vierten Teil „Schlußfolgerungen" allgemeiner und pastoraler Art gezogen werden.

Die Schrift Israels in der Bibel der Christen

Grundlegend ist hier die Feststellung, daß „die Heilige Schrift des jüdischen Volkes grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel" ist. Gerade diesen Gedanken hebt Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Vorwort hervor. Die Kirche hätte mit Markion († um 160 n. Chr.) den Weg völliger Loslösung von der alttestamentlich-jüdischen Tradition gehen können. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah Adolf von Harnack diese Möglichkeit um der Reinheit des christlichen Glaubens willen. Doch hat die Kirche anders entschieden. Sie wollte sich nicht von der Wurzel abtrennen, der sie entsprang.

Dazu lud schon das Neue Testament selber ein. Das Dokument hält einleitend fest: „Das Neue Testament erkennt die Autorität der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes an." Neben einer impliziten Anerkennung der Schrift Israels kennt das Neue Testament auch den ausdrücklichen Rückgriff auf die Schrift, angefangen von den sogenannten „Reflexionszitaten" in der Kindheitsgeschichte des Mattäus bis hin zu den Leidensgeschichten aller vier Evangelien, aber auch in der neutestamentlichen Briefliteratur. Auch formal gibt es Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Christentum im Verhältnis von Schrift und Tradition. Einerseits führt Überlieferung zur Schrift, anderseits wird Schrift auch wieder mündlich ausgelegt, was zu weiterer

Verschriftung führen kann. In beiden Glaubenstraditionen gibt es dabei Grenzen einer über die Schrift hinausführenden Tradition. Im Judentum wird dies am liturgischen Gebrauch der Bücher der Schrift deutlich, dem keine entsprechende Verwendung der Dokumente der rabbinischen Tradition entspricht, im Christentum läßt sich eine ähnliche Entwicklung feststellen, und das Zweite Vatikanische Konzil schließt in der Konstitution „Dei Verbum" eine von der Schrift völlig unabhängige Überlieferung aus.

Mehr für Exegeten interessant ist die Beobachtung, daß es auch „im Neuen Testament angewandte jüdische Methoden der Exegese" gibt. Von besonderer Bedeutung sind hier die sogenannten 14 Regeln (*Middot*), die Hillel († 10 n. Chr.) zugeschrieben werden und die sich in den neutestamentlichen Schriften, vor allem in der Briefliteratur, wiederfinden. Auch diese Tatsache zeigt die Nähe der Schrift der Christen zu derjenigen Israels.

Wenn der Kanon der Bücher der Schrift Israels, wie sie als „Altes Testament" Aufnahme in die Bibel der Christen gefunden haben, zumindest in der katholischen und orthodoxen Tradition von demjenigen abweicht, der im Judentum normativ geworden ist, dann liegt dies nicht an bestimmten spezifisch christlichen Auswahlkriterien, die die Christen an die jüdischen Bücher der Schrift angelegt hätten, sondern an einer gewissen Unabgeschlossenheit des jüdischen Kanons zur Zeit der christlichen Kanonbildung. Man kann nicht einfach von einem engeren hebräischen Kanon und einem weiteren griechisch-alexandrinischen sprechen, wie dies gelegentlich geschah. Vielmehr stand für das Judentum sowohl in Palästina als auch in Alexandrien gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts die Zahl der Heiligen Bücher noch nicht abschließend fest, zumindest im Bereich der sogenannten „Schriften", die zur „Tora" und den „Propheten" hinzukamen. Unterschiede in der Umschreibung des Kanons der Schrift beider Glaubensgemeinschaften verdanken sich also eher historischen als inhaltlichen Gründen. Das ist wichtig auch für das Verhältnis der beiden abgeschlossen vorliegenden Glaubensdokumente.

Gemeinsame Grundthemen der jüdischen und der christlichen Bibel

Auf die stärker formale Bestimmung des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Heiliger Schrift folgt in einem sehr langen zweiten Hauptteil eine Darstellung grundlegender Themen, die beiden Testamenten gemeinsam sind. Die Blickrichtung geht dabei von der Schrift Israels zu derjenigen der Christen. Es handelt sich also um die Aufnahme grundlegender Themen der Schrift des jüdischen Volkes „im Glauben an Christus". Sie seien hier nur einfach kurz genannt: 1. Offenbarung Gottes; 2. Der Mensch: Größe und Elend; 3. Gott als Befreier und Retter; 4. Die Erwählung Israels; 5. Der Bund; 6. Das Gesetz; 7. Das Gebet und der Gottesdienst;

Jerusalem und der Tempel; 8. Göttliche Vorwürfe und Urteilssprüche; 9. Die Verheißungen.

Vor allem im Blick auf die neueren Kontroversen über die bleibende Erwählung Israels und den nie gekündigten Bund sind der vierte und der fünfte Abschnitt von besonderem Interesse. Der Gedanke der Erwählung Israels als „Gottes Eigentumsvolk" wird vor allem im Buch Deuteronomium entfaltet. Er bedeutet eine einzigartige Nähe Israels zu seinem Gott, ist freilich auch an Israels Bundestreue und seine Beobachtung des Gesetzes gebunden. Nach der Katastrophe des Zusammenbruchs von Nord- und Südreich und des Exils bleibt Israel doch Gottes auserwähltes Volk. Schon für das Alte Testament bedeutet diese Erwählung freilich nicht, daß andere Völker nicht von Gott geliebt wären. Diese Grundeinsicht schafft sich vor allem im Neuen Testament Raum. Auch für die Evangelisten, Paulus und die anderen neutestamentlichen Schriftsteller bleibt Israel das auserwählte Volk, an dessen Erwählung und Heil die aus dem Heidentum kommenden Gläubigen nur Anteil gewinnen können. Am stärksten ist die Überzeugung von der bleibenden Erwählung Israels bei Paulus festgehalten und zugleich reflektiert. In den Kapiteln neun bis elf des Römerbriefes versucht Paulus eine Antwort auf die Frage zu finden, welche Heilsmöglichkeit Israel noch besitzt, nachdem es in seiner großen Mehrheit den Messias Jesus nicht angenommen hat. Nach Paulus steht Gott zu seinen Verheißungen. Israel bleibt das auserwählte Volk, auch wenn zahlreiche Zweige von diesem Ölbaum abgeschnitten sind. Er kann und wird wieder ausschlagen. Die Heiden, die das Heil finden, werden nur auf diesen Ölbaum aufgepfropft. Israel bleibt die Wurzel, die sie trägt (vgl. Röm 11).

Ähnlich wie das Thema der „Erwählung" verbindet auch dasjenige des „Bundes" beide Testamente. Nicht überall, wo das Wort *b^{e}rît* im Alten Testament vorkommt, hat es die Bedeutung von „Bund". Es kann auch einfach „Verpflichtung" bedeuten. In diesem Sinn ist von Gottes Selbstverpflichtung gegenüber Noah, Abraham oder David die Rede. Die wechselseitige Verpflichtung von Gott und Israel kommt vor allem im Sinaibund zum Ausdruck: Damit Israel Gottes Volk sein kann, muß es Gottes Satzungen und Gebote halten. Doch beenden der Zusammenbruch des Reiches von Juda, die Zerstörung Jerusalems und das Exil nicht die Bundesbeziehung Israels mit seinem Gott. Jeremia kündigt einen „neuen Bund" Gottes mit seinem Volk an (Jer 31, 31–34), dessen Verpflichtungen die Israeliten deswegen gewachsen sein werden, da Gott sein Gesetz in ihr Herz legen wird. So schenkt Gott mit der Verpflichtung auch das Gelingen des Bundes.

Was hier als eine Verheißung für die Zukunft erscheint, sieht das Neue Testament in Jesus Christus als gegeben an. Vor allem in der Abendmahlsüberlieferung wird die Ankündigung des Neuen Bundes aufgegriffen und nun an die Ausgießung des Blutes Jesu geknüpft (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). An diesem Bund können nun alle teilhaben, die an Jesus glauben. Doch ist gerade für Paulus damit der Alte Bund nicht abgeschafft. Im neunten Kapitel des Römerbriefes hält der Apostel ausdrück-

lich fest, daß Israel die Bundesschlüsse und die Verheißungen besitzt (Röm 9, 4), und gerade darauf stützt sich die Zuversicht des Paulus, daß ganz Israel dereinst gerettet werden wird (Röm 11, 25–36).

Schon an diesen beiden Beispielen – der Erwählung Israels und des Bundes – wird deutlich, daß das Neue Testament zum Alten in einer dialektischen Beziehung steht. Themen der Schrift Israels werden aufgegriffen und über sich selbst hinausgeführt. Über diese Beziehung wird vor allem in den Abschnitten reflektiert, die die Reihe der vom Alten zum Neuen Testament hinüberführenden Themen rahmen. Vor der Behandlung der Einzelthemen findet sich in dem Dokument ein lesenswerter Abschnitt: „Christliches Verständnis der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament". Er bildet eine Art hermeneutischer Schlüssel zu den folgenden Themen. Grundlegend ist die Erkenntnis, daß zwischen Altem und Neuem Testament eine Wechselbeziehung besteht: Das Alte Testament entfaltet für den christlichen Leser seine volle Bedeutung erst vom Neuen Testament her. Umgekehrt bleibt das Verständnis des Neuen Testaments durchgängig an den Rückgriff auf das Alte Testament gebunden:

„Auf der einen Seite will das Neue Testament im Lichte des Alten gelesen werden, auf der anderen Seite lädt es aber auch dazu ein, das Alte Testament im Lichte Jesu Christi ‚neu zu lesen' (vgl. Lk 24, 45)" (Nr. 19).

Eine Kategorie, mit der das Verständnis des Neuen Testaments vom Alten her, aber auch des Alten vom Neuen ausgedrückt werden kann, ist diejenige des „Neulesens" (relecture). Ein solcher Prozeß findet sich schon innerhalb des Alten Testaments, wenn Themen neu aufgegriffen werden, aber dann auch im Rückgriff des Neuen Testaments auf das Alte. In der Zeit der Kirchenväter war die allegorische Lesung biblischer Texte beliebt, doch litt sie nicht selten unter Beliebigkeit. So neigte die christliche Exegese seit dem ausgehenden Mittelalter zunehmend dazu, den Literalsinn zu bevorzugen, freilich manchmal auf Kosten der Tiefendimension von Texten. Eine theologische Reflexion auf das Verhältnis beider Testamente greift mit Gewinn auf das Schema Verheißung – Erfüllung zurück. Doch auch hier besteht die Gefahr, daß man der Fülle alttestamentlicher Texte und Themen nur unzureichend gerecht wird und daß man diese Texte zu einseitig nur unter der Rücksicht ihrer Verweisfunktion auf das Neue Testament und seine eschatologische Botschaft hin auslegt. Darum gibt es in der Gegenwart verstärkte Bemühungen, den alttestamentlichen Texten ihren Eigenwert zu sichern und sie dabei doch in ihrer Offenheit auf Christus hin wahrzunehmen.

Einem solchen Bemühen gilt der Abschnitt „Aktuelle Perspektiven" in unserem Dokument. Einleitend heißt es dort:

„Das Alte Testament besitzt aus sich heraus einen ungeheuren Wert als Wort Gottes. Die Lesung des Alten Testamentes durch Christen bedeutet nicht, daß man in ihm überall direkte Verweise auf Jesus oder auf die christlichen Wirklichkeiten finden will. Gewiß bewegt sich für die Christen die gesamte alt-

testamentliche Heilsökonomie auf Christus zu; wenn man deshalb das Alte Testament im Lichte Christi liest, kann man rückblickend etwas von dieser Bewegung erfassen. Aber da sich diese Bewegung innerhalb der Geschichte langsam und auf verschlungenen Pfaden vollzieht, hat jedes Ereignis und hat jeder Text seinen bestimmten Platz auf diesem Wege, mehr oder weniger weit von der Vollendung entfernt. Solche Texte rückblickend mit den Augen von Christen zu lesen bedeutet, zugleich die Bewegung auf Christus hin und den Abstand gegenüber Christus wahrzunehmen, die Vorankündigung und die Unähnlichkeit. Umgekehrt kann das Neue Testament nur im Lichte des Alten voll verstanden werden" (Nr. 21).

Ausdrücklich wird gefordert, daß man die Texttraditionen des Alten und des Neuen Testaments nicht einfach dogmatisch einander gegenüberstellt, etwa nach dem Schema von Gesetz und Evangelium. Vielmehr ist der literarischen Eigenart und der geschichtlichen Einordnung von Texten Rechnung zu tragen, auch mit Hilfe der historisch-kritischen Methode. Diese läuft der theologischen Interpretation der Texte also nicht zuwider, sondern wird geradezu von ihr gefordert.

Wenn der christliche Leser in den von ihm gelesenen Texten der Schrift Israels einen Sinn entdeckt, der dem jüdischen Leser verborgen bleibt, dann fügt er nicht willkürlich einen neuen Sinn hinzu, sondern nimmt nur wahr, was als verborgene Möglichkeit in dem vorgegebenen Text bereit lag. Das Dokument findet hier sehr glückliche Formulierungen:

„Wenn der christliche Leser wahrnimmt, daß die innere Dynamik des Alten Testaments in Jesus gipfelt, handelt es sich hier um eine rückschauende Wahrnehmung, deren Ausgangspunkt nicht in den Texten als solchen liegt, sondern in den Ereignissen des Neuen Testaments, die von der apostolischen Predigt verkündigt worden sind. So darf man nicht sagen, der Jude sähe nicht, was in den Texten angekündigt worden sei. Vielmehr gilt, daß der Christ im Lichte Christi und im Geiste in den Texten einen Sinnüberschuß entdeckt, der in ihnen verborgen lag" (Nr. 21).

Mit dem Ausdruck „Sinnüberschuß" (*surplus de sens*) nimmt das Dokument einen Begriff der neueren Semantik auf, wie sie unter anderem von Paul Ricœur entwickelt worden ist. Danach haben Texte nicht einfach einen objektiven Sinn, der für alle Leser aller Zeiten und aller Orte der gleiche wäre. Vielmehr haben alle Texte der Vergangenheit ihre „Rezeptionsgeschichte", wie auch Hans-Georg Gadamer († 2002) betont. In letzter Konsequenz „haben" Texte nicht einfachhin einen Sinn, sondern sie erhalten ihn je neu durch ihre jeweiligen Interpreten. Diese schaffen den Sinn nicht einfach kreativ, sondern legen ihn jeweils neu frei, wobei sie auch Dimensionen des Textes aufdecken können, die anderen Interpreten bislang verborgen geblieben waren. Am Ende des zweiten Teils kommt das Dokument auf die dargestellte Sicht zurück:

„Die christlichen Leser sind überzeugt, daß ihre Deutung des Alten Testamentes, so sehr sie sich auch von derjenigen des Judentums unterscheiden mag, doch einer Sinnmöglichkeit der Texte entspricht. Wie bei der Entwicklung eines Films haben Jesus und die ihn betreffenden Ereignisse in der Schrift eine Sinnfülle freigelegt, die vorher nicht wahrzunehmen war. Diese Sinnfülle schafft zwischen dem Neuen und dem Alten Testament eine dreifache Beziehung: die der Kontinuität, die der Diskontinuität und die der Progression" (Nr. 64).

Der Vergleich der Entwicklung eines Films veranschaulicht die Möglichkeit, Aussagen von Texten freizulegen, die bei erster Betrachtung nicht zutage liegen. Der Betrachter sieht nur den Zelluloidstreifen, aber nicht die Formen und Farben, die der Film bei geeigneter Behandlung freigibt. Angewendet auf die Sinnfülle, die der biblische Text der Schrift Israels im Licht Christi und seines Geistes freilegt, kann dann von der Entdeckung von Kontinuität, Diskontinuität und Progression gesprochen werden.

In praktisch allen großen Themen, die beide Testamente durchziehen, gibt es Gemeinsamkeiten, die sich durchhalten. Das gilt von der biblischen Sicht der Schöpfung des Menschen in der Sicht des Alten und des Neuen Testaments, von seiner Größe und seinem Elend, aber auch von der Erwählung besonderer Menschen und Menschengruppen als Trägern von Heil und Verheißung bis hin zu unmittelbar messianischen Vorstellungen.

Doch gibt es auch den Bruch, wie etwa bei der Behandlung der Frage des Gesetzes deutlich wird. Keiner hat hier die Dialektik von Bewahrung und „Aufhebung" so deutlich reflektiert wie Paulus. Dabei stehen Kontinuität und Diskontinuität nicht einfach nebeneinander. Vielmehr stehen sie zueinander in einer Beziehung der Dynamik. Das Alte muß weichen, um dem Neuen Platz zu machen. Es geht dabei nicht unter, sondern auf in der neuen Wirklichkeit, die Gott endzeitlich in seinem Sohn und durch den Geist schafft:

> „Die Diskontinuität in einigen Punkten ist nur die negative Seite einer Wirklichkeit, deren positive Seite Progression heißt. Das Neue Testament bezeugt, daß Jesus, weit davon entfernt, sich der israelitischen Schrift zu widersetzen, ihr ein Ende zu bereiten oder sie außer Kraft zu setzen, sie in seiner Person, in seiner Sendung und ganz besonders in seinem Ostergeheimnis zur Vollendung bringt" (Nr. 65).

Diese Auffassung wird dann anschließend an den drei Hauptthemen „Gott, der Mensch, das Volk" mehr im einzelnen als berechtigt aufgezeigt.

Die Juden im Neuen Testament

Erst nachdem das Verhältnis von Heiliger Schrift Israels und Heiliger Schrift der Christen dargestellt ist, wendet sich das Dokument der dornigeren und historisch belasteteren Frage nach der Sicht des jüdischen Volkes im Neuen Testament zu. Erneut wird das Thema nicht unmittelbar angegangen, sondern durch einen weiteren Gedankengang vorbereitet. Das Christentum entsteht ja zunächst als eine Gruppe innerhalb des Judentums der Zeit des Zweiten Tempels. Dabei stehen sich nicht von Anfang an jüdische Synagoge und christliche Gemeinde als voneinander unterschiedene Größen gegenüber. Vielmehr ordnet sich das Christentum ein in die Vielfalt jüdischer Gruppen und Bewegungen seit dem babylonischen Exil. Mit manchen von ihnen weist die entstehende christliche Gemeinde Berührungen auf, nicht zu-

letzt mit der pharisäischen Bewegung, die zwar im Neuen Testament besonders heftig angegriffen wird, aber dies vielleicht auch deshalb, weil sich hier die nächsten Nachbarn finden. Verbindungen gibt es auch zu apokalyptischen Gruppen, auch zu der Bewegung von Qumran, ohne daß Jesus und sein Kreis freilich einer dieser Gruppen zugeordnet werden könnte.

Nimmt man die entstehende christliche Gemeinde als eine Bewegung innerhalb dieser Vielfalt jüdischer Gruppen wahr, dann entfällt von vornherein ein Antagonismus, der Judentum und Christentum als von Anfang an sich ausschließende Gruppierungen sieht. Erst gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts kommt es zu Abgrenzungen auch juridischer Art, freilich auch noch nicht weltweit, sondern nur örtlich oder regional, wie heute betont wird. So beweist die Verfluchung der Ketzer, der sogenannte „Ketzersegen", von dem der Babylonische Talmud spricht (Ber 28b), wohl noch nicht eine generelle Verfluchung der Christen, sondern allenfalls der Häretiker aus jüdischer Sicht, und er war wohl auch keine disziplinarische Maßnahme gegen Abweichler an allen Orten, wie das Dokument ausdrücklich hervorhebt (vgl. Nr. 69).

In der Folge geht das Dokument den einzelnen Schriften und Schriftengruppen des Neuen Testaments unter der Rücksicht der jeweiligen Sicht der Juden nach. Als Gesamtergebnis kann festgehalten werden, daß das Neue Testament an keiner Stelle das jüdische Volk als solches verurteilt oder bekämpft. Schwierige Passagen können und sollten anders erklärt werden. Dies gilt etwa von der sogenannten Selbstverfluchung des jüdischen Volkes nach dem Passionsbericht des Matthäus (27,24f.). In der Sicht des Matthäus nimmt hier nur die damals lebende Generation die Schuld für das Blut Jesu auf sich, und dies in Anlehnung an eine Formulierung, die dem Alten Testament (Jer 26, 15) entnommen ist. Ebensowenig wie zur Zeit des Jeremia die Verantwortung für das Blut eines Unschuldigen Unheil über alle folgenden Generationen brachte, kann aus dem Ruf der Menge bei Matthäus gefolgert werden, Israel habe sich hier für alle Generationen Gottes Fluch zugezogen (vgl. Nr. 71).

Im lukanischen Doppelwerk von Evangelium und Apostelgeschichte gibt es zwar eine Bewegung des Heils von den Juden zu den Heiden, aber bis zuletzt, d.h. bis zur Ankunft des Paulus in Rom im letzten Kapitel der Apostelgeschichte (Apg 28, 17–28), wird das Bemühen um den Glauben der Juden nicht aufgegeben. Diese Sicht steht im Einklang zu dem hohen Stellenwert, den das Volk Israel im Werk des Lukas von Anfang an besitzt und bewahrt (vgl. Nr. 73–75).

Als besonders problematisch wird immer wieder die Rolle der „Juden" im Johannesevangelium angesehen. Sie erscheinen als die Gegenspieler Jesu, die ihm schon früh nach dem Leben trachten, und so müssen sie Worte aus dem Mund Jesu hören, die an Schärfe kaum zu übertreffen sind. Vor allem das Wort von den Juden als „Teufelssöhnen" (Joh 8, 44) bildet bis zur Stunde ein ernsthaftes Hindernis für jeden auf das Neue Testament gestützten jüdisch-christlichen Dialog. Doch auch

hier ist nach unserem Dokument Vorsicht geboten. Zum einen richtet sich die Polemik Jesu gegen jene Juden, die sich in Jerusalem seinem messianischen Anspruch widersetzen, also die Führungskreise, zum andern scheint gerade in Joh 8, 30–58 von ihnen noch einmal eine besondere Gruppe herausgegriffen zu sein, nämlich solche „Juden", die zu einem (anfänglichen) Glauben an Jesus gekommen waren (Joh 8, 30). So kann der Text nicht für einen generellen Antijudaismus des vierten Evangeliums in Anspruch genommen werden. Vielmehr bezeugt auch dieses Evangelium eine Hochschätzung Israels und der Israeliten, wie an verschiedenen Stellen deutlich wird (vgl. Joh 1, 47.49). Trotz seiner polemischen Schärfe darf es nicht zur Legitimation von Antijudaismus verwendet werden (vgl. Nr. 76–78).

Dasselbe gilt von den Schriften des Paulus. Besonders problematisch ist hier der Abschnitt im ersten Brief an die Thessalonicher (1 Thess 2, 14–16), der den Juden vorwirft, Jesus getötet und zuvor schon die Propheten verfolgt zu haben. Sie gefielen Gott nicht und seien allen Menschen zuwider. Auch hier ist genau auf den Textzusammenhang zu achten. Wie das Dokument klarstellt, beziehen sich die Aussagen des Paulus zunächst auf diejenigen Juden, die ihn in Jerusalem an der Verkündigung des Glaubens gehindert haben. Erst sekundär wird dieses Verhalten dann in die Geschichte Israels hineingestellt, wobei ein durchgängiges Thema des deuteronomistischen Geschichtswerks übernommen wird: Israel als das Volk, das die Propheten verfolgt hat. Gerade damit aber wird die Aussage des Paulus auch relativiert (vgl. Nr. 80). Im ganzen hält Paulus an seiner positiven Sicht des jüdischen Volkes, aus dem er ja stammt, fest, und zwar, wie es scheint, je länger desto deutlicher. Es wurde bereits auf die Kapitel neun bis elf des Römerbriefes hingewiesen, in denen Paulus seine Hoffnung auf eine endgültige Rettung ganz Israels zum Ausdruck bringt. Man kann diesen Text fast das theologische Testament des Paulus nennen (vgl. Nr. 79 und 81).

Zu ähnlichen Ergebnissen kann man auch bei der Lektüre der übrigen Schriften des Neuen Testaments gelangen. So kommt das Dokument zu dem Schluß, daß ein eigentlicher Antijudaismus in den Schriften des Neuen Testaments keinen Anhalt findet.

Schlußfolgerungen

Am Ende faßt das Dokument noch einmal seine Ergebnisse zusammen. Dabei gelingen eine Reihe von glücklichen Formulierungen. So beeindruckt der Satz, der die notwendige Rückbindung des Neuen an das Alte Testament in folgender Weise zum Ausdruck bringt: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist" (Nr. 84). Was den Unterschied zwischen beiden Testamenten anlangt, so stellt das Dokument fest: „In der Vergangenheit hat man ... den Feh-

ler begangen, einseitig nur das Trennende hervorzuheben, ohne das zutiefst Verbindende zu beachten" (ebd.) Und weiter heißt es:

„In der Vergangenheit mochte zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten der Bruch zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche Jesu Christi fast vollständig erscheinen. Im Lichte der Schrift sieht man, daß es dazu niemals hätte kommen dürfen. Denn ein vollständiger Bruch zwischen Kirche und Synagoge widerspricht der Heiligen Schrift" (Nr. 85).

Die anschließenden pastoralen Anregungen (Nr. 86–87) erinnern zunächst an das veränderte Verhältnis von katholischen Christen und Juden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem in dem Dekret „Nostra Aetate" über die nichtchristlichen Religionen. Nach Papst Paul VI. hat es sich vor allem Papst Johannes Paul II. angelegen sein lassen, unermüdlich die geschwisterliche Beziehung zwischen Kirche und Synagoge hervorzuheben. Wichtige Stationen waren hier seine Begegnung mit Vertretern des Judentums bei seinem ersten Deutschlandbesuch 1980, sein Besuch in der römischen Synagoge 1986 und sein Besuch des Heiligen Landes im März des Jubiläumsjahres 2000[4]. Vor allem wird immer wieder zitiert, was der Papst bei seinem Besuch der Synagoge von Rom zum Ausdruck brachte:

„Die jüdische Religion ist uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder" (Nr. 86).

So warnt das Dokument vor jeder einseitigen Auslegung der Texte der Schrift im Sinn des Antijudaismus und lädt dazu ein, die Texte jeweils als Ausdruck bestimmter Entstehungssituationen zu werten, die zu Polemik führen mochten. Wichtiger als die Tendenz einzelner Texte ist die „Gesamtdynamik" der Schrift als ganzer, „die sie beseelt und die letztlich eine Dynamik der Liebe ist" (ebd.).

Es wird noch einmal zugegeben, daß die Schrift selbst, angefangen vom Alten Testament, immer wieder hart mit Israel ins Gericht geht. Dabei ist aber das Wort Jesu zu beachten: „Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden" (Lk 12, 48: Nr. 87) – ein Wort, das im übrigen in gleicher Weise auch von den Christen gilt. Im Vergleich wird festgestellt:

„Im Neuen Testament sind die an die Juden gerichteten Vorwürfe weder häufiger noch heftiger als die Anklagen, die im Gesetz und in den Propheten gegen die Juden gerichtet werden. So dürfen sie nicht mehr für Antijudaismus in Anspruch genommen werden. Sie in dieser Weise zu benutzen, liefe der Gesamtausrichtung des Neuen Testaments zuwider. Einen echten Antijudaismus, d.h. eine Haltung von Verachtung, von Feindschaft und von Verfolgungswut gegenüber den Juden als Juden findet sich in keinem Texte des Neuen Testaments und ist mit der Lehre des Neuen Testaments unvereinbar. Was es gibt, sind Vorwürfe gegenüber bestimmten Arten von Juden aus religiösen Gründen und auf der anderen Seite polemische Texte, die die christliche apostolische Verkündigung gegenüber Juden in Schutz nehmen sollen, die ihnen Widerstand entgegenbringen" (Nr. 87).

Die Tatsache, daß bestimmte Aussagen des Neuen Testaments im Lauf der Geschichte antijüdisch gebraucht oder eher mißbraucht wurden, rechtfertigt nicht de-

ren antijüdische Verwendung in heutiger Zeit. Wahr bleibt, daß die große Mehrheit des jüdischen Volkes bis heute Jesus als Messias und damit die christliche Kirche abgelehnt hat. Diese Feststellung sollte man nicht als „Antijudaismus" bezeichnen:

Es geht eher um „Uneinigkeit auf der Ebene der Glaubensüberzeugung. Sie wurde Quelle religiöser Kontroversen zwischen zwei Menschengruppen, die von der gleichen Glaubensgrundlage im Alten Testament ausgehen, aber dann uneins werden über die Weise, wie die weitere Entwicklung dieses Glaubens zu verstehen ist. So tief die Uneinigkeit auch reichen mag, so rechtfertigt sie doch in keiner Weise wechselseitige Feindseligkeit. Das Beispiel von Paulus in Röm 9–11 zeigt vielmehr eine Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk. Diese ist die einzige wirklich christliche Haltung in einer heilsgeschichtlichen Situation, die in geheimnisvoller Weise Teil des ganz positiven Heilsplans Gottes ist. Der Dialog bleibt möglich, da Juden und Christen ein reiches gemeinsames Erbe besitzen, das sie verbindet. Er ist auch in höchstem Maße wünschenswert, damit es gelingt, fortschreitend auf beiden Seiten Vorurteile und Mißverständnisse zu überwinden zugunsten einer besseren Kenntnis des gemeinsamen Erbes und zur Stärkung der wechselseitigen Bande" (Nr. 87).

Diesen abschließenden Worten des Dokuments dürfte nichts hinzuzufügen sein. Bleibt nur zu wünschen, daß es in der Kirche Gehör finden möge, auch und gerade im gegenwärtigen Augenblick.

ANMERKUNGEN

[1] Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk u. seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, VApS 152 (Bonn 2002).

[2] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, VApS 115 (Bonn 1994).

[3] Vgl. Internationale Theologenkommission, Das Christentum u. die Religionen, Arbeitshilfen 136 (Bonn 1997).

[4] Vgl. H. H. Henrix, Die katholische Kirche u. das jüdische Volk. Neue Entwicklungen nach der Vergebungsbitte u. der Israelreise des Papstes, in dieser Zs. 218 (2000) 375–388; M. Kopp, Der Nahe Osten nach den Papstreisen. Ein politischer Spagat zwischen Diplomatie u. Pilgerschaft, ebd. 443–454.

Ansgar Kreutzer

Recht auf Arbeit – Pflicht zur Muße

Die „normative Entladung" der Erwerbsarbeit als Perspektive christlicher Sozialethik

Zu Beginn dieses Jahres geriet die Bundesanstalt für Arbeit heftig in die Kritik. Der Bundesrechnungshof hatte der Behörde erhebliche Falschbuchungen bei der Zahl der Arbeitsvermittlungen vorgehalten. Das verständliche mediale Interesse an den geschönten Statistiken schob jedoch den eigentlichen Skandal der Arbeitsmarktpolitik in den Hintergrund: Die Zahl der Arbeitslosen in Deutschland, der entscheidende Indikator, an dem die Regierung von Gerhard Schröder ihren Erfolg messen lassen wollte, war Anfang 2002 auf nahezu 4,3 Millionen Menschen angestiegen. Damit betrug die Arbeitslosenquote im Januar mehr als 10 Prozent. Gleichzeitig nahm die Zahl der Erwerbstätigen (saisonbereinigt) um 15000 ab. Die Zahl der Arbeitnehmer, die von Kurzarbeit betroffen waren, wuchs dagegen auf mehr als 200000 an. Diese Entwicklungen scheinen eine eindeutige Sprache zu sprechen: Unsere Gesellschaft, für die Erwerbsarbeit der entscheidende Mechanismus der sozialen Integration ist, steuert angesichts der abnehmenden realen Beteiligung der Gesellschaftsmitglieder an dieser Erwerbsarbeit in eine Krise. Dementsprechend melden sich die seit den 80er Jahren nicht verstummenden „Totengräber" der Arbeitsgesellschaft wieder zu Wort und fordern die endgültige Verabschiedung dieses gesellschaftspolitischen Modells[1].

Das Paradox der Massenarbeitslosigkeit in der Arbeitsgesellschaft

Ist unsere „Arbeitsgesellschaft" tatsächlich an ihr Ende gekommen? Der Soziologe Karl Otto Hondrich hat bereits 1983 darauf hingewiesen, daß die verfestigte Massenarbeitslosigkeit mit ihren schlimmen sozialen Folgen (gesellschaftliche Spaltung, Gefährdung des sozialen Friedens, Belastung der sozialen Sicherungssysteme usw.) keine Krise der Arbeitsgesellschaft als solcher ist, sondern eine Krise in dieser Gesellschaftsordnung bedeutet[2]. Erst wenn der Wert der Arbeit in der sozialen Normstruktur und den von ihr gespeisten individuellen Lebensentwürfen nachhaltig sinke, könne man von einer „Kulturkrise" der Arbeitsgesellschaft selbst sprechen[3]. Treffender als die Rede vom Ende der Arbeitsgesellschaft ist es daher, von einer Art sozialen Pathologie in der Arbeitsgesellschaft auszugehen[4]. Diese besteht im Kern

in einem Paradox gültiger Normen und Werte: Einer entlohnten Arbeit nachzugehen gehört nämlich einerseits zu den sozial abgesicherten Normen und den daraus abgeleiteten individuellen Leitbildern guten Lebens. Anderseits können angesichts der verfestigten Massenarbeitslosigkeit viele Menschen dieser „sozialen Konstruktion von Normalität" nicht mehr genügen:

„Das hervorstechende Dilemma reifer Industriegesellschaften besteht darin, daß sie weiterhin versprechen, persönlicher Wohlstand und gesellschaftliche Anerkennung sei durch die Beteiligung an der Erwerbsarbeit erreichbar, daß sie jedoch nicht jedem Mitglied der Gesellschaft eine solche Beteiligung zusichern können."[5]

Die soziologische Folge dieser „normativen Paradoxie" der Arbeitsgesellschaft ist die soziale Ausgrenzung und Diskriminierung von Arbeitslosen[6].

Soziale Ausschlußmechanismen und durch gesellschaftliche Strukturen hervorgerufenes Leiden in der modernen Gesellschaft sind traditionell Thema der kirchlichen Sozialverkündigung und der christlichen Gesellschaftsethik, die im ausgehenden 19. Jahrhundert gerade als Kritik an den sozialen Verwerfungen der aufziehenden Industriegesellschaft entstand. Der zentralen Rolle der Erwerbsarbeit für moderne Gesellschaften wird dabei zumeist sehr ausdrücklich Rechnung getragen. Prägnant wird zum Beispiel in der Enzyklika „Laborem exercens" von 1981 Arbeit als „Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage"[7] bezeichnet.

Die Verwirklichung sowohl von sozialer Gerechtigkeit wie von Entwürfen guten Lebens hängt unter den soziologischen Bedingungen der Arbeitsgesellschaft in der Tat von der gerechten Verteilung und humanen Gestaltung der Erwerbsarbeit ab. Die nunmehr lang anhaltende Massenarbeitslosigkeit fordert die christliche Gesellschaftsethik aber auch zu Neubewertungen der Erwerbsarbeit heraus. Müssen nicht auch die christliche Sozialethik und ihre Aussagen über die Zentralität der Arbeit modifiziert werden? Besteht nicht die Gefahr, daß eine nur einseitig positive Bewertung, eine zu starke „normative Aufladung" der Erwerbsarbeit auch in der christlichen Gesellschaftsethik die Diskriminierung von denjenigen, die der Norm nicht entsprechen können, verstärkt? Worin könnte dagegen ein spezifisch christlicher Beitrag zur Lösung dieser sozialen Pathologie einer unter Massenarbeitslosigkeit leidenden Arbeitsgesellschaft bestehen?

Angesichts dieser Situation erscheint nur eine doppelte Ausrichtung gesellschaftsethischer Imperative sinnvoll. *Erstens:* Solange der Erwerbsarbeit weiterhin eine solch zentrale Bedeutung für die Gesellschaft wie für gelingendes Leben zukommt, muß dieses ideelle und materielle Gut gerechter verteilt werden. Erwerbsarbeit sollte prinzipiell jedem offen stehen, der zu dieser Quelle guten Lebens vordringen will. Schließlich geht es in der Forderung um ein „Recht auf Arbeit" nicht um die Erwerbsarbeit als Selbstzweck, sondern um die über sie vermittelten Menschenrechte: materielle Sicherung, soziale Anerkennung und individuelle Entfaltung. Der allgemeine Zugang zur Norm „Erwerbsarbeit" muß auch über eine ak-

tive Arbeitsplatzpolitik verbessert werden. *Zweitens:* Gleichzeitig muß die Bedeutung der knapper werdenden Erwerbsarbeit als „Normalität" langsam abnehmen. Der „moralische Überbau" der Arbeitsgesellschaft, in dem Selbstentfaltung und soziale Anerkennung vornehmlich über den Beruf vermittelt werden, muß eine Relativierung im positiven Sinn erfahren. Dem Widerspruch zwischen einer gesellschaftlich definierten Norm und ihrer gleichzeitigen Nichterfüllbarkeit wird so auch von der anderen Seite her zu begegnen sein, indem sozusagen „die normative Latte heruntergelegt wird".

In den folgenden Überlegungen wird dafür plädiert, auch in der Theologie und in der christlichen Gesellschaftsethik verstärkt eine ethische Relativierung der Erwerbsarbeit anzustreben. Dazu soll in einem ersten Diagnoseschritt die anhaltend hohe Wertschätzung der Erwerbsarbeit in der gegenwärtigen spätmodernen Gesellschaft dargelegt werden. Zweitens werden die soziologischen Funktionen der Erwerbsarbeit, die einerseits auf ihrer hohen moralischen Wertschätzung beruhen, diese aber auch selbst wiederum nähren, erläutert. Mit dem sozialen Ausschluß, der Diskriminierung, ja der Stigmatisierung von Erwerbslosen wird drittens die sozialethische Problematik der moralischen Überbewertung der Erwerbsarbeit unter den Bedingungen der Arbeitslosigkeit offengelegt. Aus diesem sozialethisch relevanten Befund heraus sollen schließlich viertens ein christlicher Beitrag zu einer „normativen Entladung" der Erwerbsarbeit skizziert und Vorschläge zu einer Kultivierung der Muße aus dem christlichen Ethikfundus heraus unterbreitet werden.

Die normative Bedeutung der Erwerbsarbeit in der spätmodernen Gesellschaft

In seinem vielbeachteten Buch „Die Erlebnisgesellschaft" hat der Kultursoziologe Gerhard Schulze Anfang der 90er Jahre einen neuen kategorischen Imperativ ausgemacht, der für die Alltagsethik unserer Zeitgenossen leitend geworden ist: „Erlebe Dein Leben!"[8] Mit dieser weithin akzeptierten Regel für gelingende Lebensführung scheint ein Grundprinzip abgelöst, das für das Entstehen der industriellen Arbeitsgesellschaft zentral war: die Zweckrationalität[9]. Die Handlungslogik der Erlebnisgesellschaft sieht dagegen – vereinfacht formuliert – nicht mehr primär vor, Tätigkeiten auf einen bestimmten Zweck hin auszurichten, sondern nach Möglichkeit nur solche Dinge zu tun, die bereits in sich selbstzwecklich sind.

Die Folge dieser neuen dominierenden Handlungsmaxime sind zum Beispiel die Wertschätzung des Schönen um des Schönen willen („Ästhetisierung der Lebenswelt") oder die Heraufkunft hedonistischer Orientierungen, die das zu tun gebieten, was am meisten Spaß verheißt. „Wellness"-Trends und die dem Fernsehzuschauer alltäglich präsentierten (oder zugemuteten) Comedy-Shows sind konsequente Weiterentwicklungen der Erlebnisgesellschaft zur Spaßgesellschaft. Ist mit der Verabschiedung der Zweckrationalität, also des Überwiegens zielgerich-

teter Tätigkeiten und Handlungsmuster, auch der Wertekern der Arbeitsgesellschaft ausgehöhlt, wie vielfach behauptet wird[10]? Hat das „einfach nur Spaß haben" die mühselige Erwerbsarbeit in der Wertschätzung der Zeitgenossen verdrängt? Hat damit tatsächlich die Kulturkrise der Arbeitsgesellschaft eingesetzt, welche die politische und soziale Zentralität der Erwerbsarbeit auflösen wird?

Arbeitssoziologen interpretieren den beschriebenen Wandel der Alltagsethik anders. Zwar ist es richtig, daß Arbeit, insofern sie nur der alten zweckrationalen Logik des „Handelns, um zu" folgt (Arbeiten „nur, um Geld zu verdienen", „nur, um soziales Ansehen zu erwerben", „nur, um dem Tagesablauf eine Struktur zu geben"), an Bedeutung verliert. Die Verwirklichung der „am Erleben des eigenen Lebens" orientierten Werte werden aber prinzipiell keineswegs außerhalb der Erwerbsarbeit gesucht, sondern vielmehr als Anforderung an die Erwerbsarbeit herangetragen[11]. So faßt Martin Baethge die empirisch ermittelten Selbstaussagen Jugendlicher zur Erwerbsarbeit zusammen:

„Man will ... die Tätigkeit in der Dimension persönlicher Entfaltung und Selbstverwirklichung interpretieren können. Sätze wie: ‚Die Arbeit soll mir persönlich etwas bringen', ‚sie soll mir Spaß machen' oder ‚sie soll etwas mit mir zu tun haben' bilden häufig die Quintessenz der Erzählungen (der Jugendlichen) über ihre Arbeit." [12]

Die Bedeutung der Erwerbsarbeit nimmt in der Erlebnis- und Spaßgesellschaft also keineswegs ab. Sie nimmt sogar zu, wenn selbst für die Arbeitszeit der hohe ethische Anspruch des „Erlebe dein Leben!" – ganz intensiv und in jeder Sekunde – konsequente Anwendung finden soll. Die „Extremworker" der New Economy, die sich ihrer beruflichen Tätigkeit so hingeben, daß sie alle anderen Lebensbereiche (Familie, Hobbies, Freunde) vernachlässigen, sind nur *ein* beredtes Beispiel für das Aufgehen der Erlebnisgesellschaft in der Arbeitsgesellschaft[13]:

„An der Arbeit hängt, zur Arbeit drängt doch alles: die Frauen, auch sofern sie nur eine Teilzeitarbeit anstreben; die Männer, die ihre Arbeit nicht teilen wollen; die Freiberufler, höheren Angestellten und Beamten, die nicht lange genug im Büro sitzen können und Arbeit noch mit nach Hause nehmen; die Arbeiter, die ihre Überstunden mit Zähnen und Klauen verteidigen; die Schwarzarbeiter; die Feierabendarbeiter; die Gastarbeiter; die Zuwanderer, die jede Arbeit annehmen; die Arbeitslosen, die *nicht* jede Arbeit annehmen – mit ihrem Warten auf angemessene, ‚richtige' Arbeit bringen sie nicht Mißachtung, sondern Wertschätzung von Arbeit zum Ausdruck. Daß heutzutage *alle* Arbeit haben wollen, und zwar gute, moderne, angesehene Arbeit – daraus und nicht aus Arbeitsscheu erklärt sich ein Gutteil der Arbeitslosigkeit." [14]

Die Norm Erwerbsarbeit erweist sich offensichtlich als resistent gegenüber den Tendenzen des Wertewandels in der Erlebnisgesellschaft.

Die nach wie vor anhaltende normative Bedeutung der Erwerbsarbeit verdankt sich allerdings keineswegs nur einer Eigendynamik auf der Ebene der Werte oder des „gesellschaftlichen Bewußtseins", das sich von realen Sozialstrukturen abgekoppelt hat. Vielmehr entspricht die hohe ideelle Wertschätzung den noch herrschenden Strukturgesetzen der spätmodernen Gesellschaft, die deshalb nach wie

vor zurecht als Arbeitsgesellschaft bezeichnet werden kann. Idealtypisch erfüllt die Erwerbsarbeit weiterhin drei zentrale soziologische Funktionen für die Gesellschaft. Sie wurden in den bisherigen Ausführungen immer wieder genannt, sollen aber hier kurz ausgeführt werden, um die Zentralität der Arbeit für das Funktionieren der modernen Gesellschaft einsichtig zu machen.

Die soziologischen Funktionen der Erwerbsarbeit für die spätmoderne Gesellschaft

Der Erwerbsarbeit kommt in der spätmodernen Gesellschaft zunächst die Funktion der *materiellen Sicherung* der Individuen zu. Arbeit wird entsprechend den gesellschaftlichen Bedürfnissen funktional auf die Mitglieder der Gesellschaft verteilt. Ihr Ertrag wird mit Lohn abgegolten. Durch dieses erst mit der Moderne aufkommende System der Erwerbsarbeit[15] stellt die Gesellschaft mit dem einen Mechanismus „Erwerbsarbeit" zwei ihrer Grundfunktionen sicher: die Erhaltung und Steigerung des gesellschaftlichen Wohlstandes (die sogenannte gesellschaftliche Reproduktion) sowie die anschließende Verteilung der durch Arbeit erwirtschafteten Werte (Güter und Dienstleistungen)[16]. Das Mitglied der Arbeitsgesellschaft hat damit über seine Erwerbsarbeit sowohl an der Wohlstandssicherung (bzw. -mehrung) wie an der Wohlstandsverteilung Anteil.

Erwerbsarbeit ist in der Arbeitsgesellschaft zudem ein zentraler *sozialer Integrationsmechanismus*, ein Prozeß also, über den der innere Zusammenhalt der Gesellschaft hergestellt wird[17]. Entlohnte Arbeit erscheint als entscheidendes Bindeglied zwischen dem einzelnen Individuum und seiner Sozialwelt. Diese Integrationsfunktion der Arbeit zeigt sich in vielen Lebensbereichen: Auf der materiellen Ebene gewährt die Teilhabe an Erwerbsarbeit den Zutritt zu den solidarisch organisierten Sicherungssystemen (Rentenversicherung, Krankenversicherung und Arbeitslosenversicherung). Der Ausbildungsweg zur Berufsqualifizierung beinhaltet mit den verschiedenen Schulformen die wichtigsten Institutionen zur Sozialisierung, zur Eingliederung des einzelnen in Wertgefüge und Funktionsweisen der Gesellschaft. In der Erwerbsarbeit erfährt der Mensch darüber hinaus soziale Anerkennung: für das, was er für sich und für andere geleistet hat. Die Entlohnung der Arbeit ist dabei mehr als Mittel zur materiellen Absicherung. Sie ist auch Symbol der gesellschaftlichen Wertschätzung der Arbeitnehmer. Umgekehrt erklärt sich aus dieser Anerkennungsfunktion der Erwerbsarbeit das weithin fehlende Sozialprestige nicht oder nur schlecht entlohnter Arbeit (Hausarbeit, Erziehungsarbeit, ehrenamtliches Engagement).

Schließlich – und sehr eng mit sozialer Anerkennung verknüpft – bildet das Mitglied der Arbeitsgesellschaft über Erwerbsarbeit auch einen großen Teil seiner Selbstsicht und Identität aus[18]. In der Teilhabe an der Arbeit erfährt sich der

Mensch als jemand, der die Welt, in der er lebt, ein Stück weit aktiv mitgestalten kann. In der Entlohnung erfährt er – materiell konkretisiert – die Wertschätzung, die ihm für seinen Beitrag zur „Weltgestaltung" zuteil wird. Beide in der Erwerbsarbeit angesiedelten Erfahrungen müssen sich positiv auf die Selbstinterpretation, die Selbstbejahung, die Identitätsfindung des modernen Menschen auswirken.

Angesichts dieser drei soziologischen Funktionen der Erwerbsarbeit in der spätmodernen Gesellschaft (materielle Sicherung, soziale Integration, Identitätsbildung) wird ersichtlich, wie unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft die Teilhabe an Erwerbsarbeit drei zentrale Persönlichkeitsrechte sicherstellt: die materielle Sicherungsfunktion der Erwerbsarbeit erfüllt das Recht auf Auskommen; die Sozialfunktion der Arbeit entspricht dem Recht auf soziale Anerkennung; die Identitätsfunktion der Erwerbsarbeit gewährt das Menschenrecht auf Selbstfindung und Selbstentfaltung.

Solange die Sicherstellung dieser drei Grundbedürfnisse auch in der spätmodernen Gesellschaft über den sozialen Mechanismus der Teilhabe an Erwerbsarbeit gewährleistet wird, verwundert die oben beschriebene höchste Wertschätzung der Arbeit keineswegs. Dabei stützen sich die hohe normative Bedeutung der Erwerbsarbeit in den Leitbildern guten Lebens auf der einen und die ihr zugeschriebenen zentralen soziologischen Funktionen auf der anderen Seite natürlich wechselseitig. Solange über Arbeit soziologisch Wohlstand, Anerkennung und Identität vermittelt wird, bleibt sie für das Wertesystem zentral. Solange die Teilhabe an Erwerbsarbeit ganz oben auf der Werteskala steht, werden ihr weiterhin diese soziologischen Schlüsselfunktionen in der Gesellschaft zugewiesen. Dieses soziologisch-normative Konstrukt „Arbeitsgesellschaft" ist unter den Bedingungen der Vollbeschäftigung, des mehr oder weniger gleichberechtigten und freien Zugangs zur Erwerbsarbeit also, stabil und sozial gerecht. Erst mit dem Systemfehler der langanhaltenden Massenarbeitslosigkeit produziert die wechselseitige Stützung von moralischem Überbau und sozialen Funktionsweisen der Arbeitsgesellschaft soziale Pathologien, die soziale Exklusion und Diskriminierung der von Erwerbslosigkeit Betroffenen.

Die Stigmatisierung Arbeitsloser in der Arbeitsgesellschaft

Die sozialen und individuellen Folgen von Arbeitslosigkeit lassen sich bestimmen, wenn man die oben beschriebenen drei Funktionsweisen der Erwerbsarbeit ins Negative wendet: Der gesellschaftliche Mangel an Erwerbsarbeit führt *individuell* zum Verlust materieller Sicherheit und *volkswirtschaftlich* zur Belastung der sozialen Sicherungssysteme. Eine Arbeitslosenquote von über zehn Prozent drängt zudem einen großen Teil der Bevölkerung ins gesellschaftliche Abseits. Rechnet man die ebenfalls betroffenen Angehörigen von Arbeitslosen mit ein, droht sich gar ein „ei-

genständiges ‚Segment' ... von Personen herauszubilden und zu verfestigen, deren Lebenschancen auf Dauer durch ihre Arbeitslosigkeit bestimmt, oder besser: begrenzt wird"[19]. Psychologisch schließlich hat Arbeitslosigkeit seelische Belastungen und Identitätskrisen zur Folge[20].

Diese Ausgrenzungen der Arbeitslosen verschärfen sich noch, wenn man die individualistische Wahrnehmung von Arbeitslosigkeit berücksichtigt. Durch den gestiegenen materiellen Wohlstand seit dem Zweiten Weltkrieg, der für die einzelnen mehr Entfaltungsmöglichkeiten eröffnet hat, und durch entsprechende Veränderungen der Werte hin zu mehr Freiheitlichkeit wird die eigene Lebensführung zunehmend individualistischer gestaltet und interpretiert. Gelingen und Scheitern des Lebens scheinen den Individuen mehr und mehr selbst in die Hand gelegt. Unter dieser Perspektive wird auch die Arbeitslosigkeit wahrgenommen und gewertet: Obwohl die Massenarbeitslosigkeit vor allem deshalb unsere Gesellschaft erschüttert, weil sie in der Sozio*logik* der Arbeitsgesellschaft eben nicht vorgesehen ist, wird sie nicht als soziales, sondern als individuelles Problem betrachtet. Die Arbeitslosen werden selbst für ihren Ausschluß aus der Norm Erwerbsarbeit verantwortlich gemacht: „Die Massenarbeitslosigkeit wird unter den Bedingungen der Individualisierung den Menschen als persönliches Versagen aufgebürdet."[21] Zudem werden die unter Arbeitslosigkeit Leidenden damit zudem noch moralisch diskreditiert.

Offenkundig lassen sich bei solchen Diskriminierungen von Arbeitslosen Prozesse beobachten, welche die Sozialpsychologie als „Stigmatisierungen" bezeichnet. Diese treten ein, wenn die *erwartete* Identität oder das *erwartete* Verhalten nicht mit der *realen* Identität oder dem *realen* Verhalten einer Person übereinstimmen[22]. Eine von der Norm abweichende Eigenschaft („arbeitslos in der Arbeitsgesellschaft") wird dem Individuum dann als negatives Kennzeichen („Stigma") angeheftet und als persönlicher Defekt gewertet. Da Normen und „Definitionen von Normalität" für das gesellschaftliche Funktionieren jedoch zentral sind, werden sie mit einiger sozialer Energie aufrecht erhalten[23]. Abweichungen davon werden hingegen sanktioniert und mit Strafen belegt. Um die Abweichungen von der Normalität trotzdem in ein Ordnungsschema integrieren zu können, werden „Stigma-Theorien" zur Erklärung abweichenden Verhaltens entwickelt[24]. Entsprechend der Logik der Stigmatisierung sind diese Theorien so gestaltet, daß sie den Stigmatisierten selbst die Schuld für ihre Stigmatisierung geben. Dieses Vorgehen erinnert stark an die Suche nach Sündenböcken.

Einige Wahrnehmungen von Erwerbslosigkeit, die selbst die strukturelle Arbeitslosigkeit unserer Tage nur individualethisch mit der mangelnden Arbeitsbereitschaft der Arbeitslosen erklären wollen, folgen der Logik einer solchen Stigmatisierung. Auch in öffentlichen Diskussionen, wie sie im April 2001 durch die Aussage Gerhard Schröders, es gebe kein Recht auf Faulheit, ausgelöst wurden, lassen sich Züge der Stigmatisierung von Arbeitslosen ausmachen. Obgleich es zwei-

fellos einen geringen Anteil von arbeitsunwilligen Arbeitslosen gibt[25], weist die zyklische Wiederkehr von „Faulheitsdebatten" doch auf andere Ursachen hin. Arbeitsmarkforscher sprechen von einem „Reflex-Automatismus":

„Immer, wenn Regierungen ein bis zwei Jahre vor der Wahl stehen und die Konjunktur lahmt, wird die Alarmglocke ‚Faulheitsverdacht' geläutet, auch wenn es keine objektiven Anhaltspunkte dafür gibt, daß die Arbeitslosen fauler geworden sind." [26]

Tatsächlich scheint auch hier eher ein Stigmatisierungsmechanismus am Werk:

„Der auffällige Zusammenfall der Debatten mit dem ‚schlechten Bild der Arbeitslosen in der öffentlichen Meinung', mit bevorstehenden Wahlen und einer unzufriedenen Entwicklung der Arbeitslosigkeit geben dem Verdacht Nahrung, daß die Arbeitslosen als Sündenböcke für eine zum Teil verfehlte oder nur zögerliche Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik herhalten müssen." [27]

In Stigmatisierungen und Diskriminierungen von Arbeitslosen wird das normative Paradox einer „arbeitslosen Arbeitsgesellschaft" auf seine Opfer abgewälzt.

An dieser Stelle kann und muß eine christliche Gesellschaftsethik, die sich selbst als wichtiger Bestandteil der moralischen Überebene der modernen Gesellschaft versteht, einhaken. Sie muß aus ihren eigenen ethischen Traditionen und ihrem eigenen christlichen Lebenswissen um gutes und gelingendes Leben schöpfend dazu beitragen, geltende Normen wie soziale Strukturen so zu gestalten, daß sie möglichst allen Gesellschaftsmitgliedern Wege zu gelingendem Leben eröffnen und nicht Diskriminierung und sozialem Ausschluß Vorschub leisten. Wenn die Menschenrechte und gelingendes Leben verheißende Norm Erwerbsarbeit aus soziologisch-strukturellen Gründen jedoch nicht mehr prinzipiell erreicht werden kann, muß sich auch das normative Gefüge ändern. In dem hier dargelegten Fall einer unter der moralischen Überbetonung von Erwerbsarbeit leidenden Arbeitsgesellschaft muß christliche Sozialethik daher auch eine Kultur der Muße stärken, als einer Sphäre, die jenseits der Erwerbsarbeit angesiedelt ist.

Christliche „Therapievorschläge" gegen Erwerbsarbeitszentrierung: Kultivierung der Muße

In der christlichen Tradition lassen sich zumindest drei Stränge einer Kultur der Muße ausmachen, die der hohen normativen Bedeutung der Arbeit zur Seite treten und sie damit in einem guten Sinn relativieren. Sie können hier nur skizzenhaft angedeutet werden.

1. *Der Vorrang der „Vita contemplativa".* Eine bedeutende Strömung christlicher „Kulturphilosophie", die erst mit dem historischen Eintritt in die Neuzeit verebbte, rezipierte in sehr starkem Maß den hohen Stellenwert, welcher der Muße in der antiken Philosophie und Lebenskunst zukommt[28]. Zwar wird in weiten Teilen des Nachdenkens über gelingende Lebensgestaltung in der Antike die Notwendigkeit

des nutzbringenden Arbeitens zugestanden. Dieses Arbeiten unterliegt aber einem höheren Maßstab, nach dem es letztlich der Muße zu dienen hat: „Wir sind unmüßig, um Muße zu haben", wird diese Maxime bei Aristoteles zusammengefaßt[29].

Der Vorrang der Muße vor der Arbeit in Teilen griechisch-römischen Denkens zeigt sich bereits in der Sprache, in deren Semantik sich Sinnzuschreibungen niederschlagen. Geschäftige Arbeit, im griechischen α-σχολια im lateinischen negotium, wird nicht positiv definiert, sondern etymologisch lediglich in Negation zur positiv konnotierten Muße (griech.: σχολη, lat.: otium) begriffen. Diese Bevorzugung der zweckfreien Muße vor dem abgezweckten geschäftigen Tun haben christliche Ethostraditionen vor allem im Vorrang der Vita contemplativa vor der Vita activa übernommen. Ein anschauliches Beispiel für diese Präferenz des kontemplativen Lebens gegenüber der alltäglichen Geschäftigkeit bildet die Rezeptionsgeschichte[30] der Perikope von der Jesus tätig umsorgenden Marta und der ihm hörend zu Füßen sitzenden Maria (Lk 10, 38–42).

„‚Maria hat das Bessere gewählt' – dieses Jesuswort wurde später im Sinn der platonisch-aristotelischen ‚Schau der Dinge' (θεωρια) als Bevorzugung des kontemplativen Lebens gegenüber dem aktiven Leben interpretiert."[31]

Erst die heraufziehende Neuzeit und erst recht die sich ausbildende Industriegesellschaft geben, wie Hannah Arendt gezeigt hat, dem zweckrationalen Machen den Vorrang vor der zweckfreien Kontemplation – eine Umorientierung, die mit dem Anbruch der Neuzeit auch in christlicher Frömmigkeit und Ethik ihre Entsprechung findet.

2. *Der Zusammenhang von Kult und Muße.* Ein zweiter Traditionsstrang einer Kultur der Muße im christlichen Ethos ist in dem Zusammenhang von Kult und Muße beheimatet[32]. Kult als ritualisiertes Handeln ist die bevorzugte kulturelle Ausdrucksform religiöser Weltdeutungen. Im religiös motivierten Kult wird auf sinnhaft-symbolische Weise die Beziehung der Menschen zu dem sie tragenden transzendenten Grund, in den monotheistischen Religionen zu Gott, zum Ausdruck gebracht. Es liegt in der Souveränität des im Kult verehrten Gottes begründet, daß die religiöse Ausdrucksform des rituellen und kultischen Handelns dabei von Zweckfreiheit geprägt sein muß. Damit wird im Kult aber auch die Handlungsstruktur der Muße als Kontrapunkt zur abgezweckten Arbeit aufrecht erhalten:

„So entsteht im Mitvollzug des Kultes, einzig von dort her, ein durch die Arbeitswelt nicht aufzehrbarer Vorrat, ein durch das sich drehende Rad des Verschleißes unberührbarer Raum nicht-rechnender Verschwendung, zweckentbundenen Überströmens, wirklichen Reichtums: der Fest-Zeitraum."[33]

In der Tradierung seiner Kulthandlungen, Feste und Liturgien, seiner vom Zugriff der Arbeitszwänge geschützten Orte und Zeiten, hält das Christentum damit auch die Würde einer Handlungsform aufrecht, welche die Muße weit mehr als die

im Nützlichkeitsdenken gefangene Arbeit durchzieht: die zweckfreie Bejahung der Wirklichkeit in Feier und Fest. In einer Rückgewinnung der Wertschätzung der Muße können jedoch nicht tätiges Arbeiten auf der einen und untätiges Ruhen auf der anderen Seite gegenübergestellt werden. Formen der Muße: Tanzen, Feiern, Spielen, künstlerisches Schaffen sind schließlich auch Tätigkeiten. Vielmehr betont ein recht verstandener Mußebegriff Bedürfnis und Recht der Menschen auf Zeit- und Handlungssouveränität gegenüber einigen Formen entfremdender und abhängiger Erwerbsarbeit.

3. *Anerkennung vor Leistung.* Eine Relativierung der hohen normativen Bedeutung von Erwerbsarbeit kann auch aus einem explizit theologischen Motiv heraus geschehen. Im Zentrum der christlichen Botschaft vom liebenden Gott steht schließlich die sogenannte Rechtfertigung des Menschen von Gott her. Dies hat gegen die mittelalterlichen Verzweckungen von christlicher Liturgie und Frömmigkeit die reformatorische Theologie eingeschärft. Nach christlicher Dogmatik müssen sich demnach die Menschen ihr Existenzrecht nicht erst durch eigene Leistung „erarbeiten". Sie sind innerhalb der christlichen Weltdeutung immer schon von Gottes Liebe umfangen, ihre Existenz ist unbedingt gewollt. Sieht man in der Tradition Max Webers religionssoziologisch das kapitalistische Arbeitsethos und seine Erwerbsarbeitszentrierung als eine säkularisierte Form von religiöser Rechtfertigung nämlich als Bewährung durch Leistung an[34], so kann einem solchen Sinnkonstrukt der Arbeit aus dem Inneren der christlichen Botschaft heraus widersprochen werden. Deren Pointe besteht schließlich darin, Glück und Heil der Menschen nicht auf ihre eigene Leistung gegründet zu sehen, die sie durch zweckgerichtetes Tun erzielen, sondern als ein ihnen bereits gemachtes Geschenk.

Man darf bei den Verweisen auf theologische und ethische Traditionen, die eine Wertschätzung der Muße nähren, nicht das strategische Ziel dieser Hinweise aus den Augen verlieren: Eine Kultivierung der Muße soll dazu beitragen, die hohe normative Bedeutung von Erwerbsarbeit, die materielle und ideelle Zurücksetzungen mit sich bringt und eine gerechtere Verteilung der Erwerbsarbeit behindert, zu relativieren. Denn solange Erwerbsarbeit weiterhin als „Norm" angesehen wird, wird denjenigen, die dieser Normalität aufgrund wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Konstellationen nicht entsprechen *können* (ca. vier Millionen Menschen in Deutschland), das verweigert, was das Wertegefüge der Arbeitsgesellschaft an die Bedingung der Erwerbsarbeit geknüpft hat: Selbstentfaltung, soziale Anerkennung und deren entscheidende Grundlage, finanzielle Absicherung. Erst ein entsprechendes Einkommen ermöglicht es, das Leben selbstbestimmt, sozial eingebunden und würdevoll zu gestalten. Die finanzielle Absicherung ist daher das unmittelbar greifbarste soziale Problem der verfestigten Massenarbeitslosigkeit. Allerdings sind auch seine Lösungsansätze fest mit den normativen Konstrukten der Arbeitsgesellschaft, ihren verfestigten Bewertungsmaßstäben für Arbeit und Muße, verknüpft.

Dies zeigt sich zum Beispiel in der politisch nicht durchsetzbaren Forderung nach einem Grundeinkommen. Viele Sozialwissenschaftler meinen, auf verteilungspolitischem Weg könnte mit der Einführung eines „bedingungslosen", d.h. nicht an Erwerbsarbeit gebundenen Grundeinkommens, das Problem der ungenügenden ökonomischen Absicherung Arbeitsloser weitgehend gelöst werden[35]. Schließlich würden zugleich mit einem solchen Grundeinkommen Anreize geschaffen, Erwerbsarbeit und erwerbsarbeitsfreie Zeit gerechter zu verteilen:

„Je höher das größtmögliche Grundeinkommen ist, um so niedriger wird die Nachfrage nach Erwerbsarbeit ausfallen und um so höher werden auch die Lohnanreize sein müssen. Im Idealfall (gleichgewichtiger Arbeitsmarkt) liegen die (monetären und anderen) Anreize so, daß niemand Anlaß hat, auf die Vertreter einer anderen Lebensform neidisch zu sein: weder die nicht oder nur in bescheidenem Maß Erwerbstätigen auf diejenigen, die eine erwerbsorientierte, ‚unternehmerische' Lebensform bevorzugen und entsprechend mehr Einkommen haben, noch diese auf jene, weil jene mehr Freizeit und Muße genießen." [36]

Solange jedoch die Muße eben nicht als äquivalenter Wert zur Erwerbsarbeit angesehen wird, wird sich sowohl in der gesellschaftlichen Wahrnehmung wie in der individuellen Lebensführung die Waagschale stets zur „unternehmerischen Lebensform" hinneigen, während ein „mußeorientiertes" Leben als defizitär angesehen wird und damit nur unzureichend finanziell abgesichert bleibt. In der gegenwärtigen sozialpolitischen Landschaft nimmt die politische Bereitschaft schließlich eher ab, ein ausreichendes Einkommen an Nicht-Erwerbstätige zu zahlen. Anderseits wollen auch die Arbeitslosen selbst in der Regel „weder ein Almosen noch ein Grundeinkommen, sondern an der gesellschaftlich organisierten Arbeit beteiligt sein" [37]. Solange die „Normalität" Erwerbsarbeit im Gefüge der Normen und Werte sozial aufrecht erhalten wird, ist die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens weder durchsetzbar noch – aus Sicht der weiterhin diskriminierten Arbeitslosen – wünschenswert.

An diesem Beispiel zeigt sich: Auch in der Frage der ökonomischen Absicherung Arbeitsloser muß auf der Normebene angesetzt werden. Erst wenn Arbeit entwertet, Muße und arbeitsfreie Zeit dagegen aufgewertet werden, steigt die gesellschaftliche Akzeptanz für ein Grundeinkommen, könnte es zum Mittel der finanziellen Absicherung werden, ohne als Almosen empfunden zu werden und zugleich eine Maßnahme zu einer besseren Verteilung von Erwerbsarbeit darstellen. Die notwendigen Erinnerungen an eine (christliche) Kultur der Muße stellen somit nicht nur ethische Appelle für die individuelle Lebensführung dar, die schon gar nicht an die von Arbeitslosigkeit Betroffenen zu richten sind. Dies wäre ein zynischer Trost angesichts ihrer erzwungenen Beschäftigungs- und Erwerbslosigkeit. Aufwertung der Muße und Entwertung der Arbeit sollen vielmehr – in einer „idealistischen Herangehensweise" – im gesamten „normativen Überbau" der Gesellschaft stärkere Verankerung finden, um – wie es etwa bei der Einführung des Grundeinkommens notwendig wäre – auf der Ebene des gesellschaftlichen Bewußtseins strukturpolitische Veränderungen vorzubereiten.

Selbstredend kann dem Problem verfestigter Arbeitslosigkeit nicht nur mit Neudefinitionen von Norm und Normalität, nicht nur mit einem Wertewandel weg von der Erwerbsarbeitszentrierung hin zu einer Wertschätzung der Muße begegnet werden. Soziologisch gesehen sind Normen jedoch auch nicht zu unterschätzende soziale Steuerungsmechanismen. Zudem liegt in der Mitgestaltung am gesellschaftlichen Normgefüge sicher eine spezifische Kompetenz von christlichen Kirchen und christlicher Theologie, die aus ihrem Selbstverständnis heraus den Wertediskurs der spätmodernen Gesellschaft aktiv mitgestalten wollen.

Fazit: Muße als „dringlich gemußte Haltung"

Nach wie vor ist unsere moderne Gesellschaft so organisiert, daß über die Beteiligung an der Erwerbsarbeit gesellschaftliche Teilhabe und die sozial dargebotenen Modelle von Selbstverwirklichung und gutem Leben vermittelt werden. Einer Erwerbsarbeit nachzugehen gehört unter den geltenden gesellschaftlichen Plausibilitäten und Normen zu den festen Bestandteilen, die eine gelingende Lebensführung ausmachen. Dennoch müssen – gerade im Kontext einer christlich motivierten Gesellschaftsethik – auch die sozialen Pathologien der Arbeitsgesellschaft gesehen werden, die unter Langzeit- und Sockelarbeitslosigkeit leidet, in der von den einen Überstunden eingefordert werden, während die anderen ganz vom „Lebensstrom" der Erwerbsarbeit abgeschnitten sind, in der Workaholismus als neues Suchtphänomen um sich greift und in welcher der Teilhabe an Erwerbsarbeit weiterhin ein solcher Grad an Normalität zugeschrieben wird, daß strukturelle Arbeitslosigkeit als individuelles Versagen stigmatisiert wird. Der „gordische Knoten" der Massenarbeitslosigkeit – inmitten sozialer Strukturen und geltender Normen der Arbeitsgesellschaft – kann freilich nicht mit einem politischen Streich zerschlagen, sondern muß von mehren Seiten zu lösen versucht werden.

Zu den „Lösungsansätzen" kann nun die oben skizzierte, christlich genährte Relativierung der Erwerbsarbeit und Kultivierung der Muße Beiträge leisten, die noch kurz präzisiert werden sollen:

1. Angesichts der steigenden Nachfrage und des sinkenden Angebotes von Erwerbsarbeit muß die Bereitschaft zur Aufteilung der Arbeit gestärkt werden[38]: „Die Kehrseite zur Arbeit für jedermann und jedefrau heißt ...: weniger Erwerbsarbeit für alle."[39] Dazu müssen Menschen jedoch bereit sein, ihr wertvolles Gut Erwerbsarbeit mit anderen zu teilen. Dazu müssen Anstellungsverhältnisse so gestaltet werden, daß eine Verringerung der Arbeitszeit möglich ist, ohne die finanzielle Absicherung der Arbeitnehmer zu gefährden. Damit ein solcher Umbau von Arbeitsverhältnissen sich jedoch durchsetzt, muß der soziale und individuelle Eigenwert der erwerbsarbeitsfreien Zeit viel stärker im gesellschaftlichen Bewußtsein verankert werden. Nicht erwerbsförmig organisierte Tätigkeiten (Beziehungs-

pflege, soziales Engagement, künstlerisches Schaffen) besitzen nach wie vor nicht den Stellenwert, der ihrem Sinnstiftungspotential und ihrem sozialen Nutzen entspricht.

2. Um die knappe Erwerbsarbeit besser verteilen zu können, müssen zugleich auch neue Arbeitsplätze entstehen. Angesichts der unaufhaltsamen technischen Rationalisierung im industriellen Wirtschaftssektor ist ein nachhaltiger Zuwachs an Arbeitsplätzen nicht mehr im Bereich industrieller Produktion zu erwarten. Aber: „Das Ende der Industriearbeit ist nicht das Ende der Arbeitsgesellschaft. Die Zukunft der Arbeit liegt in den personennahen Dienstleistungen." [40] Eine Kultivierung der Muße und eine Betonung des lebensweltlichen Wertes der Freizeit kann den notwendigen Umbau der auslaufenden Industriegesellschaft zu einer kulturellen Dienstleistungs- und Erlebnisgesellschaft vorantreiben. Denn erst wo Muße, das heißt Kunst und Kultur, Fest und Spiel, Begegnung und Gespräch geschätzt werden, entstehen Nachfragestrukturen, die für mehr Beschäftigung im Bereich personennaher Dienstleistungen sorgen.

3. An der Norm Erwerbsarbeit, die nicht mehr für alle zugänglich ist, zeigt sich zudem die Ambivalenz sozialer Konstruktionen von Normalität überhaupt. Einerseits werden zwar über Normalitätskonstruktionen Anerkennungsverhältnisse verfestigt. Einer Norm zu entsprechen heißt dazuzugehören und integriert zu sein. Anderseits ist Normierung, auch im Fall der Erwerbsarbeit, immer mit Zwang verbunden. Unter dieser Ambivalenz der Norm Erwerbsarbeit leiden ebenfalls die von ihr ausgeschlossenen Arbeitslosen:

„Was Arbeitslose umtreibt, ist nicht allein der Wunsch, Sinnerfüllung, soziale Anerkennung und Mittel zur materiellen Bedürfnisbefriedigung wiederzuerlangen, die mit dem Verlust des Arbeitsplatzes ebenfalls entzogen wurden. Es sind ebenso die verinnerlichten und äußeren Zwänge, Erwerbsarbeit leisten zu müssen, um an der Gesellschaft teilhaben zu können, die ihr Leben diktieren." [41]

Erwerbsarbeit ist und bleibt ein wichtiges soziales Feld zur Selbstverwirklichung und sozialen Integration, ist und bleibt aber auch „ein Reich der Notwendigkeit" (Karl Marx), geprägt von Zwängen, Fremd- und Selbstdisziplinierungen. So wichtig also die zielgerichtete Erwerbsarbeit als Quelle guten Lebens ist, so wichtig ist auch die gesellschaftliche Bewahrung ihres Kontrapunktes, der Muße.

Muße bedeutet schließlich im Kern „Freisein von zweckgerichteter Tätigkeit. Die Arbeit mit ihrer Unruhe, Sorge und Belastung wird unterbrochen und hinter sich gelassen. Es wird innegehalten. Es ist ein freier Zeitraum gegeben, der nicht durch Forderungen von außen bestimmt und beherrscht ist. Zur Muße gehört, daß ich nichts bloß deshalb tue, weil ich es tun muß." [42]

Einigen Pathologien der Arbeitsgesellschaft könnte mit einer – christlich inspirierten – normativen Entladung der Erwerbsarbeit begegnet werden. Eine solche normative Umorientierung könnte schließlich den mentalen Boden bereiten für eine verstärkte Bereitschaft zum Teilen von Arbeit, zum Entstehen von Arbeitsplätzen im Bereich personennaher Dienstleistungen, für gesellschaftlich stärker akzeptierte

Wege der Selbstverwirklichung außerhalb der Erwerbsarbeit, für Anerkennungsverhältnisse, die nicht nur auf in der Erwerbsarbeit erzielter Leistung beruhen. Die moralische Aufwertung der Muße gegenüber der hohen Wertschätzung der Erwerbsarbeit wird damit gleichsam zu einem sozialethischen Imperativ, eine individuelle und soziale Pflicht, die Muße wird eine „dringlich ‚gemußte' Haltung"[43].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z. B. R. Dahrendorf, Wenn die Arbeit getan ist, in: Badische Zeitung, 23.2.2002, I f. Ähnlich äußerte er sich schon auf dem Soziologentag von 1983: Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht, in: Krise der Arbeitsgesellschaft?, hg. v. J. Matthes (Frankfurt 1983) 25–36.

[2] Vgl. K. O. Hondrich, Wieviel Gutes hat die Krise u. wieviel Krise ist gut?, in: Krise der Arbeitsgesellschaft? (A. 1) 278–292.

[3] Vgl. ebd. 283.

[4] Der Begriff wird vor allem von Axel Honneth profiliert: Pathologien des Sozialen, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit (Frankfurt 2000) 11–69. Vgl. auch A. Bohmeyer, Arbeitssucht als soziale Pathologie der Erwerbsarbeitsgesellschaft (Frankfurt 2002) 6–10.

[5] F. Hengsbach, Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung (Darmstadt 2001) 111 f.

[6] Vgl. M. Kronauer u. a., Im Schatten der Arbeitsgesellschaft. Arbeitslose u. die Dynamik sozialer Ausgrenzung (Frankfurt 1993).

[7] Johannes Paul II., Laborem exercens, Nr. 3. Vgl. H. Ludwig, Die sozialkatholische Tradition der Arbeit u. die wissenschaftliche Debatte um das „Ende der Industriegesellschaft", in: Arbeit ist der Schlüssel zur sozialen Frage, hg. v. H. Ziegler u. K.–H. Thieser (Blieskastel 2001) 12–45; zu Parallelen in der evangelischen Sozialethik vgl. A. Kreutzer, 20 Jahre nach Laborem exercens. Konfessionelle Differenzen oder ökumenische Perspektiven in den theologischen Sinndeutungen der Arbeit (Frankfurt 2002).

[8] G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart (Frankfurt ^{2}1993).

[9] Vgl. M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (Tübingen ^{3}1976) 34; C. Offe, Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?, in: ders., „Arbeitsgesellschaft". Strukturprobleme u. Zukunftsperspektiven (Frankfurt 1984) 13–43, bes. 15 f.

[10] Vgl. z. B. M. Maffesoli, Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus (Frankfurt 1986); A. Gorz, Arbeit zwischen Misere u. Utopie (Frankfurt 2000) 84 ff.; D. Coupland, Generation X. Geschichten für eine immer schneller werdende Kultur (Berlin 1994).

[11] Vgl. G. Simon, Arbeit als Last u. als Medium der persönlichen Entfaltung. Über die Bedeutung u. Bewertung der Arbeit im Wandel gesellschaftlicher Entwicklung, in: Frankfurter Rundschau, 23.3.2000, 6; M. Baethge, Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit, in: Soziale Welt 42 (1991) 6–19; G. G. Voß u. H. J. Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie u. Sozialpsychologie 50 (1998) 131–158.

[12] Baethge (A. 11) 8.

[13] Vgl. A. Kreutzer, Zum Verhältnis von Arbeit u. Lebenswelt, in: Arbeit ist das halbe Leben. Zum Verhältnis von Arbeit u. Lebenswelt, hg. v. dems. u. A. Bohmeyer, (Frankfurt 2001) 5–19.

[14] K. O. Hondrich, Der Neue Mensch (Frankfurt 2001) 64 f.

[15] Vgl. J. Kocka, Erwerbsarbeit ist nur ein historisches Konstrukt. Tiefe Krise u. neue Chancen: eine Revolution, die noch nicht abgeschlossen ist, in: Frankfurter Rundschau, 9.5.2000, 24.

[16] Vgl. C. Offe, Anmerkungen zur Gegenwart der Arbeit, in: Geschichte u. Zukunft der Arbeit, hg. v. J. Kocka (Frankfurt 2000) 493–501, bes. 496 f.

[17] Für E. Durkheim ist die funktionale Arbeitsteilung die Quelle, aus der die „organische Solidarität" in der modernen Gesellschaft hervorgeht: vgl. ders., Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (Frankfurt 1992).

[18] Vgl. Baethge (A. 11).

[19] Kronauer (A. 6) 15.

[20] Vgl. ebd. 45f.; vgl. N. Semmer u. I. Uris, Bedeutung u. Wirkung von Arbeit, in: Organisationspsychologie, hg. v. H. Schuler (Bern [2]1995) 133–165, bes. 159.

[21] U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt [7]1990) 144.

[22] E. Goffman spricht von der Konstituierung „einer besondere(n) Diskrepanz zwischen virtualer und aktualer sozialer Identität" als Ausgangspunkt der Stigmatisierung: ders., Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität (Frankfurt 1975) 11.

[23] Vgl. H. Popitz, Die normative Konstruktion von Gesellschaft (Tübingen 1980).

[24] Vgl. Goffman (A. 22) 14.

[25] Vgl. G. Schmid u.a., An der Debatte um Arbeitslose ist etwas faul. Vom Faulheitsvorwurf u. politischen Wiederholungstätern, in: Frankfurter Rundschau, 9.10.2001, 17.

[26] Ebd.

[27] Ebd.

[28] Vgl. H. Schlögel, Art. Muße, in: LThK[3], Bd. 7, 554f.; J. Krauß-Siemann, Art. Muße, in: TRE, Bd. 23, 495–497; H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben (München [11]1999) 22ff.; F. Hengsbach, Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre (Mainz 1982) 12ff.; J. Pieper, Muße u. Kult (München [5]1958) 15ff.

[29] Vgl. Pieper (A. 28) 15.

[30] Vgl. zur Rezeptionsgeschichte: F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 2 (Zürich 1996) 112ff.

[31] Schlögel (A. 28) 554.

[32] Vgl. aus religionsphilosophischer Sicht: Pieper (A. 28); vgl. zur gegensätzlichen Handlungslogik von Kult und Zweckrationalität aus soziologischer Sicht: A. Hahn, Kultische u. säkulare Riten u. Zeremonien in soziologischer Sicht, in: ders. u.a.: Anthropologie des Kultes. Die Bedeutung des Kultes für das Überleben der Menschen (Freiburg 1977) 51–81.

[33] Pieper (A. 28) 82.

[34] Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik u. der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen [5]1963) 17–206.

[35] Vgl. P. Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie (Bern [2]1997) 273–284. Im Bereich katholischer Sozialethik ist die Forderung nach einem Grundeinkommen besonders von L. Wohlgenannt u. H. Büchele vorgetragen worden: Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen (Wien 1990).

[36] Ulrich (A. 35) 275.

[37] F. Hengsbach, Die Zukunft der Arbeit ist nicht ihr Ende, in: Orien 63 (1999) 13–15, 14.

[38] Vgl. das sogenannte „Sozialwort" der christlichen Kirchen von 1997: Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Hannover-Bonn 1997) Nr. 172. Gleichzeitig wird (ebd. Nr. 173) die Pflicht zum Teilen der Arbeit aber unter sozialer Rücksicht eingeschränkt.

[39] F. Hengsbach u.a., Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen? (Freiburg 1997) 129.

[40] Hengsbach (A. 37) 15.

[41] Kronauer (A. 6) 43.

[42] E. Kunz, Muße – Weg zum Leben, in: GuL 70 (1997) 3–11, 5.

[43] Ebd. 3.

Herbert Vorgrimler

Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?

Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre

Eine neuere Abhandlung von Magnus Striet[1] geht von der Mutmaßung aus, die Dreieinigkeit Gottes friste im praktischen Glaubensvollzug kaum mehr „als ein randständiges Dasein in Form eines reinen Lippenbekenntnisses". Daran schließt sich die Frage an, „ob die humane Relevanz des Trinitätsglaubens wirklich hinreichend ausgelotet ist, aber auch, ob eine Denkform gefunden ist, die den biblisch bezeugten Glauben verstehend zu erschließen erlaubt und seine humane Relevanz aufscheinen läßt"[2]. Diese Frage enthält einen Vorwurf an die Adresse der neueren kirchlichen Verkündigung und Theologie.

Auffällig an dem Artikel ist das Faktum, daß neuere Bemühungen in genau dieser Richtung, im Dienst des praktischen Glaubensvollzugs, bei Striet nicht zur Geltung kommen. So wird Hans Urs von Balthasar mit keinem Wort erwähnt; Karl Barth, Eberhard Jüngel und Karl Rahner werden nur eben beiläufig namentlich genannt, wobei Rahner im Vorbeigehen das Etikett des Häretikers angeklebt wird: Er tendiere zu einer „modalistischen Position"[3]. Statt einer umsichtig-soliden Information über die mögliche „humane Relevanz" der Anstrengungen der Genannten verbreitet sich der Verfasser eingehend über seine eigene Ansicht.

Ein entscheidendes Charakteristikum im neueren Nachdenken über den trinitarischen Gott zum Beispiel bei Barth, Rahner, Balthasar und Moltmann besteht darin, daß strikt von der Selbsterschließung Gottes ausgegangen wird, und zwar so, daß sich bei ihnen Spekulationen über das Innenleben Gottes unabhängig von der Schöpfung, unabhängig von den von ihm gewollten Menschen-Partnern, grundsätzlich verbieten. Der Gott der Offenbarung bekundete sich als die sich selbst erkennende, sich im Wort aussagende Person und als die sich selbst im Geist verschenkende Liebe („bonum diffusivum sui"). Die „humane Relevanz" dieser Einsicht besteht in erster Linie darin, daß jeder Mensch ausnahmslos in seiner Würde als von Gott individuell gewollter Empfänger der Selbst-Mitteilung Gottes begriffen wird.

Die biblische Offenbarung bezeugt das Kommen Gottes zum Menschen von Anfang an vielfältig: Gott will sich erkennen lassen. Er wendet sich selber in seinem Wort („dawar", „logos") schöpferisch, tröstend und mahnend den Menschen zu: „Und Gott sprach …", und er bewirkt schöpferisch und werbend, daß er von Menschen aufgenommen wird: Er kommuniziert von Geist („ruach", „pneuma") zu

Geist mit den von ihm gesuchten und geliebten Partnern. „Von Anfang an" heißt, daß sich dieser Gott immer schon in dem Willen und in den Weisen seiner Mit-Teilung hat erkennen lassen. Den „Samen seines Wortes" hat er in der „Kirche von Abel an" ausgestreut; das wußten die Kirchenväter, und das Credo sagt vom Heiligen Geist: „Der gesprochen hat durch die Propheten".

Auf der Suche nach einer „neuen" Denkform?

Im Unterschied zu dieser Sicht macht Striet die Erkenntnis des dreieinigen Gottes ausschließlich an der Geschichte Jesu fest[4]. Er gibt bereits damit den monotheistischen Glauben der Vorfahren auf und macht das Gespräch über Gott – um den es erstlich und letztlich allein geht – mit Juden und Muslimen unmöglich. Diese Position zementiert er erst recht ein durch ein striktes Beharren auf dem Drei-Personen-Begriff. Parallel dazu verwendet er ohne jegliches Problembewußtsein den Begriff des präexistenten Sohnes Gottes.

Dieser Begriff ist darum problematisch, weil er zusammen mit seinen Konnotationen ein prononciert analoger und darum der Interpretation besonders bedürftiger Begriff ist. Weil Jesus von Nazaret sich in ausgezeichneter Weise als Gottes Sohn verstanden hatte und weil die Alte Kirche in den Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte sich zur göttlichen Würde Jesu bekennen mußte, suchte man nach Vorausverkündigungen dieses Sohnesbewußtseins und dieser göttlichen Würde schon im Alten Testament, und man fand eine davon zum Beispiel in dem Königswort von Psalm 2, 7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt." Infolge dieser Art von „Schriftbeweisen" wurden die neutestamentlichen Texte, die von der Beziehung des Sohnes Jesus zu seinem himmlischen Vater sprechen, kombiniert mit Gedanken einer innergöttlichen Zeugung. Er schien geeignet zu sein, gegen die Leugner der göttlichen Würde Jesu, die Arianer des 4. Jahrhunderts, eben diese Würde betont auszusagen, und so kam es zu der Aussage im Glaubensbekenntnis: „Gezeugt, nicht geschaffen".

Sie erfüllt in ausgezeichneter Weise die Eigentümlichkeiten einer analogen Rede, wie sie das vierte Laterankonzil im Jahr 1215 formuliert hat: Es ist eine Gottesrede, die Gott mehr unähnlich als ähnlich ist. Unter Zeugung versteht man ja einen Vorgang, der zeitlich einsetzt, relativ kurz dauert, zeitlich endet und ein selbständiges Lebewesen hervorbringt. Nichts von all dem trifft in Gott zu: Die innergöttliche „Zeugung", so haben es Theologen erklärt, hat keinen Anfang in der Zeit, sie dauert immerfort, und sie bringt keineswegs einen zweiten Gott hervor, auch wenn das Glaubensbekenntnis mißverständlich sagt: „Gott von Gott". Karl Rahner hatte, gerade um naheliegende Mißverständnisse zu vermeiden, vorgeschlagen, den Begriff „Sohn Gottes" für den irdischen Jesus zu reservieren und für den von Gott in seiner Offenbarung bezeugten göttlichen Lebensvorgang den gut biblischen Begriff

„Wort Gottes" zu verwenden[5]. Bezogen auf die Menschwerdung und damit auf die Geschichte Jesu kann es kein eindrucksvolleres Zeugnis geben als den Prolog zum Johannesevangelium: von dem Wort, das von allem Anfang an in göttlicher Würde bei Gott war und das Fleisch geworden ist.

Von den genannten Problemen nimmt Striet keine Notiz. Vielmehr identifiziert er gut neoidealistisch „Wesen" mit Freiheit und dekretiert, in auffälliger, häufiger Verwendung des Wortes „muß", daß „Sohn" und „Geist" „nur" „wesensgleich" (so sagt er, statt „wesenseins"[6]) mit dem „Vater" sein können, wenn sie in Freiheit, und das heißt als Personen, dem Vater gegenüberstehen:

„Als der präexistente, gleich ursprünglich mit dem Vater existierende Sohn aber muß (sic!) Jesus deshalb bestimmt werden, weil ansonsten nicht mehr denkbar wäre, daß Gott *selbst* in der Freiheit des Menschen Jesus in seiner Heilsentschiedenheit offenbar wurde. Dem Sohn kommt deshalb eine eigene, und zwar durch Freiheit bestimmte *Personalität* gegenüber dem Vater zu."[7]

Und weiter: „Um aber wesensgleich sein zu können, muß (sic!) auch der Geist in einer ursprünglichen Weise durch Freiheit ausgezeichnet und mithin Person sein."[8]

Infolge dieser Postulate schreibt Striet der Glaubenslehre programmatisch vor:

„Das weitere dogmatische Interesse muß (sic!) jedenfalls dem Ziel gelten, unter Einschluß entsprechender, *subjekt- und personentheoretischer Reflexionen* eine Denkform zu konzipieren, die den in der Geschichte Jesu offenbar gewordenen Gott als den gleichursprünglich in drei Personen Existierenden verstehend erschließt."[9]

Hier werden die Bedenken Karl Barths und Karl Rahners gegenüber der Verwendung des *neuzeitlichen*, vom Subjektivitätsdenken geprägten Personbegriffs für Gottes Dreieinigkeit einfach nicht zur Kenntnis genommen bzw. in einem Artikel, der informativ sein will, unterschlagen. Die subtilen Gedankengänge der drei kappadokischen Theologen des 4. Jahrhunderts hinsichtlich der drei „Hypostasen" in Gott erlauben es jedenfalls nicht, „Freiheit" als das ausgezeichnete Kennzeichen jeweils *einer* Hypostase zu verstehen. Der Verfasser setzt sich souverän über das Glaubensbekenntnis Jesu zu dem *einen* („ächad") Gott, das mit dem „Sch^{e}ma" Israels identisch ist, hinweg (Mk 12, 29 unter Zitation von Dtn 6, 4). Er behauptet mit seinem durch nichts begründeten mehrfachen „muß" drei durch eigenständige Freiheit zu Personen gewordene Subjekte und damit drei Götter als Inbegriff des christlichen Gottesglaubens.

Im Unterschied zu Rahner, Balthasar und Moltmann, die je auf ihre eigene Weise an der *Einheit* von „ökonomischer" und „immanenter" Trinität festgehalten haben – die Trinität Gottes *in sich* ist uns ausschließlich durch Gottes dreifache Zuwendung *zu uns* bekannt –, verlangt Striet ausgerechnet im Namen der menschlichen Autonomie ein Festhalten an der Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität:

„Um die Geschichtsfähigkeit Gottes in dieser bestimmten Weise denken zukönnen, muß (sic!) auch an der Differenz zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität festgehalten und letztere spe-

kulativ durch die Erarbeitung einer entsprechenden Denkform erschlossen werden. Denn nur (sic!) dann, wenn diese Unterscheidung gewahrt wird, kann der ermöglichende Grund der Menschenzuwendung Gottes in Gott selbst festgemacht, kann eine Transzendenz Gottes und kann der Mensch als das zu seiner Freiheit ermöglichte und als freies Wesen ursprünglich so auch gewollte Geschöpf Gottes autonom sein." [10]

Hier handelt es sich um einen evidenten Rückfall in die Anmaßung einer spekulativen Theologie, die von menschlichen Kategorien und Selbstbehauptungen aus Gott vorschreibt, wie Gott zu sein habe. Für das konkrete Gottesverhältnis der Menschen im Glauben hat dieses Konstrukt keinerlei Bedeutung. Steht Theologie aber nicht immer in der Verpflichtung, dem konkreten Glauben zu dienen?

Karl Rahner ist nicht „überholt"

Karl Rahners Überlegungen sind gerade dieser Pflicht gerecht geworden. Einige Textbeispiele sollen den Kontrast deutlich machen. In praktischen Zugängen des Glaubens zum dreieinigen Gott sagt er hinsichtlich des göttlichen Geheimnisses, das sich uns *als Vater* erschließt:

„Die ungeheuere, alles in einem erzittern machende Erfahrung ist die: ich kann auf dieses alles umfassende und durchdringende, alles distanzierende und doch für sich einnehmende Geheimnis zugehen, ich kann es anreden, ich kann beten. Ich weiß, wenn solcher betende Zugang geschieht, ist dies nochmals die Tat dieses Geheimnisses; aber eben sie macht, daß ich vor diesem Geheimnis bin, von ihm verschieden, in meine eigene Wirklichkeit hineingestellt, so daß ich, wenn ich auf es zugehe, nicht vergehe, sondern gerade dieses unendlichen Geheimnisses teilhaftig werde." [11]

Diese Reflexion nimmt ihren Ausgang nicht von einer Spekulation, sondern von der *Erfahrung* der Gnade, in der dieses Geheimnis „sich selber gibt als unsere Erfüllung" [12].

Diese Selbstgabe Gottes geschieht zum einen in dem, was die Glaubenstradition *Heiliger Geist* nennt, in der Zuwendung Gottes zu allen Menschen aller Zeiten und Orte als Liebe:

„Diese Liebe ist das Geheimnis, das sich uns selber zugesagt hat. Wo diese Selbstzusage Gottes auf den personalen Geist des Menschen auftrifft, seine Dynamik auf Gottes Unmittelbarkeit selbst hin radikalisiert und Gott in sich selbst (wenn auch als das unumfaßbare Geheimnis) zum Zielpunkt und zugleich zur Dynamik des menschlichen Geistes und seiner Geschichte macht, ist schon in einem wahren, wenn auch noch unreflektierten und nicht verbalisierten Sinne das gegeben, was wir christliche Offenbarung in einem eigentlichen Sinne nennen." [13]

Die Freiheit der Menschen ist in diesem Denken nicht eliminiert, sondern gerade zu sich selber befreit, wenn sie sich in die Bewegung auf das unendliche göttliche Geheimnis hineinnehmen läßt.

Diese Möglichkeit ist mit der Erschaffung der Menschen „immer schon" gegeben; es ist das immer schon bestehende „Selbstangebot des unendlichen Geheimnisses

als Erfüllung des Menschen", die „äußerste und radikalste Möglichkeit" der menschlichen Freiheitsgeschichte[14], formuliert und wahrgenommen in den unterschiedlichsten Worten des religiösen und nichtreligiösen Menschseins.

Ist so die Selbsterschließung Gottes nicht ausschließlich an der Geschichte Jesu festgemacht, so bleibt Jesus doch das einzigartige *Wort Gottes*: Er ist jenes Ereignis, in dem die Kraft des göttlichen Angebots sich siegreich und unwiderruflich in der Welt durchgesetzt hat: „Für mich ist Jesus die nicht mehr aufhebbare, unwiderrufliche Selbstzusage Gottes an mich in der Geschichte, das letzte unüberbietbare, unwiderrufliche Wort Gottes." [15]

Rahner verdeutlicht sich die beiden entscheidenden Zuwendungen Gottes an die Menschen in der Geschichte mit den Begriffen „Gegebenheitsweisen" oder „Daseinsweisen" des *einen* Gottes, die *in ihm* immer schon unterschieden sind. In mehreren Veröffentlichungen betonte Rahner diese bleibende Unterschiedenheit, so daß ihm der Vorwurf des „Modalismus" nur aus Ignoranz oder Böswilligkeit gemacht werden kann. Seinen Vorschlag des Verständnisses gibt er zusammenfassend so wieder:

„In der Offenbarungs- und Heilsgeschichte hat (der Glaubende) es mit dem unaussprechlichen Geheimnis des unumgreifbaren, ursprunglosen Gottes, Vater genannt, zu tun, der nicht in einer metaphysischen Ferne west und verbleibt, sondern bei aller seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität und Freiheit sich selber der Kreatur mitteilen will als deren ewiges Leben in Wahrheit und Liebe (oder, wie Rahner anderswo auch sagt: als Wort und Geist. H. V.). Dieser eine und unbegreifliche Gott ist in einer unüberholbaren Weise geschichtlich dem Menschen in Jesus Christus nahe, der nicht irgendein Prophet in einer immer offenen Reihe von Propheten ist, sondern die endgültige und unüberholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte. Und dieser eine und selbe Gott teilt sich selber dem Menschen als Heiliger Geist in der innersten Mitte der menschlichen Existenz zu dem Heil und der Vollendung mit, die Gott selbst ist. Es gibt also für den christlichen Glauben zwei radikalste und endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz (oder: in Wort und Geist, in Wahrheit und Liebe. H. V.). Diese beiden Gegebenheiten sind als bleibende immer zu unterscheiden, wenn sie sich auch gegenseitig bedingen." [16]

„Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstaussage" und „Möglichkeit einer inneren Einstiftung in die Mitte der geistigen Kreatur" sind hier die „Denkformen" zur Verdeutlichung dessen, was die religiöse Sprache der Tradition mit Vater, Wort / Logos-Sohn und Heiligem Geist bezeichnet. Der *eine* Gott ist ursprunglose, sich mitteilen wollende und mitteilende Quelle (Vater). Er existiert als Selbstaussage dieses Vaters, die sich als Selbstaussage von diesem Vater unterscheiden läßt, die man sich aber nicht als wiederum von sich aus redend oder sagend vorstellen darf (Wort). Der eine Gott ist die Gabe und Annahme seiner selbst, die sich als Gabe von der Quelle und von der Selbstaussage unterscheiden läßt, die aber ihrerseits wieder nicht so gedacht werden darf, daß sie von sich aus zu geben begänne (Heiliger Geist)[17]. In unübersehbarer Nähe zu dieser Sicht Rahners formuliert Walter Kasper: „Der Sohn wird in seiner Antwort also nicht nochmals als sprechend, der Geist nicht nochmals als schenkend gedacht." [18]

Wird dieser Gott, der *eine*, im Gebet angesprochen, dann ist er das Du-Gegenüber des Menschen. Würde er als drei Subjekte-Personen gedacht und würde die Gebetsanrede lauten „Ihr Drei", dann wäre das gemeinsame Glaubenserbe der Juden, Christen und Muslime aufgegeben. Wird nicht das altkirchliche Hypostasen-Denken, sondern das *neuzeitliche* Person-und Subjektivitätsdenken auf Gott angewendet, dann ist er *eine* Person.

Trinitarische Liebesgemeinschaft – Urbild der Kirche?

Für manche Christen ist es ein sympathischer Gedanke, sich das Leben des dreieinigen Gottes als ein ewiges Liebesgespräch vorzustellen. Um von vornherein ein Mißverständnis auszuschließen, soll hier betont werden, daß es selbstverständlich für Glaubende eine Liebesgemeinschaft in Gott gibt: Henoch, Mose, Elia, Abraham, Isaak, Jakob, der Mensch Jesus, Stephanus sind nach der biblischen Offenbarung bei Gott; immer schon hat die kirchliche Tradition Maria dazugerechnet. Zu ihnen allen gehören die zahllosen Menschen, die uns im Glauben vorangegangen sind. Diese Kommunität der Seligen bei Gott ist hier nicht gemeint. Es geht vielmehr um die Konstruktion einer Gemeinschaft der Gott-Personen.

Ein vielzitierter Zeuge dieser anderen Tradition ist der schottische Augustinerchorherr Richard von St. Victor bei Paris († 1173). In sechs Büchern umkreiste er wortreich und blumig die dreieinige Personengemeinschaft und deren Wesen als Liebe, wobei er den Vater als Liebenden („diligens"), den Sohn als Geliebten („dilectus") und den Heiligen Geist etwas mühsam als Mitgeliebten („condilectus") bestimmte. Menschen, die Gott vorschreiben, wie er zu sein habe, dekretierten, Gott müsse zwei sein, weil er Liebe ist und unmöglich einsame Selbstliebe sein könne. Richard war der Meinung, eine Seligkeit zu zweit sei unvollkommen, solange nicht ein Dritter dabei sei. Gottes Liebe aber ist dem, was Menschen unter Liebe verstehen, eher unähnlich als ähnlich.

Ein Beispiel aus der Volksfrömmigkeit weist in eine andere Richtung des innergöttlichen Gesprächs. In der zweiten Strophe des 1777 entstandenen Liedes „Tauet Himmel den Gerechten" hieß es: „Gott der Vater ließ sich rühren, daß er uns zu retten sann, und den Ratschluß auszuführen, trug der Sohn sich selber an." Gottes Dreieinigkeit wird hier als Kolloquium vorgestellt, als Ratsversammlung, bei der die „Drei" überlegen müssen, wie der angeblich verlorenen Menschheit zu helfen sei, und bei der Gott Vater nicht von vornherein auf Rettung bedacht war. Vielen gläubigen Menschen ist die Ikone der Gastfreundschaft Abrahams lieb und wert, die Andrej Rubljow 1411 gemalt hat. Die drei Engel am Tisch Abrahams werden in der russisch-orthodoxen Kirche als göttliche Dreieinigkeit gedeutet (was sie nach Genesis 18 und 19 nicht sein können). In der westlichen Kirche mahnte Be-

nedikt XIV. zur Vorsicht, als er 1745 in einem Edikt verbot, den dreieinigen Gott als drei gleichgestaltete Personen abzubilden.

In neuerer Zeit hat die Vorliebe für eine Liebesgemeinschaft in Gott von neuem Raum gewonnen. Im deutschen Sprachbereich sind vor allem die Veröffentlichungen von Gisbert Greshake bekannt geworden[19]. Er verglich die göttliche Trinität sogar mit einem Männertanz[20]. Folgenreich war der Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es hat in dem Wunsch, die Kluft zwischen Klerus, Ordensleuten und Laien zu überbrücken und das Einende eher zu betonen als das Trennende, unter anderem betont von der Kirche als „Gemeinschaft" („koinonia", „communio") gesprochen. In „Lumen gentium" sagte das Konzil mit einem Zitat des Bischofs Cyprian von Karthago († 258): „So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk'" (LG 4).

Von da aus entstand die sogenannte Communio-Ekklesiologie, die in der Gemeinschaft der drei göttlichen „Personen" ein verpflichtendes Vorbild der Gemeinschaft Kirche sehen will. Signifikant für diese Sicht ist ein sprachlich redundantes, theologisch wenig reflektiertes Buch des Kurienerzbischofs Paul Josef Cordes[21], das von einem Communio-Programm handelt. Aus dem Gemeinschaftsgedanken des Konzils ergibt sich jedoch nicht zwingend die Schlußfolgerung, das Zweite Vatikanum habe Gottes Dreieinigkeit als Personenkommunität aufgefaßt. In einem Interview wurde Joseph Ratzinger mit der Auffassung des evangelischen Theologen Eberhard Jüngel konfrontiert, nach der Sprache der Alten Kirche „subsistiere" das eine göttliche Wesen in drei Personen, bilde also eine Gemeinschaft. „Warum sollte das nicht auch für die Kirche gelten?" Ratzinger antwortete:

„Es betrübt mich, daß ich auch hier Herrn Jüngel widersprechen muß. Zunächst einmal ist schon anzumerken, daß die Kirche des Westens bei der Übertragung der trinitarischen Formel ins Lateinische nicht die östliche Formulierung direkt übernommen hat, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen (‚Subsistenzen') ist, sondern das Wort Hypostasen wurde mit dem Ausdruck ‚Personen' übersetzt, weil der Begriff Subsistenz im Lateinischen als solcher nicht existierte und nicht angemessen wäre, um Einheit und Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu formulieren. Vor allem aber bin ich ganz entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen. Das geht nicht. Da enden wir in einem Drei-Götter-Glauben."[22]

Dem Wunsch, eben dies zu betonen, sollten die obigen Ausführungen dienen. Der lateinische Begriff „Person" war nicht geeignet, den von den großen griechischen Kirchenvätern verwendeten Begriff „Hypostase" unmißverständlich wiederzugeben, weil die trinitarische „Hypostase" nur eine minimale Differenz in Gott bezeichnet, während den griechischen Vätern alles an der Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens gelegen war. Wird nun in der „Person" die Freiheit neoidealistisch überbetont, dann ist die Einheit und Einzigkeit des Gottes der Offenbarung vollends zerstört.

ANMERKUNGEN

[1] M. Striet, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: HerKorr 56 (2002) 202–207.
[2] Ebd. 202.
[3] Ebd. 204.
[4] Das trinitarische Bekenntnis ist als die sachgerechte Entfaltung der Geschichte Jesu zu begreifen; „Sachgrund der Trinitätslehre ist somit die Geschichte Jesu": ebd. 203.
[5] Vgl. K. Rahner, Einzigkeit u. Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich 1978) 129–147.
[6] Striet (A. 1). 205.
[7] Ebd. 204.
[8] Ebd. 205.
[9] Ebd. unter Bezugnahme auf B. J. Hilberath, G. Greshake u. K. Hemmerle.
[10] Ebd. 206.
[11] K. Rahner, in: Warum ich Christ bin, hg. v. W. Jens (München 1979) 298.
[12] Ebd. 299.
[13] Ebd. 300.
[14] Ebd.
[15] Ebd. 302.
[16] Rahner, Einzigkeit u. Dreifaltigkeit (A. 5) 139f.
[17] Zusammenfassung von Rahners Ausführungen in MySal, Bd. 2 (Einsiedeln 1967) 366.
[18] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 353.
[19] G. Greshake, Der dreieine Gott (Freiburg ⁴2001); von demselben Autor erschien auch ein populäreres Taschenbuch zum Thema.
[20] Art. „Perichorese": LThK³, Bd. 8, 32.
[21] P. J. Cordes, Communio – Utopie oder Programm? (Freiburg 1993). Ähnliche Protagonisten einer trinitarischen Communio-Ekklesiologie sind u. a. B. Forte, La chiesa – icona della Trinità (Brescia 1984); K. Koch, Im Glauben an den dreieinen Gott leben (Fribourg 2001) 41–63: Kirchliche Gemeinschaft als irdische Darstellung des dreieinen Gottes.
[22] FAZ, 22. 9. 2000, 51.

Michael Hofer

Woran läßt sich heutzutage glauben?

Anmerkungen zum Denken von Peter Strasser

Peter Strasser, Philosoph in Graz, hat einen weiten Weg hinter sich. Der läßt sich rein quantitativ mit zwölf veröffentlichten Büchern angeben. Zuletzt fand sein „Journal der letzten Dinge" große Beachtung in den Feuilletons. Der Sache nach erstreckt sich dieser Weg von der Position „einer kritischen Dekadenz"[1] als Ausgangspunkt hin zum vehementen Vertreten eines objektiven Idealismus, so daß sich der 1950 Geborene den Ruf zuzog, „ein metaphysischer Schwerenöter"[2] zu sein. Diese Entwicklung hin zum Idealismus mag für Leute vom Fach ein starkes Stück sein: Schließlich zieht er „metaphysische Konsequenzen" aus seinen Leitfiguren Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno. Für den Zeitgenossen ist es interessant zu sehen, wie da Skepsis ein Stück weit aufgegeben und die Erfahrung von Transzendenz ein Thema wird. Zunehmend geht es ihm nämlich um die Frage des Glaubens: nicht um eine stupide Restauration desselben, aber um die Frage, wie denn Glauben heutzutage noch möglich, ja was darunter zu verstehen sei und worin die Haltung des Glaubens bestehe. Immerhin handelt es sich bei Strasser um den langjährigen Vordenker des Avantgarde-Festivals „steirischer herbst", der auf seinem Weg eine Abrechnung mit moderner Kunst unternimmt und sich hartnäckig um Möglichkeit und Art von Transzendenzerfahrung bemüht.

Der Grund dafür liegt in der Vorherrschaft der Naturwissenschaften, deren Methode im Naturalismus zur Weltanschauung geworden ist. Da werden dann klassisch metaphysische Fragen, wie die nach der Willensfreiheit, dem Sinn des Lebens und des Todes oder nach Gott als sinnlos abgetan; oder deren Beantwortung wird abhängig gemacht vom neuesten Stand der Forschung. Diese Antworten befriedigen jedoch nicht. Vielmehr müssen sie sich die Rückfrage: „Ist das denn alles?"[3] gefallen lassen. Darin zeigt sich ein metaphysischer Impuls, der unterschiedliche Gestalten annehmen kann. Von Anfang an interessierte sich Strasser für solche Ausbruchsversuche aus der reinen Immanenz.

Philosophie vollzieht sich heute über weite Strecken in der Kommentierung ihrer eigenen Texte. Zu sehr weiß man um die Bedingtheit unseres Denkens durch Tradition, als daß man diese einfach beiseite lassen könnte. Philosophie ist damit immer auch ein Gespräch mit bisher Gedachtem. Bei Strasser wird das darin deutlich, daß sein Schreiben oft geradezu eine Reaktion auf Gelesenes ist. Dadurch begegnet einem beim Lesen eine Vielfalt von Motiven. Das macht es nicht einfach, seine Ge-

danken von der Auseinandersetzung mit bestimmten Texten zu lösen. Hier sei der rote Faden entlang der Themen „Immanenzverdichtung", Ausbruchsversuche aus derselben und religiöses Empfinden gelegt.

Die Welt als Gefängnis und Ausbruchsversuche daraus

Für eine Aufklärung, wie sie Strasser zurückweist, wird von ihm des öfteren Ernst Topitsch zitiert, der ebenfalls in Graz lehrte und bekannt wurde als Vertreter einer Philosophie mit positivistischem Vorzeichen. Topitsch war darum bemüht, über mythologisches, religiöses und metaphysisches Denken aufzuklären, indem er es als Projektion naheliegender und vertrauter Phänomene in den Kosmos entlarvt, die dazu dienen sollte, jeweilige Wertauffassungen zu stützen.

Das Projekt der Weltanschauungsanalyse zielt darauf, diese Projektionsmechanismen zu durchschauen und als empirisch, d. h. wissenschaftlich nicht gedeckt aufzuweisen. Der Vorwurf, daß man „durch die Zerstörung traditioneller Weltanschauungsformen den Menschen seiner Heimat im Universum beraubt und ihn ins Nichts hinausgestoßen" habe, kann Topitsch „keineswegs über Gebühr beeindrucken". Freilich: „Dem Trostbedürftigen ist es nunmehr versagt, sich damit zu beruhigen, daß über dem geschichtlichen Strom der sich wandelnden menschlichen Wertungen die Sterne unveränderlicher Prinzipien leuchten"; die damit einhergehenden „psychologischen Effekte" verlangten eine „nüchterne Beurteilung", die darauf hinausläuft, daß es besser sei, am Aufklärungsprozeß festzuhalten, als aus falscher Rücksichtnahme überkommene Mentalitäten zu schützen:

> Die „Menschen gewöhnen sich an die ‚Entzauberung der Welt', bis sie den ganzen Vorgang nicht mehr als solche empfinden: die Anpassung des Gefühlslebens an die Erkenntnis ist vollzogen."[4]

Was bleibt, ist die Wertirrationalität des Weltenlaufs, und der Blick auf „die ‚nackten Tatsachen' der Realität"[5]. Die Tatsachen sind weder gut noch schlecht und für sich genommen sinnlos.

Tatsächlich wurde die Aufklärung von seiten der Naturwissenschaften vorangetrieben und deren Auffassung der Natur sowie des Lebens der Menschen ist vorherrschend geworden. Diese Dominanz der Naturwissenschaften hat eine „Immanenzverdichtung" zur Folge, die auch andere Bereiche in ihren Bann zieht: So hält sich die Philosophie vorwiegend in den „Trockengebieten der Sprachanalyse und des Naturalismus"[6] auf; also auch hier haben nur natürliche, d. h. empirisch überprüfbare Gründe Geltung. Zusammengefaßt kann diese Signatur unserer Zeit werden mit der Kennzeichnung, daß man bestrebt ist, gewissermaßen alles von dieser Welt sein zu lassen. „Alles, was ist, ist demnach in der Welt." Und: „Alles ist, wie es ist."[7] Das Gefühlsleben hat sich dem aber nicht angepaßt. Bekannt sind die Ausbruchsversuche, die von Irrationalismen unterschiedlichster Provenienz unternom-

men werden, von denen man viele unter der Bezeichnung „New Age" zusammengefaßt findet. Angesichts der sinnlosen Abläufe, wie sie die Naturwissenschaft kennt, ist die Sinnfrage nur um so vordringlicher geworden. Religion, in ihrer konfessionellen Verfaßtheit, ist nur *ein* – kaum mehr wahrgenommenes – Schlupfloch aus der total gewordenen Immanenz.

Von Anfang an galt das Interesse unseres Autors diesen Ausbruchsversuchen. Einer wurde zum Beispiel von Paul Feyerabend unter dem Banner des Relativismus unternommen:

„Behalten wir bloß die eine Lehre, daß es viele Weisen des In-der-Welt-Seins (z.B. Mythos, Wissenschaft) gibt, jede mit ihren Vorteilen und ihren Nachteilen, und daß sie alle nötig sind, um uns zu Menschen im vollen Sinn des Wortes zu machen und die Probleme unseres Zusammenlebens in dieser Welt zu lösen. Eine solche fundamentale Lehre muß nun mehr sein als eine rein intellektuelle Einsicht. Sie muß die Kraft haben, unsere Gedanken zu beleben und unseren Gefühlen Richtung zu geben. Sie muß eine Weltanschauung sein oder, verwenden wir doch nur ohne Furcht das alte Wort, eine *Religion*. Nur eine Religion kann die vielen Strömungen, die vielen widersprüchlichen Errungenschaften, Hoffnungen, Dogmatismen, die es heute gibt, zähmen und zu einer harmonischen Entwicklung zusammenführen."[8]

Auf diesen Versuch, die naturwissenschaftliche Zugangsweise zurückzudrängen, indem man sie relativiert und an andere Möglichkeiten der Weltauffassung erinnert, kommt Strasser des öfteren zu sprechen. Zwei Schwierigkeiten hebt er hervor: Der Relativismus hilft den Menschen nicht, neue Antworten auf ihre „metaphysischen Bedürfnisse" zu finden, vielmehr ermutigt er bloß, in den unterschiedlichsten Richtungen zu suchen. Damit ist er aber nicht in der Lage, die ihm zugedachte Rolle als Religion zu übernehmen. Was bleibt ist ein „Totalisierungsdefizit", das unser Lebensgefühl beeinträchtigt und das von der Unmöglichkeit herrührt, unsere „Lebensregungen und Lebensinhalte unter *einer* Lebensperspektive"[9] fassen zu können. Damit tritt aber noch ein weiteres Problem hervor: Die relativistische Haltung als ursprünglich antitotalitäre schlägt um in einen Totalitarismus. Die Geschlossenheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes soll aufgebrochen werden, zugleich soll aber so etwas wie eine neue Totalität, die *eine* Sinnperspektive der Religion, an ihre Stelle treten.

Ein solches Umschlagen gibt es auch in Prozessen der Aufklärung. Darauf haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno aufmerksam gemacht: Aufklärerisch wird gegen die Totalität des Mythos angerannt; diese anfangs antitotalitäre Haltung verfestigt sich zunehmend zu einer neuen Totalität der Aufklärung selbst. Allein die Vernunft zählt, das Unvernünftige wird ausgeschlossen. Damit wird einer verengten Auffassung von Vernunft der Weg bereitet, die letztlich nur mehr als naturwissenschaftliche Rationalität Geltung hat. Topitsch steht am Ende dieses Weges. Strasser verortet sich in der Aufklärung. Allerdings ist es ihm – um der Vernunft willen – darum zu tun, einen vollgestaltigen Begriff der Vernunft zu bewahren und sie vor Halbierungen zu schützen. Eine verengte Vernunft tut den Dingen Gewalt an. Ist es auf vernünftigem Weg möglich, den Dingen gerecht zu werden,

so daß wir sie in unserem Begreifen nicht gewaltsam zurichten, sondern sie in ihrem Ansichsein wahrnehmen und so etwas wie Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt denkbar wird?

Versöhnung: Warum Wiesen lachen und wie sich Gorillas berühren lassen

Durch das Festhalten an der Sehnsucht nach Versöhnung, das zugleich ein Festhalten an einem unverkürzten Begriff der Vernunft ist, läßt sich für Strasser die Aufgabe der Philosophie genauer konturieren. Die Stimme der Vernunft forderte im Lauf des Prozesses der Aufklärung immer wieder Gegenstimmen heraus. Als herrschende Vernunft war ihr daran gelegen, diese als unvernünftig abzutun. Religion wird damit zum Beispiel in den Bereich des Irrationalen abgedrängt. Am wirksamsten erfolgt die Denunzierung, indem man die Gegenrede als sinnlos brandmarkt.

Das „Unvernünftige" wird etwas, über das sich nicht mehr reden läßt. Damit wird die Gegenrede zu einer Nichtrede, zu einem Schweigen, und das Unvernünftige wird zum „Nichtvernünftigen". Damit ändert sich aber auch die Vernunft selbst: Sie ist enger geworden. Während *Un*vernunft noch immer eine Art von Vernunft darstellt und damit durch die Vernunft „anverwandelbar" bleibt, wie Strasser sagt, ist *Nicht*vernunft etwas, was aus der Vernunft herausfällt und ihr entgegengesetzt ist. Das „*Un*sagbare" wird durch die vorgenommene Ausgrenzung, die die Gegenrede zur Nichtrede werden läßt, zum „*Nicht*sagbaren". Dafür haben wir das geläufigere Wort „unsäglich". Als solches wird es eine dieser Vernunft widerstehende Gewalt. Sinnfragen sind unter solchen Voraussetzungen dann nicht mehr sagbar; Topitsch kann als Beleg dafür gelten.

Religion ist zur Nichtrede verurteilt, auch die Natur hat nichts mehr zu sagen. Durch diese Verengung tut sich die Vernunft allerdings auch selbst Gewalt an: Sie wird unvernünftig. Die Dialektik kann hier so auf den Punkt gebracht werden: „Der höchste Sieg der Vernunft ist zugleich immer auch ihre größte Niederlage." [10] In seinem Bemühen um eine volle Gestalt der Vernunft, denn nur mit einer solchen ist an Versöhnung festzuhalten, geht es dann darum, die Unvernunft nicht aus dem Bereich der Vernunft zu entlassen, vielmehr nach den Wurzeln der Unvernunft in der Vernunft zu suchen, das Unsagbare nicht der Nichtrede zu überantworten, sondern zu versuchen, es zur Sprache zu bringen. Freilich: Der Versuch, das Unsagbare sagen zu wollen, muß notwendigerweise scheitern. Allerdings ist das Verstummen als Ergebnis des Scheiterns von völlig anderer Qualität als das Schweigen der Nichtrede:

„Das Scheitern *ist* die Leistung, um derentwillen gesprochen wird. Denn im Scheitern des Versuchs, das Unsagbare zu sagen, verändert sich unsere Einstellung diesem gegenüber. *Indem wir redend scheitern, fliehen wir nicht mehr in Panik,* sind nicht mehr nur Opfer des Panikwahns, sondern in der Lage,

das Verstummen gegenüber dem Block der Nichtrede als eine menschliche Geste zu vollführen: wenn schon nicht als einen Modus des Redens, so doch als den *Ausklang* eines Modus des Redens. In dem Verstummen, das wir angesichts des Unsagbaren sind, klingt einen Augenblick noch die Rede nach, die wir führten, um *es* zu sagen; und dieser Ausklang, den wir als die Leistung des Scheiterns zu betrachten haben, muß genügen, um die Gewalt der Nichtrede zwar nicht zu besiegen, wohl aber den der ‚Erfahrung' der Nichtrede entspringenden Flucht-und-Gewalt-Impuls, dem namenlosen Entsetzen der Paranoia-Panik nicht mehr vollends sprachlos, und das heißt auch: nicht mehr vollends hilflos, unterworfen zu sein."[11]

Diese „menschliche Geste des Mißlingens" zu vollziehen – darin besteht für Strasser die „Arbeit des Philosophen"[12].

An den unterschiedlichen Arten unseres Verhältnisses zur Natur kann man das verdeutlichen: Der Einfachheit halber lassen sich zwei Zugänge zur Natur ausmachen, der „physiognomische" und der „wissenschaftlich-technische". Viel zu einfach wäre es, wie wir inzwischen wissen, die Geschichte unseres Verhältnisses zur Natur als Ablösung des physiognomischen Zugangs durch den der Naturwissenschaften aufzufassen. Während der physiognomische Zugang der Welt bzw. Gegenständen in ihr ein Gesicht verleiht, wodurch wir uns die Welt aneignen, lassen uns die Naturwissenschaften die Welt als fremd erscheinen. Durch die Anverwandlung wird eine Ähnlichkeitsbeziehung hergestellt, und die Dinge sind mir nicht fremd. Die Gegenstände werden bedeutsam, sie sagen etwas.

So ist durch diesen Zugang die Aussage möglich: *Pratum ridet* – die Wiese lacht (Quintilian). Von den Naturwissenschaften wird eine solche Rede als mythisch abgetan. Selbstverständlich bringt der naturwissenschaftliche Umgang mit der Natur Emanzipation von Götzen und Dämonen mit sich, die sich früher in der Natur verbargen. Zugleich aber findet sich der Mensch einer fremden, gesichtslosen Natur gegenüber, deren Gegenstände und Abläufe vollkommen bedeutungslos und insofern stumm sind, so daß die Naturwissenschaften „im Netzwerk ihrer Formeln bloß den schweigenden Körper der Natur"[13] zurückbehalten. Was folgt, sind unterschiedliche Ausbruchsversuche: etwa die Ökologiebewegungen, diverse Erneuerungen indianischen, keltischen oder sonstigen Wissens, die alle auf ein anderes Naturverhältnis zielen.

Wie könnte, angesichts dieser unauflösbaren Spannung zwischen Technik und Physiognomie, Versöhnung aussehen? Strasser macht unentwegt klar, daß von beiden Seiten her die Versöhnung nicht zu haben ist. Vielmehr ist nach ihm am „wahren Traum der Aufklärung" festzuhalten: dieser sei als ein „Rationalismus im Dienste (der) EHRFURCHT"[14] zu veranschlagen, der weder als technische Weltbeherrschung noch als staunende Auslöschung des Subjekts vor der Welt an sich zu denken ist. Durch die Kennzeichnung als Rationalismus ist das Festhalten an der Vernunft im Zugang zur Welt unüberhörbar.

Gibt es einen Blick auf die Dinge, der diesen gerecht wird und sie nicht sofort auf ein mögliches Wozu abtastet? Wie müßte solch ein Blick, und damit das Verhältnis von Subjekt und Objekt, beschaffen sein? Einmal kommt Strasser auf „ein buntes,

unsäglich stilles Bild am TV-Schirm" zu sprechen, das an Versöhnung denken läßt: Dort wurde gezeigt, wie – nach langer Zeit des Umgangs – einer Verhaltensforscherin von einem Gorilla gewährt wurde, ihn zu berühren. Allerdings ohne jeden Augenkontakt: Sowohl das Tier als auch die Forscherin wendeten den Blick ab. „Eine begriffslose Geste wurde vollzogen, das war alles"[15], so als ob dadurch der Austritt aus der Geschichte, die eine Geschichte der Entzweiung von Subjekt und Objekt ist, wenigstens für einen Moment wirklich wird. Diese Geste ist begriffslos, sie kommt ohne Subjekt aus, und die Geschichte wird außer Kraft gesetzt, d. h. dem Vergessen überantwortet. Letztlich ist das eine angezielte Versöhnung, die regressiv und deshalb keine Versöhnung ist. Strasser beharrt demgegenüber auf einer „Lösung-mit-Subjekt"[16], da sonst Versöhnung mit einer Unvermitteltheit, durch Auslöschung von Subjekt und Geschichte, vollzogen wird, die eben keine Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt ist.

Strasser sieht in der Welterfahrung des Subjekts eine Ambivalenz gegeben zwischen „Pracht der Welt" und „Grauen der Welt"[17]: Das Subjekt kann sich staunend der Pracht ausliefern, so daß diese aber umschlägt in ein Grauen, da die Mächtigkeit der Welt sozusagen darangeht, das Subjekt, das sich seiner Begriffe begibt, zu zerschmettern. Diese Ambivalenz läßt sich nur regressiv-ideologisch auflösen: entweder durch das Streben nach Erlösung, die, wie im Gorilla-Beispiel, durch das Auflösen des Subjekts erreicht wird, oder – wird dieser Punkt der Erlösung nicht erreicht – durch „Seligkeitsidiotentum", das all die Gewalt in der Welt nicht wahrhaben will und angesichts des Grauens selig vor sich hinlächelt. Damit wird deutlich, daß die Ambivalenz der Welterfahrung auch noch anders ausgedeutet werden kann, nämlich nicht im Verhältnis von Subjekt und Welt, sondern bezüglich des Inhalts der Erfahrung; hier gibt es ebenfalls ein Ineinander von Grauen und Pracht:

> „Das traumhafte Innewerden einer Frühlingswiese ruft den Gedanken an das myriadenfache Fressen und Gefressenwerden wach, das dort tagaus, tagein stattfindet; und das Fernbleiben dieses Gedankens erscheint vor der Richtinstanz des freien, beweglichen Geistes als Seligkeitsidiotentum."[18]

Wie ist Versöhnung dann zu denken? Einmal, ganz kurz, sich selbst gewissermaßen ins Wort fallend, spricht Strasser eine Möglichkeit an: „Im Blick der Liebenden schließt sich die uranfängliche Wunde der Welt."[19] Dieser Blick ist allerdings nicht zu verstehen als einer, der zwischen zwei Liebenden ausgetauscht wird. Die Liebe ist hier, wohlgemerkt, eine, die den Dingen gilt.

Ungeborgenheit und was Kunst damit zu tun hat

Angesichts der besprochenen Immanenzverdichtung ließen sich unterschiedliche Wege des Ausbruchs erkennen, das darin sich zeigende große Ziel, die Versöhnung, wird nicht erreicht. Nur Regression ist zu haben bzw. Vergessen durch die Auslö-

schung des Subjekts. Immerhin wird aber unsere Aufmerksamkeit geschärft für das, was nicht in der Immanenz aufgeht und die unvernünftig gewordene Vernunft als Sinnloses abtun wollte. Ist sich die Moderne darüber einmal klar geworden, dann eignet ihr eine Trauer, die davon herrührt, daß ihr die Versöhnung versagt bleibt. Diese Trauer spricht Strasser als „Mißtröstlichkeit" an, als „unsentimentale Trauer darüber, daß alles so ist, wie es ist" [20].

Hier kommt die Kunst ins Spiel. Strasser nimmt immer wieder Bezug auf sie – vor allem auf Literatur. Die Texte Peter Handkes finden besondere Berücksichtigung. Der poetischen Imagination wird Versöhnung zugetraut. Je schärfer der Zugriff der verdinglichenden Wissenschaften, um so wichtiger wird die Leistung der Kunst, die gegenüber dem Druck der Wissenschaften geradezu widerständig ist. Da die Versöhnung in der Kunst stattfindet und nicht im Leben, ist diese Versöhnung eine scheinbare, eben eine ästhetische und damit im Zeichen des „als ob". Aber nicht nur die Versöhnung ist scheinhaft, sondern es bedarf, gegen die sich bietende Oberfläche der Dinge, ein Neusehen derselben, einer Enthüllung des wahren Seins der Dinge, damit Versöhnung möglich wird: Es wird in der Kunst, „im Widerstand gegen alle Tatsachen, auf der mystischen Möglichkeit eines Blicks beharrt, der den Menschen zur Welt in eine Position der Versöhnung rückte" [21]. Ohne Kunst passierte folgendes:

„Unsere Existenz reduzierte sich auf ein reines, transzendenzloses So-ist-es, gereinigt von der wie immer auch hilflosen Fluchtperspektive eines phantastischen Als-ob. Die Hölle wäre die Hölle, und kein Himmel wäre ihr mehr, als der Vorschein einer unaussprechbaren Errettung, eingeschrieben." [22]

Die positive Funktion der Kunst, eine „Fluchtperspektive" offen zu halten, wird für Strasser mit Beginn der 90er Jahre problematisch. Einerseits betont er eine Erfahrung der Dinge, die er nun mit einem religiösen Empfinden verbindet und die Versöhnung hier und jetzt bedeutet; anderseits distanziert er sich – nicht nur – von Handke durch die Kennzeichnung von dessen Werk als Kunstreligion und prangert deren „Weltnegativismus" [23] an. Und zwar deshalb, weil hier Kunst mit dem Anspruch auftritt, Religion zu beerben und deren Stelle einzunehmen.

Die Leistung dieser kunstreligiösen Moderne geht einher mit der Abwertung der Welt: Eben entgegen den Tatsachen wird daran festgehalten, daß Versöhnung möglich wäre, wenn man die Dinge neu und anders zu sehen vermöchte. Das hat allerdings zur Folge, daß der tatsächliche Zustand der Welt abgewertet wird, und die Haltung dieser Kunst spricht sich so aus: „Es ist wie es ist, und es ist schlecht." Die Folge dieser kunstreligiösen Weltsicht ist eine „Verdüsterung der Welt" und ein „Zustand extremer Ungeborgenheit" [24]. Der Akt der Wandlung, als ein Neusehen der Dinge, ereignet sich im Kunstschaffen:

„Weil aber dasjenige, was dem Alltagsauge als Wirklichkeit begegnet, gewöhnlich ganz und gar nicht zum Anbeten ist, hat der Künstler die Aufgabe, das Trist-Profane der Weltoberfläche *weg*zusehen, er muß die Dinge *neu*sehen, nämlich als Anbetungswürdiges, ihr Wesen mehr herstellend denn enthüllend.

... Deshalb auch ist für Handke die Welt nicht einfach, als was sie sich dem religiösen Empfinden darstellt: das, was weder neu und besser gesehen werden muß, noch überhaupt irgendeiner ‚Rechtfertigung' durch künstlerische Formung bedarf." [25]

Neben dieser kunstreligiös ambitionierten Kunst spricht Strasser aber auch von einer „inspirierten Kunst", der er die „Kultivierung" [26] des religiösen Empfindens zutraut.

„Es ist wie es ist, und es ist gut"

Die Frage nach Möglichkeit und Form religiösen Empfindens wurde für Strasser zunehmend wichtig. Dabei ist zu beachten, daß hier der Glaube als eine Haltung aufzufassen ist, nicht als Standpunkt, der durch Dogmen inhaltlich gesichert ist. Das, was Strasser beschreibt, ist noch vor jeder bestimmten Religion und deren Bekenntnis.

Was dieses religiöse Empfinden meint, läßt sich gut an einem Beispiel verdeutlichen, das Strasser selbst heranzieht, um es als Kontrastfolie zu gebrauchen: Es ist von Jean-Paul Sartre, der in seinem Roman „Der Ekel" schildert, daß eine Figur namens Roquentin, auf einer Parkbank sitzend, plötzlich der Existenz einer Wurzel gewahr wird, die sich zu seinen Füßen in den Boden gräbt und zu einem Kastanienbaum gehört. Im Zug dieses Gewahrwerdens drängt sich ihm diese Wurzel als einzelne auf, die sich nicht mehr durch Begriffe und Eigenschaften bestimmen läßt: Hier, an dieser Wurzel prallen Bestimmungsversuche ab. Außerdem erfährt Roquentin in dieser „Ekstase" eine Entrückung, ein Außersichsein, das zugleich ein Einswerden mit dieser Wurzel ist. Dabei handelt es sich allerdings um eine *Visio horrifica*. Denn das dabei sich einstellende Gefühl benennt Roquentin als Ekel. Dieser rührt daher, daß er sich in dieser „entsetzliche(n) Ekstase" der Grundlosigkeit aller Dinge bewußt wird und zugleich des Zuviel der Existenzen:

„Wir waren ein Häufchen Existierender, die sich selber im Weg standen, sich behinderten, wir hatten nicht den geringsten Grund, dazusein, weder die einen noch die anderen, jeder Existierende, verwirrt, irgendwie unruhig, fühlte sich in bezug auf die anderen zuviel." [27]

Mit dem Ekel verbindet sich ein Gefühl der Enge. Angesichts dieser Beschreibung macht Strasser deutlich, daß diese zwar formal an die Tradition mystischer Erlebnisse anschließt: So erweisen sich die Begriffe als unzulänglich angesichts der Präsenz des Wahrgenommenen, das Subjekt erfährt sich als entrückt und vereinigt mit dem Objekt. Der erlebte Inhalt, Ekel und Enge, stellen allerdings einen Bruch mit der Tradition dar. Strasser weist diesen Erlebnisinhalt als unangemessen zurück. Ekel und Enge seien vielmehr als eine nachträgliche Deutung, und damit als eine willkürliche Ausdeutung zu nehmen, die der Unmittelbarkeit der Ekstase nicht gerecht wird. Der mystische Augenblick ist vielmehr einer, wo die „Deutungsaktivitäten des Subjekts stillgelegt sind":

„Wird ... die triumphale Präsenz der reinen Dinge als Durchbruch zur wirklichen Welt, weil als Befreiung vom Verstellwerk der Begriffe erlebt, dann stellt sich das Außersichsein des Subjekts in der Form des Gefühls absoluter Geborgenheit ein: *Es ist, wie es ist, und es ist gut.*“ [28]

Dieses „mystische Gewahrwerden“ ereignet sich als ein „Abrücken der Dinge aus dem Bedeutungen-Geflecht“. Es wird betont, daß dieses „Gewahrwerden“, „stets nur am konkreten Wie der Dinge wurzelt (im besonderen Geräusch des Regens auf den Blättern der Bäume, im eigenartig stillen Schein der Lampe ...)“ [29], oder eben auch an Sartres Wurzel des Kastanienbaumes. Das Heraustreten des Dings aus dem alltäglichen Wozu wird als Ekstasis (Präsenz) beschrieben. Die Kunst muß sich ja den Vorwurf gefallen lassen, Versöhnung nur im Sinn eines „als ob“ zustandezubringen. Die Pointe des religiösen Empfindens läßt sich gegenüber der Kunst auch so abheben: „Der künstlerische Blick *verklärt* das Gewöhnliche, das religiöse Empfinden aber führt zu einer Sicht der Dinge, der zufolge das Gewöhnliche verklärt *ist*.“ [30] Man sieht die Dinge, die gleich bleiben, gewissermaßen in einem neuen Licht. Die Haltung des Glaubens mutet Strasser zu, sagen zu können: „Es ist wie es ist, und es ist gut.“

Was ist eigentlich das Religiöse am religiösen Empfinden? Im Staunen, der *Visio*, dem mystischen Erlebnis, wie immer es genannt wird, wird die Transzendenz der Dinge sichtbar, das, was sich im alltäglichen Verwendungs- und Bedeutungszusammenhang entzieht. In diesem Gewahrwerden der Gegenwart der Dinge wird die Funktion des Dinges überstiegen: „Transzendenz ist Funktionslosigkeit.“ [31] Transzendenz ist nichts Jenseitiges, sondern sie scheint auf an Immanentem; an einem einzelnen Ding in der Welt, an dem wir aber sehen, „was sich an ihm der Welt entzieht“ [32]. Damit wird die totale Immanentisierung der Welt aufgebrochen, das Ding wird sichtbar als solches an sich, unabhängig von seinen möglichen Verwendungen. In einem solchen Sehen ist Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt vollzogen. Das Objekt wird erkannt in seinem Ansichsein, das Subjekt empfindet ein Gefühl absoluter Geborgenheit.

Inwiefern ist es hier noch möglich, von einem „Erkennen“ zu reden, davon, daß die „Wahrheit der Dinge“, ihre „Objektivität und Wirklichkeit“ [33] erfahrbar werde? Strasser betont immer wieder, daß diese Versöhnung eine ist, die die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt aufhebt, allerdings nicht zu Ungunsten von jeweils einer der beiden Seiten. So wird in diesem Augenblick auch das Subjekt nicht ausgelöscht, es tritt vielmehr aus seiner „engen Höhle“ [34] heraus, und die Begriffe erweisen sich als unzulänglich gegenüber der Gegenwart der Dinge. Sie spotten, wie Strasser einmal formuliert, jeder Beschreibung.

Diese Art der Erkenntnis wird mit vielerlei Adjektiven belegt, um einerseits den Erkenntnischarakter zu sichern, zugleich aber klar zu machen, daß die Begrifflichkeit des Subjekts nichts taugt: Da ist dann die Rede von „vorbegrifflich“ oder „begriffsenthoben“, und doch ist klar, daß man in solchen Momenten die Dinge sieht, wie sie an sich sind. Irgendwie treten wir in solchen Momenten „aus dem Bewußt-

seinskerker" heraus, ja wir werden den Dingen gewissermaßen „entgegengehoben"[35]. Eine andere Art der Erkenntnis ist möglich, Subjekt und Objekt sind nicht mehr getrennt. In philosophischer Hinsicht greift er nun auf den objektiven Idealismus zurück, um die Möglichkeit einer solchen Erfahrung deutlich zu machen. Gemäß Wilhelm Diltheys berühmter Kennzeichnung ist der objektive Idealismus jene Gestalt der Metaphysik, die den Dingen objektiven Wert beimißt und ihren Ausgang von einer kontemplativen Haltung den Dingen gegenüber nimmt, die eben von deren Funktion absieht[36]. Die Dinge sind dann nichts Geistfremdes, sondern sie haben Teil am objektiven Geist, so wie das endliche, menschliche Bewußtsein daran partizipiert.

Diese Art der Erfahrung ist für Strasser „universell religiös" und zugleich der Augenblick der Philosophie, mit dem sie anhebt und dem sie verpflichtet bleibt. Als universell religiöse ist sie unterschiedlich ausdeutbar, sowohl religiös als auch philosophisch. Strasser betont auch immer wieder, daß solch eine Erfahrung einsam macht und einen verstummen läßt, wenn man diese Erfahrung nicht aus einem bestimmten Kontext heraus macht oder in diesen einbettet. Dadurch, daß herkömmliche Deutungsangebote, vor allem des Christentums, an Bedeutung verloren haben, ist die „Verwilderung"[37] der Deutung, die bizarre Blüten treibt im Kulturmix der Esoterik, unaufhaltsam.

Wie läßt sich aber von diesem mystischen Augenblick sprechen? Die Geste des Mißlingens, von der schon die Rede war, gewinnt nun die Gestalt einer ironischen Geste: Dadurch, daß das, was gesagt wird, nicht das ist, was gemeint wird, soll das Gemeinte als Unsagbares angezielt werden:

> Wenn man „ebenso demonstrativ wie dem bloßen Scheine nach versucht, eine Beschreibung der Dinge im Zustand ihrer Ekstasis zu geben, dann tut (man) nichts anderes, als sie zu schildern, so wie sie sich der alltäglichen Erfahrung darstellen"[38].

Oder man nimmt seine Zuflucht bei Metaphern, die unauflösbar bleiben.

Damit sind wir noch einmal bei der Kunst. Inspirierte Kunst dient der „taghellen Mystik" (Robert Musil), von deren Augenblick jetzt die Rede war. Es ist eine Erfahrung der Gegenwart der Dinge, „hell und fraglos"[39]. Das damit einhergehende Gefühl der Geborgenheit, daß es ist, wie es ist, und daß es gut ist, meint allerdings nicht ein Gutheißen in moralischer Hinsicht. Gutsein ist hier nicht moralisch, sondern ontologisch verstanden: Das Gute meint hier Vollkommenheit. Alles, was ist, ist auf seine Weise vollkommen und also gut. Josef Pieper hat darauf aufmerksam gemacht: Im Fest findet dieses religiöse Empfinden seinen Ausdruck als „Zustimmung zur Welt": nämlich daß „alles was ist, gut ist, und daß es gut ist, zu sein"[40].

Hier ergibt sich für Strasser eine weitere Funktion der Kunst: die Haltung des Glaubenden nicht zu Seligkeitsidiotentum verkommen zu lassen. Unser ästhetisches Empfinden macht uns dann deutlich, daß es ist, wie es ist, nämlich schlecht. Und trotzdem stellt sich im Gewahrwerden der Transzendenz das Gefühl der Ge-

borgenheit ein, der Geborgenheit im Schlechten. Dabei gilt: „Es ist uns nicht gestattet, nach Geborgenheit zu streben."[41] Denn dieser Augenblick ist einer der Gnade.

ANMERKUNGEN

[1] Philosophie der Wirklichkeitssuche (Frankfurt 1989) 8.
[2] Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches u. religiöses Denken (Frankfurt 2000) 11.
[3] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1975) 368.
[4] E. Topitsch, Vom Ursprung u. Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (Wien 1958) 309–313.
[5] Wirklichkeitskonstruktion u. Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus (Freiburg 1980) 175.
[6] Journal der letzten Dinge (Frankfurt 1998) 286.
[7] Immanenzverdichtung, in: Adolf Holl – Zwischen Wirklichkeit u. Wahrheit, hg. v. W. Famler u. P. Strasser (Wespennest Sonderheft, Mai 2000) 9–20, 10, 11.
[8] P. Feyerabend, Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie (Frankfurt 1977) 25, kursiv im Original.
[9] Hegels Sehnsucht oder das Leben des Begriffs im Raume der Gewalt (Wien 1988) 131, kursiv im Original.
[10] Die verspielte Aufklärung (Frankfurt 1986) 117.
[11] Ebd. 109, kursiv im Original. [12] Ebd. 35.
[13] Ebd. 114. Darüber hinaus zeitigt dieser Umgang mit der Natur, wie Adorno und Horkheimer herausarbeiteten, Folgen für den Umgang mit dem Menschen: Der Umgang mit der Natur schlägt auf den Menschen gewissermaßen zurück; er wird zum bedeutungslosen Objekt naturwissenschaftlicher Forschung.
[14] Der Freudenstoff. Zu Handke eine Philosophie (Salzburg 1990) 22, Hervorhebung im Original.
[15] Philosophie der Wirklichkeitssuche (A. 1) 216.
[16] Hegels Sehnsucht oder das Leben des Begriffs im Raume der Gewalt (A. 9) 230.
[17] Die verspielte Aufklärung (A. 10) 122.
[18] Philosophie der Wirklichkeitssuche (A. 1)182. [19] Ebd. 234.
[20] Das Menschenmögliche. Späte Gedanken über den Humanismus (Wien 1996) 126.
[21] Der Freudenstoff (A. 14) 67. [22] Ebd. 72.
[23] Journal der letzten Dinge (A. 6) 179.
[24] Geborgenheit im Schlechten. Über die Spannung zwischen Kunst u. Religion. Essay (Wien 1993) 5.
[25] Ebd. 17f. Recht gut ließe sich der Wandel in der Einschätzung der Kunst Handkes an zwei Punkten deutlich machen: erstens am Stellenwert des Künstler, der als Genie sich anmaßt, die Stelle Gottes einzunehmen (vgl. Der Freudenstoff, A. 14, 106–109, 119ff.). Während das in Der Freudenstoff als Konsequenz der Funktion der Kunst vertreten wird, wird eben dies in Geborgenheit im Schlechten (A. 24) problematisch. Zweitens wird die Kunst damit „demutslos" (82) und hat als Preis zu zahlen, daß sie zwar den Gestus des Kündens vollzieht, allerdings keinen Sinn mehr hat. In Der Freudenstoff 63 wird darin noch die Größe Handkes gesehen, daß entgegen seiner Intention dieses Künden mißlingt. In Geborgenheit im Schlechten zeigt sich dieses Mißlingen als notwendige Folge der kunstreligiösen Ambition.
[26] Journal der letzten Dinge (A. 6) 181.
[27] Die Schilderung findet sich bei J.-P. Sartre, Der Ekel (Reinbek [43]2001) 144–153.
[28] Journal der letzten Dinge (A. 6) 186, kursiv im Original.
[29] Hegels Sehnsucht oder das Leben des Begriffs im Raume der Gewalt (A. 9) 229.
[30] Journal der letzten Dinge (A. 6) 51f, kursiv im Original. [31] Ebd. 46. [32] Ebd. 44.
[33] Ebd. 190. [34] Ebd. 198. [35] Ebd. 109.
[36] Vgl. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 8 (Göttingen 1962) 112–118.
[37] Der Weg nach draußen (A. 2) 221.
[38] Geborgenheit im Schlechten (A. 24) 130.
[39] Journal der letzten Dinge (A. 6) 206.
[40] J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963) 47.
[41] Journal der letzten Dinge (A. 6) 23.

UMSCHAU

Auf der Suche nach der Seele Europas

Ergebnisse der dritten Europäischen Wertestudie

Im Zug der Diskussionen um die weitere Vertiefung und Erweiterung der Europäischen Union wird es wichtiger, sich der geistigen Identität oder „Seele" Europas neu zu vergewissern, wobei auch die diesbezüglich bestehenden Ungewißheiten, Irritationen und Differenzen deutlicher zutagetreten werden. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß nach 1981/82 und 1990 im Jahr 1999 die mittlerweile dritte Erhebung der sogenannten Europäischen Wertestudie durchgeführt wurde, um herauszufinden, welche Werte und Normen die Menschen in Europa vertreten und wie sie zu den gesellschaftlichen Institutionen stehen. Diese ursprünglich von Jan Kerkhofs SJ (Universität Löwen) angestoßene und nun von Loek Halman (Universität Tilburg) koordinierte, sehr ambitionierte Untersuchung bezog eine von Mal zu Mal steigende Zahl europäischer Länder ein: 1999 waren es 35, in denen insgesamt 104 414 Personen befragt wurden. Hermann Denz gab nun unter Mitwirkung von Paul M. Zulehner, Miklós Tomka und mehrheitlich österreichischen Soziologinnen und Soziologen die erste deutschsprachige Auswertung europaweiter Daten heraus?[1]

Die Stärke des Buchs liegt in der konzentrierten und gut verständlichen Darstellung der Hauptergebnisse und wichtigen Trends aus dem riesigen Datensatz. Fachwissenschaftler werden auf „weiteres Material" im Internet (www.univie.ac.at/pastoraltheologie/studien) verwiesen, da in der Regel weder der Wortlaut der Testfragen noch Angaben zur zeitlichen Entwicklung und sozialstrukturellen Gliederung der Ergebnisse und zur Konstruktion komplexerer Analyseinstrumente im Text ausgewiesen sind. Im Vergleich zum Vorgängerwerk ist indes nicht nur ein Verlust an Information, sondern auch an Einheitlichkeit zu verzeichnen. Gelegentlich verstellen überlange Aneinanderreihungen einzelner Länderdaten den Überblick (79f., 86–89), während anderswo die Resultate zu allgemein referiert werden (z.B. 216–230).

Der Band gliedert sich in vier Teile, die – etwas künstlich und nicht weiter begründet – um die drei Bedürfnisse Sinn (mit Kapiteln zu Religion und Arbeitswerten), Ordnung (Moral und Institutionen; Demokratie) und Sicherheit (Familienbeziehungen; soziale Sicherheit) sowie um übergreifende Differenzierungsmuster (Ost-West; Mann-Frau) gruppiert werden. Dazu kommen ein einführendes Kapitel von H. Denz sowie ein Ausblick von Heinrich Neisser, der Bezüge zu gegenwärtig diskutierten Wertaspekten des europäischen Einigungsprozesses herstellt.

In einem ersten inhaltlichen, angesichts der vielen Befunde zu knappen Kapitel (23–41) fragt P. M. Zulehner, nach der von Trendforschern auch für Europa vorausgesagten „Wiederkehr der Religion". Seine Antwort ist allerdings nicht wirklich systematisch, da seine Ausführungen weithin auf den Erhebungszeitpunkt 1999 abstellen und nur sehr komprimiert oder selektiv auf zeitliche Entwicklungen der Religiosität und Kirchlichkeit eingehen. Zwei religions- und kirchenfreundliche Trends stellt er fest: Glaube und Kirchenbeziehung haben sich bei „Jüngeren" – es fehlen genauere Angaben – in Osteuropa „deutlich", in Westeuropa geringfügig „erholt", wobei freilich jüngere Jahrgänge generell weit weniger kirchengebunden-religiös sind als ältere. In einigen westeuropäischen Großstädten (Brüssel, Lissabon, Wien) verzeichnen religiöse und kirchliche Indikatoren (inklusive Glaube an einen personalen Gott und sonntäglicher Kirchgang) 1999 meist erheblich höhere Werte als 1990. Ob diese großstädtischen Aufwärtstrends allerdings zu Recht als ein Nach-oben-Drängen einer in tieferen Schichten religiös „hoch aufgeladenen" modernen Kultur zu deuten sind, wäre noch genauer zu prüfen: sowohl hinsichtlich

weiterer Großstädte wie hinsichtlich der Frage, inwieweit sich darin lediglich ein verstärkter Zuzug überdurchschnittlich religiöser Migranten niederschlägt.

Zwei Drittel der befragten Europäer halten sich 1999 für religiös, fünf Prozent für überzeugte Atheisten, knapp 30 Prozent für nichtreligiös. Die Angabe eines geringfügigen Anstiegs der „Religiösen" von 63 Prozent im Jahr 1982 auf 67 Prozent im Jahr 1999 (26) ist aus methodischen Gründen allerdings wertlos, weil sie nicht auf der Basis einer gleichen Zahl von Ländern berechnet ist. Je nach der Höhe der Zustimmung zu unterschiedlichen Glaubenselementen (christlich, esoterisch, magisch) ergibt sich, daß „Glaubenskomponisten" – sie verbinden eine starke Zustimmung zu esoterischen mit einer „passablen" Befürwortung christlicher und einer abgeschwächten Bejahung magischer Elemente – in Europa mit durchschnittlich 47 Prozent der Befragten die Mehrheit bilden. Der Anteil der „reinen" Christen macht lediglich 22 Prozent, derjenige der „Atheisierenden/Nichtglaubenden" (sie lehnen alle drei genannten Elemente ab) 30 Prozent der Europäer aus. Dabei verwundert, daß als ein Indikator für Christlichkeit nicht der Glaube an die Auferstehung, sondern an das vieldeutige „Leben nach dem Tod" verwendet wurde.

Bündelt man die Antworten zu den drei Dimensionen religiöse Selbsteinschätzung, Glaubensinhalte und Kirchlichkeit, dann zeigt sich, daß Intensivreligiöse (in allen drei Dimensionen hohe Werte) und sogenannte „Distanzsympathisanten" (in allen drei Bereichen eine Zustimmung „auf halber Höhe") jeweils gut ein Drittel der Befragten ausmachen. „Privatreligiöse" (hohe religiöse Selbsteinschätzung, ausgebautes „Glaubenshaus", abgeschwächte kirchliche Beteiligung) belaufen sich auf elf Prozent, und „Atheisierende" (geringe Werte in allen drei Bereichen, das religiöse Wissen ausgenommen) auf 20 Prozent der Befragten. Sämtliche Daten zur Religion differieren beträchtlich zwischen den Konfessionen und Ländern.

Aus seinen Befunden folgert Zulehner, daß die Zukunft Europas wohl nicht in der „Religionslosigkeit", sondern – siehe die vielen „Religionskomponisten" – in der „Buntheit" religiöser Ausdrucksformen liege. Der Anteil der kirchlich engagierten Christen habe sich „konsolidiert". Institutionell „klar erkennbare" Kirchen hätten selbst als Minderheiten eine gute Chance im gesellschaftlichen Diskurs, zumal sich synkretistische Religionsformen eher in die Privatheit zurückzögen.

Das von Rudolf Kern betreute Kapitel „Arbeitswerte" (43–64) zeigt die große Bedeutsamkeit der Arbeit: Fast 91 Prozent der Befragten halten Arbeitswerte für sehr oder ziemlich wichtig. Zwischen 1990 und 1999 ging ihr Stellenwert allerdings geringfügig zurück, was, etwas stärker noch, auch für die Arbeitszufriedenheit gilt. Deren Höhe hängt vor allem davon ab, inwieweit Menschen im Arbeitsleben eigenständig entscheiden können. Überraschenderweise halten die als „tüchtig" geltenden Deutschen die Arbeit für erheblich unwichtiger als der Durchschnitt der Befragten in Europa. Sie sind ebenfalls relativ unzufrieden mit ihrer Arbeit.

Im zweiten Teil des Buchs (Ordnung) geht es zunächst um Wertewandel, Moral und Institutionen (65–93). Wie Michaela Watzinger feststellt, haben im Gegensatz zu Ronald Ingleharts Prognose in Europa zwischen 1990 und 1999 materialistische Werte (Sicherheit und Stabilität) im Durchschnitt zu-, postmaterialistische (Partizipation, Freiheit, Selbstverwirklichung) dagegen abgenommen. Dabei sind Menschen im ehemaligen Ostblock erheblich materialistischer orientiert als im Westen. Insgesamt hat sich von 1990 bis 1999 die Hochschätzung sowohl des Familienlebens (von 90 auf 91 %) wie der persönlichen Entfaltung (von 85 auf 87 %) nochmals leicht erhöht, während auf die Ziele „einfacher und natürlicher leben" (83 %), „mehr für den technischen Fortschritt tun" (66 %), „mehr Respekt vor Autorität" (55 %) gleich viel Zustimmung wie bisher entfiel. Zwischen 1990 und 1999 nahm die Toleranz gegenüber „Kavaliersdelikten" (z. B. ein fremdes Auto öffnen und damit eine Spritztour machen) leicht zu, diejenige gegenüber „kleineren Betrügereien" (z. B. Steuern hinterziehen) jedoch geringfügig ab. In Osteuropa stieß die letztgenannte Deliktgruppe auf wachsende (von 21 auf 25 %), in Westeuropa auf rückläufige (von 27 auf 23 %) Akzeptanz. Als „Selbstbestimmung" gedeutete Übertretungen

traditioneller Normen (als Verheiratete ein Verhältnis haben; Homosexualität; Abtreibung; sich scheiden lassen; das Leben unheilbar Kranker beenden; Selbstmord) haben im Zeitablauf im europäischen Durchschnitt an Zustimmung deutlich gewonnen (1990: 59 %, 1999: 68 %). Vor allem wird Scheidung (75 %) akzeptiert, während es nur 26 Prozent in Ordnung finden, wenn Verheiratete ein Verhältnis haben. Die Aussagen zum Zusammenhang zwischen dem Materialismus und der Akzeptanz kleiner Betrügereien widersprechen sich (90, 92).

Das Vertrauen in Institutionen – die EU selbst war nicht einbezogen – nahm zwischen 1990 und 1999 in Osteuropa geringfügig ab, im übrigen Europa dagegen etwas zu. Dem Bildungssystem wird nahezu überall das relativ höchste Vertrauen entgegengebracht, starke Zuwächse verzeichnen auch Polizei und Armee. Das Ansehen der Kirche ging währenddessen in Osteuropa leicht zurück, blieb jedoch im übrigen Europa – bei allerdings sehr großen Differenzen zwischen den Ländern – auf gleichem Niveau. In Westdeutschland stieg das Vertrauen in die Kirche zwischen 1990 und 1999 um zwei Prozentpunkte, in Ostdeutschland schrumpfte es dagegen um 18 Prozentpunkte: Hier ging der im Zug der „Wende" gewonnene Vertrauensvorschuß offensichtlich wieder verloren. In westlich orientierten Ländern erfährt sowohl die institutionalisierte Ordnung wie der Wunsch nach Selbstbestimmung relativ hohe Zustimmung. Mithin gilt in modernen Gesellschaften die durch Institutionen gewährte Sicherheit als entscheidende Bedingung für das Gelingen der riskant gewordenen, individualisierten Lebensführung.

In seiner instruktiven Untersuchung über die Stabilität der Demokratie (95–118) kommt H. Denz zum Schluß, daß diese insbesondere in Weißrußland, Bulgarien, Litauen, Rumänien, Rußland und in der Ukraine „prekär" sei. Diese Länder sowie Lettland seien am stärksten der „autoritären Versuchung" und damit der Gefahr eines militanten Nationalismus ausgesetzt (115). Autoritäre politische Tendenzen finden freilich auch in Österreich, Ostdeutschland und anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks beachtlichen Widerhall; hier werden Experten einer demokratischen Regierung vorgezogen.

Von Christine Goldberg, Ulrike Kratzer und Liselotte Wilk stammt das an theoretischen Bezügen reiche Kapitel über „Familie als Beziehung zwischen Geschlechtern und Generationen" (119–147). In allen befragten Ländern rangiert Familie als wichtigster Lebensbereich mit tendenziell stabilen Umfrageergebnissen eindeutig vor anderen zentralen Bereichen wie Arbeit und Freizeit; die Familienorientierung der Frauen ist durchschnittlich höher als die der Männer. Die Aussage, in den Einstellungen sei „kein Trend zur Singlegesellschaft" festzustellen (125), überzeugt insofern nicht, als kein Vergleich zu früheren Daten hergestellt wird. Die Ehe wird in Osteuropa höher geschätzt als in Westeuropa. In ganz Europa gelten Respekt, Toleranz und Treue als die wichtigsten Fundamente einer guten Ehe, jedoch nicht mehr – was für die Entwicklung hin zu offenen Gesellschaften spricht – die Gleichheit der politischen oder religiösen Orientierung oder der sozialen Herkunft. Osteuropäer betonen häufiger materielle Aspekte als Bedingung für das Gelingen der Ehe, Westeuropäer dagegen interaktive Momente. Bezüglich der Erziehungsziele als Ausdruck der sozialstrukturellen und kulturellen Charakteristika einer Gesellschaft zeigen sich – trotz gemeinsamer Grundorientierungen – interessante regionale Muster: In Nord- und Mitteleuropa wird vorwiegend zum „sozialen Individualisten" (Verantwortungsbewußtsein, Toleranz, Unabhängigkeit), im Großteil der Mittelmeerländer und auf den britischen Inseln wird zum „sozial orientierten Angepaßten" erzogen. In Osteuropa führt die Erziehung, je nach dem Stellenwert von Selbstlosigkeit oder Unabhängigkeit, tendenziell entweder zum „egozentrischen" oder zum „individualistischen Materialisten". Hierbei haben „hart arbeiten" eine große, Phantasie und Religiosität (siehe allerdings den Gegensatz zwischen 141 und 192) eine bloß untergeordnete Bedeutung.

In seiner gelungenen Gegenüberstellung der Wertpräferenzen in Ost- und Westeuropa (179–203) zeigt M. Tomka zunächst, daß sich Osteuropäer im Durchschnitt dreimal so häufig unglücklich und doppelt so häufig ohnmächtig fühlen wie Westeuropäer. Auch ist das Abhängigkeits-, Unsicherheits- und Ohnmachtsgefühl in der Mehrzahl der Länder Osteuropas zwischen

1990 und 1999 stark angewachsen. Während in diesem Teil des Kontinents die Menschen ihr gegenwärtiges politisches System im Durchschnitt für deutlich schlechter halten als die Westeuropäer das ihre, gleichen sich die jeweiligen Einschätzungen der politischen Situation vor 1989 ungefähr. Westeuropäer bewerten ihr heutiges politisches System etwa gleich hoch wie dasjenige vor zehn Jahren, Osteuropäer beurteilen ihr gegenwärtiges dagegen weit schlechter als jenes vor 1989: ein Hinweis für „Kommunismusnostalgie". Zwei Hinderungsfaktoren für den Aufbau einer demokratischen Zivilgesellschaft – ein selbstzentrierter Individualismus und die Bejahung des Staatszentralismus – sind in Osteuropa, von Ausnahmen abgesehen, stärker verankert als in Westeuropa. Im Osten ist zwar die Familienorientierung größer, jedoch sind andere, frei gewählte und formale soziale Beziehungen, also Freundschaften und Mitgliedschaften in Klubs und Vereinen, durchschnittlich schwächer ausgeprägt und weniger häufig als im Westteil des Kontinents.

Der Untersuchung geschlechterbezogener Themen sind gleich zwei Kapitel gewidmet: Ursula Hamachers-Zuba und Wolfgang Moll schreiben über „Weibliche und männliche Lebenswelt in Europa?" (205–230), die bereits genannten Autorinnen C. Goldberg und U. Kratzer über die „Frauenrolle" (231–239). Der erste Beitrag unterscheidet, von europaweiten Durchschnittswerten der Erwerbsquote ausgehend (47 % bei Frauen, 61 % bei Männern), in Europa vier Modelle der Verteilung von bezahlter und unbezahlter Arbeit zwischen den Geschlechtern: Eine Gleichheit der Erwerbsquoten und der Vollzeit- und Teilzeitbeschäftigung sowie ein niedriger Anteil von Nur-Hausfrauen sind in Skandinavien und weiten Teilen des Ostblocks festzustellen. Von „versteckter Hierarchie" (annähernd gleich hohe Erwerbsquote, überproportional hoher Anteil weiblicher, in unteren Hierarchieebenen angesiedelter Teilzeitbeschäftigung) ist in Großbritannien und den Niederlanden zu sprechen. Eine „traditionelle Arbeitsteilung" (ausgeprägte Schrägverteilung zwischen männlicher Full-time-Erwerbsarbeit und unbezahlter weiblicher Hausarbeit) findet sich insbesondere in Südeuropa und Irland. Dazwischen sind die übrigen Teile Westeuropas, darunter Deutschland, als Gesellschaften im „fließenden Übergang" angesiedelt. Unabhängig von diesen „objektiven" Strukturmodellen erweisen sich die geschlechterbezogenen Muster der subjektiven Lebens- und Arbeitszufriedenheit. Sie unterscheiden sich eher zwischen Ost und West, weil für sie offensichtlich nicht die kulturell vorherrschende Form der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, sondern der unmittelbare wirtschaftliche und politische Kontext maßgeblich ist.

Insgesamt treten geschlechterbezogene Antwortdifferenzen hinter anderen Einflußgrößen (Alter, Beruf, Land usw. – vom Bildungsgrad ist nicht die Rede) zurück. Bei näherem Hinsehen zeigen sich freilich interessante Nuancen: In Ostmitteleuropa und auf der Iberischen Halbinsel gestehen hauptsächlich Männer den Vätern gleich viel Erziehungskompetenz wie den Müttern zu. In Skandinavien und in den Beneluxstaaten, wo der Feminismus stärker verankert ist, halten sich die mit der Kindererziehung mehr befaßten Männer dagegen wesentlich stärker mit vollmundigen Kompetenzbehauptungen zurück, während Frauen ihnen diesbezüglich mehr als sich selbst zutrauen. Des weiteren gilt, gemessen am Interesse wie an der Aktivität, Politik als Männer-, Religion dagegen als Frauensache. In religiöser Hinsicht unterscheiden sich die beiden Geschlechter jedoch nicht nach dem Grad der Zustimmung zu bestimmten Glaubensinhalten – zum Beispiel traditionell-christliche versus neureligiöse –, sondern je nach dem, wie praxisnah die Fragen formuliert sind. Spannend fallen auch die Diskussion des vermuteten Antworthintergrundes (Sozialisation) sowie die Untersuchungen geschlechterbezogener Klischees und sich wandelnder Geschlechterrollen aus. Insgesamt leistet sowohl das Gesamtkonzept der Europäischen Wertestudie wie die von Denz herausgegebene Auswertung einen wertvollen, nuancenreichen Beitrag zur Erkundung der „Seele Europas". *Michael Hainz SJ*

[1] Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa. Hg. v. Hermann Denz. Wien: Czernin Verlag 2002. 270 S. Kart. 20,25 €.

Gerhard Ritter und die deutsche Geschichtsschreibung

Christoph Cornelißens Biographie über den Historiker Gerhard Ritter (1888–1967) ging aus einer Düsseldorfer Habilitationsschrift hervor[1]. Es ist ein ambitioniertes Buch, und dies keineswegs nur wegen seines Umfangs von über 750 Seiten. Die Bildunterschriften zu den beigegebenen Abbildungen unterstreichen den dekonstruktiven Ansatz des Unternehmens: „Der Historiker als Frontkämpfer, 1916", „Der Historiker als politischer Redner, 1920", „Ein Historiker ‚eingehüllt' in die Flaggen des NS-Regimes, Sommer 1943!", „Ein ‚nationaler Historiker unter fremder Besatzung, 1945!", „Ein ‚stolzer Historiker': Ritter nach der Aufnahme in den Orden Pour le Mérite, 1957". Die Biographie Ritters wird auf dem Hintergrund der Sozialbiographie der deutschen Historiker des 20. Jahrhunderts beschrieben. Es geht um deren Verstrickung in eben jene Geschichte, die sie berufsmäßig zu deuten versuchten.

Der Pfarrerssohn Ritter war in der Welt des Wilhelminischen Kaiserreichs aufgewachsen. Er hatte in Gütersloh das Gymnasium besucht und 1911 in Heidelberg bei Hermann Oncken promoviert. Nach einer kurzen Zeit als Lehrer in Kassel und Magdeburg und nach dem Kriegseinsatz 1915/18 an der Westfront hatte er sich 1921 in Heidelberg als Historiker habilitiert. 1923 wurde er an die Universität Hamburg und 1925 nach Freiburg berufen, wo er seitdem als Professor tätig war. Die Wahl Ritters als Protagonisten dieser Biographie ist gut getroffen. Ritter verstand sich zeit seines Lebens nicht nur als Forscher, sondern auch als nationaler Lehrer und Erzieher. Er war als Akademiker wie als Publizist erfolgreich, und er galt nach dem Zweiten Weltkrieg im In- und Ausland als einer der hervorragendsten Vertreter seines Fachs. Seine Biographien über Martin Luther, Friedrich den Großen, den preußischen Reformer Freiherrn von Stein und den Widerstandskämpfer Carl Goerdeler galten als Marksteine historischer Orientierung. Im Zweiten Weltkrieg brachte Ritter das Buch „Machtstaat und Utopie" heraus, eine Auseinandersetzung mit der „Utopia" des Thomas Morus und dem „Il principe" Machiavellis.

Nach dem Ausscheiden aus dem Hochschuldienst engagierte er sich noch einmal leidenschaftlich in dem innerdeutschen „Historikerstreit" der 60er Jahre, bei dem es um die Frage der deutschen Kriegsschuld im Ersten Weltkrieg ging. Der Streit, der sich schon bald als Generationenkonflikt gestaltete, war durch das Buch des Hamburger Historikers Fritz Fischer „Griff nach der Weltmacht" ausgelöst worden, das die deutsche Politik für den Ausbruch des Kriegs verantwortlich machte. Ritter sah in dieser Auseinandersetzung sein eigenes Lebenswerk in Frage gestellt. Im dritten Band seines vierbändigen Werks „Staatskunst und Kriegshandwerk", der 1964 erschien, verteidigte er die Rolle, die Reichskanzler Bethmann Hollweg zu Beginn des Ersten Weltkriegs gespielt hatte. Er stieß auf Ablehnung. Die jüngeren „progressiven" Historiker sahen seitdem Ritter als Leitfigur einer unbelehrbaren nationalkonservativen Rechten an. Das hatte Wirkungen. Heute, bemerkt Cornelißen, sei Ritter selbst Studierenden kaum noch bekannt.

Cornelißen präsentiert die Biographie Ritters als Mentalitätsgeschichte. Das relativiert vieles. Aussagen, die seinerzeit quasi als historische „Wahrheiten" verkündet wurden, erscheinen im nachhinein als zeitgebundene Antworten auf die jeweilige Erfahrung der eigenen Gegenwart und Zeitgeschichte. Ritters Einsatz als „Frontkämpfer" im Ersten Weltkrieg wird als das entscheidende Erlebnis herausgestellt, das sich zeitlebens und noch bis in das Alter im Denkstil und in der Sprache des Historikers niedergeschlagen habe. Am Ende seines Lebens wurde Ritter durch die Kriegsschulddebatte von den Anfängen seiner Karriere als Historiker im Wilhelminischen Kaiserreich noch einmal eingeholt. Sollte alles, wofür er sich im Ersten Weltkrieg, im Feld sowie in Wort und Schrift in der Heimat, eingesetzt hatte, falsch gewesen sein?

Ritter hatte, gefestigt durch seinen lutherisch geprägten Glauben, auch in Krisenzeiten die Eigenständigkeit seines Urteils bewahrt und diese unbeirrt in den historisch-politischen Auseinandersetzungen der Weimarer Zeit, der NS-Zeit und der Zeit nach 1945 behauptet. Er distanzierte sich schon sehr früh – anders als viele Kollegen – vom Nationalsozialismus. Er engagierte sich in der Bekennenden Kirche im Kampf gegen die Deutschen Christen. Im „Freiburger Kreis" fand

er einen Freundes- und Bekanntenkreis, der sich von der NS-Ideologie und dessen Antisemitismus absetzte. Er konnte in der NS-Zeit weiter lehren und publizieren. Während des Kriegs hielt er Vorträge vor deutschen Soldaten an der Front. Wegen seiner Kontakte zu Goerdeler wurde er nach dem Attentat des 20. Juli 1944 festgenommen. Er verbrachte fast ein Jahr im Gefängnis. Nach 1945 galt er als Widerstandskämpfer. Man berief ihn in die Kommission der Universität Freiburg, die die Entnazifizierung der Hochschullehrer durchzuführen hatte. Er arbeitete Denkschriften für die EKD aus. Hatte er sich in der Weimarer Zeit zunächst für die Deutschnationalen und später für die rechtsliberale DVP engagiert, so unterstützte er nach 1945 die neugegründete CDU. Zu dem politischen Protestantismus, wie ihn Martin Niemöller vertrat, ging er betont auf Distanz.

Auch nach 1945 hielt Ritter unbeirrt an seiner nationalkonservativen und nationalprotestantischen Deutung der deutschen Geschichte fest. Diese Haltung verband sich mit einem ausgeprägten Geschichtspathos, das sich beispielsweise in der Schrift „Geschichte als Bildungsmacht" niederschlug, die 1946 erschien. Ritters frühere Bücher wurden nach 1945 mit einigen textlichen Modifikationen und leicht abgeänderten Titeln neu aufgelegt. Darin zog er eine positive Linie von Luther über Friedrich den Großen und das Preußentum zum Staat der („kleindeutschen") Bismarckschen Reichsgründung. Er wehrte sich gegen den Vorwurf, daß diese Linie vom Staat Bismarcks direkt zum Staat Hitlers führe. Stattdessen griff Ritter auf eine Geschichtsdeutung zurück, deren Grundzüge schon die europäischen Konservativen des 19. Jahrhunderts entwickelt hatten, und die alles historisch-politische Unheil – für Ritter schloß dies Hitler und die verbrecherische Politik des Nationalsozialismus ein – als eine Spätwirkung jener Fehlentwicklung deutete, die mit der Französischen Revolution und mit Napoleon begonnen habe.

Cornelißen weist darauf hin, daß Ritter nie einen Zugang zu einem humanistisch geprägten historischen Denken und zur Philosophie der Menschenrechte gefunden habe. Ritter hatte Luther zum „Prototyp deutscher Geistesart" erhoben, dagegen die christlich-humanistische und europäische Alternative, die Erasmus gegenüber Luther darstellte, als „kosmopolitische Bildungswelt jenseits aller vaterländischen Grenzen" verworfen. Angelpunkte in Ritters historischen Denkens waren Luther und die „Weltwirkung der Reformation": „Alle besten Kräfte unserer Nation", schrieb Ritter 1925 in „Luther: Symbol und Gestalt", „strömten gleichsam auf einen Punkt zusammen, um die originalste und bedeutendste geschichtliche Leistung hervorzubringen, die die Welt uns zu verdanken hat." Die Kehrseite dieser innerdeutschen historischen Weltsicht war ihr Ausschließlichkeitscharakter. Antiwestliche, antibritische und antifranzösische Einstellungen wurden in Ritters Reden und Schriften bis 1945 immer wieder sichtbar, aber auch noch in den Jahren der Nachkriegszeit in der Auseinandersetzung mit den Besatzungsbehörden.

Nach der Lektüre des sorgfältig recherchierten und breit belegten Buches kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, es handle sich bei dieser Art deutscher Geschichtswissenschaft, die hier für eine Zeit von 60 Jahren vorgeführt wird, um eine sublimierte Form von geistigem Autismus. Cornelißen verwendet dafür gelegentlich den Begriff der „Ego-Histoire". Zusammenfassend urteilt er über Ritter: „Tatsächlich beschäftigte er sich jedoch fast nur mit Themen der deutschen Geschichte, und auch der historische Vergleich spielte in seinem Werk insgesamt nur eine untergeordnete Rolle."

Ritter gelang es nie, die Andersartigkeit der Anderen, der Nicht-Deutschen zu begreifen, geschweige denn, sie zu verstehen. Britische Kollegen monierten, daß Ritter keinerlei Kenntnisse von englischer Geschichte habe. Die kulturelle und politische Gemeinschaft der Europäer war für ihn keine historische Wirklichkeit. Das in den Professorenschriften des Ersten Weltkriegs aufgebrachte Denken in Gegensätzen von wertvoller „deutscher Kultur" und zerstörerischer „westlicher Zivilisation", von „Helden und Krämern", scheint der junge Ritter so stark internalisiert zu haben, daß er sich auch im Alter, als er vieles kritischer sah, nicht völlig davon lösen konnte. Ritter sprach und schrieb mit Vorliebe über *die* „deutsche Geschichte", aber selten „Über die Deutschen", wie der bezeichnende Titel eines Buchs des amerikanischen Historikers Gordon A. Craig

heißt. Ritter dachte – auch in seinen Biographien – vom nationalen Kollektiv her, nicht von den Individuen. Das erklärt vermutlich, warum seine Bücher dem heutigen Publikum so fremd geworden sind.

Cornelißen geht auch auf die Auseinandersetzungen ein, die Ritters zu verschiedenen Lebensphasen mit nichtdeutschen Historikern führte. Erwähnt werden unter anderem die französischen Historiker Febvre, Bloch und Braudel und die britischen Historiker Gooch, Barraclough und Taylor. Cornelißen stilisiert die damals geführten literarischen Fehden als „Gespräche", obwohl es in all diesen Fällen nie zu wirklichen Gesprächen kam und wohl auch nicht kommen konnte, weil Ritter die Geschichte als „ein Stück nationaler Selbstbestimmung" ansah. Es hätte nahegelegen, den Vergleich der Biographien deutscher und anderer europäischer Historiker weiterzuführen und dabei einen Blick auf die jeweiligen nationalen Milieus des europäischen Bildungsbürgertums zu werfen. Es gibt dazu einige Ansätze in dieser Studie, aber sie werden nicht konsequent ausgeführt. Es fällt Cornelißen anscheinend schwer, aus dem von ihm selbst gesetzten biographischen Zirkel auszubrechen.

So hätte sich beispielsweise ein Vergleich zwischen Ritter und dem britischen Historiker A. J. P. Taylor angeboten. Beide, Ritter wie Taylor, versuchten, in der nationalen Öffentlichkeit ihrer Länder nach 1945 eine dominierende Rolle als selbsternannte Geschichtsdeuter zu spielen. Taylors Buch „The Course of German History", das 1945 erschien, griff ähnliche Fragestellungen auf, wie sie Ritter behandelte, darunter die Frage nach der Rolle des „Preußentums". Aber er deutete und wertete sie im völlig entgegengesetzten Sinn. Die Herrschaft Hitlers und des Nationalsozialismus, behauptete Taylor, seien sehr wohl aus dem Weg der deutschen Geschichte abzuleiten. Ritters nationale Zornesadern schwollen an, als er Taylors Buch las. Das Buch „Europa und die deutsche Frage" von 1948 war Ritters Antwort auf Taylor.

Gelegentlich hat man den Eindruck, daß sogar der Biograph ein wenig dem Zauber der Persönlichkeit seines Protagonisten erlegen ist. So verblüfft die abschließende Empfehlung, daß „heute ein kritischer Rückbezug auf die Werke seiner (Ritters) Generation wieder ratsam" erscheine. Cornelißen gibt diesen Rat, nachdem er zuvor die Dekonstruktion der Werke eben dieser Historikergeneration so gründlich besorgt hat. Möglicherweise hängt dieser Widerspruch damit zusammen, daß seine Studie den einmal vorgegebenen Bezugsrahmen des universitären Elfenbeinturms nie wirklich verläßt. Die breite Öffentlichkeit der Presse und des Buchmarkts wird nicht in die Analyse miteinbezogen, wie auch die Intellektuellen und Publizisten außerhalb der Universität kaum berücksichtigt werden. Das verkürzt die Wahrnehmung der Wirklichkeit.

Die eigentliche Leistung des Buchs liegt auf einem anderen Gebiet. Cornelißens Studie bringt etwas ein, was in vielen Publikationen zur deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts und der NS-Zeit praktisch verdrängt wurde: daß es ein breites deutsches Bildungsbürgertum gab, nicht zuletzt in den Schulen und Hochschulen, das alle Umbrüche der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts überlebte und das zugleich in diese Geschichte verwickelt war. Das gilt besonders für das widersprüchliche Verhalten des Bildungsbürgertums gegenüber dem Nationalsozialismus, das bisher wenig erforscht ist. Hier eröffnet die Arbeit von Cornelißen neue Perspektiven.

Was bleibt? Cornelißen deutet an, daß auch die jüngeren „progressiven" Historiker, die Ritter in den 60er Jahren vom Sockel der Zelebrität stürzten, in derselben Haltung innerdeutscher Selbstbezogenheit verharrten wie zuvor schon Ritter. Man habe oft nur die Vorzeichen geändert und die positiven durch negative ersetzt. Tatsächlich konnte es manchmal so scheinen, als sei an die Stelle des Grundsatzes, daß es jenseits der deutschen Geschichte kein Heil gebe, der Grundsatz getreten, daß es jenseits der deutschen Geschichte kein Unheil gebe. Der anonyme „Staat" der nationalkonservativen Geisteswissenschaftler wurde durch die anonyme „Gesellschaft" der historischen Sozialwissenschaft ersetzt.

Die neuen sozialwissenschaftlichen Theorien und Methoden „entpersonalisierten" die Geschichte, indem sie Individuen nur noch in ihrer Funktion als Träger sozialer Rollen (z. B. als Arbeiter, Angestellte, Beamte) gelten ließen. Sogar die Reformation, die noch im historischen Den-

ken Ritters einen zentralen Platz eingenommen hatte, unter der sich aber die jüngeren Generationen nicht mehr viel vorstellen konnten, wurde jetzt nach den neuen Mustern auf „strukturgeschichtliche" Vorgänge der „Konfessionalisierung" und „Sozialdisziplinierung" reduziert. Das Groteske der dadurch entstandenen Situation wird durch diese Ritter-Biographie erst wirklich offenkundig. Eine Frage bleibt nach der Lektüre des Buchs offen: Was aber kommt nach der „Dekonstruktion"? *Wilhelm Ribhegge*

[1] Cornelißen, Christoph: Gerhard Ritter. Geschichtswissenschaft u. Politik im 20. Jahrhundert. Düsseldorf: Droste 2001. (Schriften des Bundesarchivs. 58) Gb. X u. 757 S. 50,10 €.

„Augenaufgehen für die Welt"

Peter Handkes Roman „Der Bildverlust"

Seit seiner Erzählung „Langsame Heimkehr" (1979) entzündete sich an Peter Handke literarischer Streit. Er schreibt immer weltabgewandter, der Realität entrückter, ja mönchischer. So war „Mein Jahr in der Niemandsbucht" (1994) in der Tat ein mönchischer Roman. Der Erzähler lebt einsam in seinem Haus. Ungestört von außen erinnert er Begegnungen, Personen, Erfahrungen. Beobachtend und meditierend wandert er durch die waldreiche Wohnbucht westlich von Paris. „Verwandlung" wird zum zentralen Thema des Romans – eine erste geschah mit dem Erzähler, eine zweite muß er poetisch realisieren. So fällt ein mystischer Schein auf ästhetische Weise in die Erzählgegenwart.

Den mehr als tausend Seiten „Niemandsbucht" folgt der über siebenhundertseitige Roman „Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos" [1]. Der Untertitel nennt den Ort des Geschehens: Das Gebirge der Sierra de Gredos erstreckt sich ost-westlich über das spanische Zentralmassiv. Über der Ortsangabe steht der bedeutungsvolle Titel „Bildverlust". Er kritisiert, anders als die politische Gesellschaftskritik in den Romanen beispielsweise von Günter Grass oder Martin Walser, einen umfassenden Zustand menschlichen Befindens und Verhaltens: Die Menschen in modernen Gesellschaften erleiden und verursachen den Bildverlust.

Die Handlung wird nicht linear erzählt. Die Erzählperspektiven sind aufgeteilt zwischen der Figur eines „Autors" (nicht Handke), der ihre Erlebnisse erzählenden Frau, einem Beobachter, und einem gelegentlich auftretenden Historiker, und schließlich einem die Perspektiven koordinierenden Erzähler. Die Hauptperson des Romans ist eine erfolgreiche deutsche Bankfrau. Sie läßt Beruf, Stellung und Haus in einer nordwestlichen Flußhafenstadt zurück, auf deren genauere Bestimmung Handke bewußt verzichtet. In der finanziell souveränen Frau stecken Abenteuergeist und Freiheit gegenüber ihrem Status, vor allem aber das Verlangen nach einer anderen, leibhaftigen, sinnes-eindrücklichen, vor Überraschungen nicht geschützten Gegenwart. Sie sucht, die Energie der Bilder, die ihr abhanden gekommen ist, wiederzugewinnen.

Die Frau stammt aus einem wendischen Dorf. Ihre Eltern hat sie durch Unfall früh verloren. Der Bruder kam wegen Gewalttaten ins Gefängnis. Ihre Tochter löste sich früh von der Mutter. Aber das Herkunfsdorf, die Eltern, der terroristische Bruder und die verlorene Tochter bleiben, obschon wiederholt erwähnt, schemenhaft. Sie erreichen keine eigene Gestalt, verbinden aber die Bankfrau mit ihrer Vergangenheit und Außenwelt. Die eigentlichen Beziehungen entstehen jedoch innerhalb des Erzählvorgangs.

Mit dem Bus fährt die Bankfrau in die Sierra de Gredos zu Hochtälern und Hochplateaus. Als Abenteurerin (die hochmittelalterliche „aventiure" klingt hier mit) durchwandert sie das kastilische Gebirge. Das Hochland wird zur Erfahrungszone der Bankfrau. Sie spricht mit dem Busfahrer, dem wandernden Steinmetz. Sie begegnet Bewohnern der Sierra und lebt unter stadtflüchtigen Neusiedlern. Im Herbst steigt sie allein mit nichts als ihrem Rucksack durch

die Bergkette nach Westen hin ab. Die Sierraorte, in denen sie sich aufhält, heißen Nuevo Bazar, Polvereda, Pedrada, Hondareda – erfundene, bedeutungsvolle Ortsnamen.

Zuletzt kommt die Abenteuer-Wanderin in einem Manchadorf an, wo sie den Autor trifft. Mit ihm hat sie einen Vertrag geschlossen: Er soll ihre Geschichte erzählen, denn sie möchte eingehen in eine Erzählung, in der sie ihrer Person ansichtig und ihrer Erfahrungen bewußt wird. Die Frau will „sich erzählt fühlen". Der Autor, als „Formenforscher und Rhythmenmensch" charakterisiert, darf die ihm erzählten Fakten auf seine Weise erweitern und deuten. Zwar hat er das Gespür für den Einfluß und die Kraft der Bilder auch selbst einmal verloren, hat es aber jetzt wiedergewonnen. Er lebt aus einem Tiefenbewußtsein, das die Bankfrau als Wandernde (erst, wieder) entdecken muß. Weil ihre Beziehung zu ihm fast symbiotisch ist, verwundert es den Leser nicht, daß die beiden am Ende ein Liebespaar werden. Ihr Bewußtsein ist einander so nah, daß man sich fragt, ob sie überhaupt zwei verschiedene Personen oder nur Bewußtseinsformen einer Person sind. Er ergänzt ruhig und idealisch ihr draufgängerisches Wesen. Er trägt in sich das Einheitsbewußtsein, das sie durch ihre Wanderung zu erreichen sucht. Sie erreicht es, indem sie in seine Erzählung eingeht und Gestalt wird.

Die Beschreibung des Reisewegs wird mehrmals durchbrochen von Don Quijotischen Spiegelmanövern. Der Herr der Mancha, der Realitätsvermischer und Verwirrer, geistert durch die Erzählung. Das Hotel, das eben noch ein Haus war, erscheint als Zeltstadt, aus einigem Abstand als Haufen von Heuschobern. Karl V. sitzt an der Tafel, ehe er von Trägern in sein Sterbekloster Yuste getragen wird. Immer wieder beobachtet die Bankfrau auf ihrem Weg Zeichen des Krieges. Bombergeschwader fliegen am Himmel, von Granaten zerfetzte Bäume stehen am Wegrand. Spiegelungen des jugoslawischen Krieges, vielleicht sogar des Weltzustandes. Als ausdrücklicher Gegenpol erscheint – wie immer bei Handke seit der „Langsamen Heimkehr" – eine Gegenwart des Friedens. „Einheit und Harmonie" sichtet das Auge der Wanderin. „Eine Welt im Frieden" und „jenes Gehege der größeren Zeit" erscheint durch Erzählvorgang. Es ist der Erzähler, der die wahrgenommene Welt in eine geordnete verwandelt. Durch Erzählen wird die Gegenwart in Frieden hergestellt.

Als Gegengestalt zur Figur des Autors und auch zur Bankfrau tritt ein Reporter auf. Selbstgerecht, ungeduldig, will er das Fremde, möglichst Exotische, das von seiner und der Leser „correctness" Abweichende berichten, zugleich scheinüberlegen und hämisch abwerten. Der Mann, der auf Honorarbasis arbeitet, denkt nicht daran, sich in die Lebensformen der Bewohner hineinzudenken. Er bleibt ein Außenstehender, kurzsichtig in seinen Urteilen, unfähig für Begeisterung, ein typischer Vertreter derer, die der Bilder bereits verlustig gegangen sind. Die Bankfrau (wie könnte es anders sein bei Handke) ist fähig zum Staunen, das die Dinge erscheinen läßt und Begeisterung, die „zutage" fördert. Dieses Kreative, die Welt und das Leben Miterschaffende, sagt sie zum Autor, soll „mit oder ohne Begleitschmerz" in ihrer Geschichte mitspielen.

Der Bildverlust wird noch einmal im den Roman abschließenden Gespräch zwischen Autor und Bankfrau ausdrückliches Thema. Bildverlust heißt nicht, „daß durch die Welt keine Bilder mehr blitzten und flitzten" oder sie nicht mehr „zur Kenntnis" genommen werden. Bildverlust heißt, daß der Beschauer „nicht mehr fähig ist, sie aufzunehmen und einwirken zu lassen". Deshalb haben sie „keine Wirkung mehr". Was auf den Menschen einwirkt, „das sind die gemachten und gelenkten, die von außen gelenkten und nach Belieben lenkbaren Bilder, und deren Wirkung ist eine konträre". Massenhaft gelenkte und lenkbare Bilder zerstören die wahren Bilder. Es sind die einander jagenden Medienbilder, auch „eine Armee von Tiefglanzbildern, die uns in die Augen stechen und die Köpfe verreißen". Der Vorgang ist keine Nebensache: „Der Verlust der Bilder ist der schmerzlichste der Verluste." „Es bedeutet den Weltverlust. Es bedeutet: es gibt keine Anschauung mehr." Der Verlust bringt einen „Verlust an Energie", an Anschauung, Wahrnehmungsfähigkeit, Sensibilität, Kommunikation mit den Dingen und Menschen mit sich. Das Bild hat für Handke „Erlösungs"-Funktion. Es befreit zur Welt, zur Weltbeziehung, zu sich selbst. Man müßte den Verlust, wenn man ihn theologisch betrachtet (was Handke nicht tut), als kollektive „Sünde" bezeichnen.

Handke bildet Wirklichkeit nicht mimetisch ab. Er versucht, beobachtend und spielerisch, sehr ernsthaft und ein wenig komödiantisch ein Stück Welt wahrzunehmen und ansichtig zu machen, wie sie nicht in der Zeitung steht. Handke erzählt nicht, was man bereits weiß. Er läßt den Leser, sein Weltverhalten anders, sein Wahrnehmen neu sehen. Der Leser muß hierzu eine anspruchsvolle Lektüre durchhalten: Statt eines gleichmäßig fortlaufenden Erzählatems begegnet man lauter kurzen Erzählabschnitten. Öfter erscheinen die erzählten Assoziationen und Einfälle willkürlich. Die vielen Fragesätze irritieren. Wiederholt fragt der Erzähler nach einer Aussage: War es so oder so oder vielleicht anders? Die Antwort bleibt aus. Akzeptiert der Leser, was ihm bisweilen als Marotte vorkommt, wird er belohnt. Er darf teilnehmen an dem, was die Bankfrau „Augenaufgehen für die Welt" nennt. *Paul Konrad Kurz*

[1] Peter Handke, Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos. Frankfurt: Suhrkamp 2002, 759 S. Geb. 29,90 €.

BESPRECHUNGEN

Ethik

HENGSBACH, Friedhelm: Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 198 S. Br. 49,90 DM.

Die Christliche Sozialethik, deren Aufgabenstellung darin besteht, gesellschaftliche Entwicklungen aus spezifisch christlicher Perspektive ethisch zu reflektieren, steht heute vor einer zweifachen Herausforderung. Diese resultiert einerseits aus einem wachsenden gesellschaftlichen Problemdruck global vernetzter Gesellschaften, der etwa aus rasanten technologischen Entwicklungen wie im Bereich der Gen- oder Biotechnik erwächst. Andererseits lösen sich traditionelle konfessionelle Milieus zunehmend zugunsten säkularer und pluraler Sozialformen auf. Dies zwingt diese Disziplin zu einer grundlegenden Reflexion über ihr Selbstverständnis, ihre Ziele und Methoden. Friedhelm Hengsbach, Professor für Christliche Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt und Leiter des dortigen Oswald von Nell-Breuning-Instituts, beteiligt sich mit dem vorliegenden Werk an diesem Suchprozeß. Der Titel „Die andern im Blick" weist darauf hin, daß eine christliche Ethik ihre eigene Identität im Blick auf die andern – die Fremden, die Ausgegrenzten und die am Rand Lebenden – gewinnen muß. Es geht Hengsbach dabei nicht um eine ethische Reflexion einzelner gesellschaftlicher Teilbereiche wie der Wirtschaft, der Wissenschaft oder dem Rechtssystem, sondern vielmehr um die Gesellschaft als Ganze. Er stellt daher sein Programm nicht als Sozialethik, sondern als Gesellschaftsethik vor, in der der Ordnungs- bzw. Institutionenethik ein systematischer Vorrang vor der Tugendethik eingeräumt wird.

Die Ausführungen sind in drei Teile gegliedert. Nachdem in einem relativ kurzen einführenden Abschnitt aufgewiesen wird, daß sich die zwei ursprünglich konfessionell ausgerichteten akademischen Fächer, die „Katholische Soziallehre" und die „Evangelische Sozialethik", weitgehend aufeinander zubewegt haben, entwickelt Hengsbach im zentralen zweiten Teil die „Konturen einer christlichen Gesellschaftsethik", die im dritten Teil anhand ausgewählter Probleme „getestet" werden.

Am Beginn der gesellschaftsethischen Reflexion steht die Bestimmung der handelnden Subjekte im Rahmen eines handlungstheoretischen Ansatzes. Der Blick wird auf politisch handelnde Christen gelenkt, die sich in einer Selbstreflexion ihrer gesellschaftlichen Verantwortung vergewissern und als gemeinschaftliche Akteure in zivilgesellschaftlichen Bewegungen zu Motoren gesellschaftlicher Reformen werden können. Hengsbach erörtert anhand zweier sozialwissenschaftlicher Theorien, wie weit deren Handlungsspielraum in pluralen Gesellschaften reicht. Nach der Luhmannschen Theorie sozialer Systeme, welche die Einbindung der Akteure in gesellschaftliche Zusammenhänge betont, ist dieser eher gering. Der Autor favorisiert eher die in den Wirtschaftswissenschaften weitverbreitete Spiel- und Entscheidungstheorie, nach der gemeinschaftliches Handeln als Entscheidungshandeln charakterisiert werden kann. Akteure, die primär ihr Eigeninteresse verfolgen, erklären sich zur Zusammenarbeit bereit, wenn sie sich von dieser Kooperation einen persönlichen Nutzen versprechen. Dabei stellt sich allerdings das Problem, nach welchen Kriterien die Kooperationsgewinne verteilt werden und inwieweit die Kooperation von Dauer ist. Sie kann nämlich von einzelnen ausgebeutet werden, die die vereinbarten Regeln brechen und sich dadurch einen weiteren individuellen Vorteil auf Kosten derjenigen verschaffen, die sich an die Kooperationsvereinbarung halten („Trittbrettfahrerproblematik").

Es bleibt damit eine Kluft zwischen ökonomischer Rationalität, welche die Kooperation als Mittel zur Vorteilssteigerung empfiehlt, und

dem Ziel, Handlungs- und Entscheidungssubjekte als moralische Subjekte zu identifizieren. Diese Kluft kann nach Ansicht von Hengsbach überwunden werden, wenn die Mitglieder einer pluralen Gesellschaft bereit sind, den moralischen Gesichtspunkt („moral point of view") anzuerkennen. Dabei handelt es sich um ein Verfahren der Urteilsfindung, mit dessen Hilfe allgemein verbindliche Normen gewonnen und überprüft werden können. Als Angehörige verschiedener gesellschaftlicher Milieus gewinnen moralische Subjekte ihre kollektive Identität durch kreative Auslegung und Aneignung gemeinsam geteilter Weltanschauungen, die gemäß dem moralischen Gesichtspunkt kritisch zu überprüfen sind. Christen beider Konfessionen bestimmen ihre moralische Verbindlichkeit tiefer vom Glauben an Gott her und drücken dies im Bekenntnis an den befreienden Gott aus, dessen Lebensatem sie dazu befähigt, verantwortlich zu handeln. Damit hat Hengsbach die moralischen Subjekte und Adressaten einer christlichen Gesellschaftsethik identifiziert. Nicht ganz verständlich bleibt jedoch, warum die kollektive Entscheidungstheorie einen so prominenten Platz in der Herleitung dieses Konzeptes einnimmt, wenn letztlich doch der moralische Gesichtspunkt als Verfahren eines praktisch vernünftigen Urteils über allgemein verbindliche Normen in pluralen Gesellschaften bevorzugt wird.

Der abschließende Teil verfolgt das Anliegen, das beschriebene Konzept anhand aktueller gesellschaftlicher Fragestellungen zu „testen". Dieser Test kann jedoch nicht vollständig überzeugen, da die Ausführungen zumeist auf eine Beschreibung und Analyse der ausgewählten Problemfelder – Zukunft der Arbeit, Solidarische Sicherung, Rechte der Frauen und Weltgesellschaft im Entstehen – beschränkt bleiben, und diese insbesonders im Fall der Weltgesellschaft nur bruchstückhaft erfolgt. Wie bei den geschilderten gesellschaftlichen Brennpunkten gemeinsam geteilte Weltanschauungen und moralischer Gesichtspunkt zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen sind, müßte systematischer nachvollzogen werden. Außerdem wird der im Untertitel anklingende Bezug zur Globalisierung kaum ersichtlich. Trotz dieser Schwächen bietet das Buch einen interessanten und lesenswerten Beitrag zur Klärung des Selbstverständnisses christlicher Gesellschaftsethik in zunehmend pluralen und säkularen Gesellschaften. *Johannes Wallacher*

Spiritualität

KRAUSS, Heinrich: *Die Engel.* Überlieferung, Gestalt, Deutung. München: Beck 2000. 127 S. (Beck'sche Reihe. Wissen. 2135.) Br. 14,80 DM.

DERS.: *Kleines Lexikon der Engel.* Von Ariel bis Zebaoth. München: Beck 2001. 217 S. (Beck'sche Reihe. 1411.) Br. 22,90 DM.

In dem seit Jahren anhaltenden Engelboom tummeln sich die himmlischen Gestalten in esoterischen Taschenbüchern wie in opulenten Kunstbänden. Lebenshilfepublikationen versprechen Engel für alle Lebenslagen, und auch in der gegenwärtigen Literatur scheinen Engel als Metapher unentbehrlich zu sein. Nicht zu übersehen ist das in der Tiefenpsychologie, besonders der Jungschen Richtung, hervortretende Interesse an Engeln. In der systematischen Theologie sind seit den Hinweisen Karl Barths auf personalisierte Mächte und der sehr abstrakten Interpretation der Engel als kosmische Ordnungsstrukturen bei Karl Rahner keine neuen Deutungen aufgetreten. Offizielle Werke wie der sogenannte Weltkatechismus begnügen sich mit Collagen von Engelsauffassungen seit der Kirchenväterzeit, affirmativ, ohne Verständnishilfen anzubieten.

In dieser etwas chaotischen Situation erscheinen die von Heinrich Krauss vorgelegten Sammlungen von Erstinformationen als hilfreich. Der Verlag stellt den Verfasser als promovierten Juristen, als Philosoph und Theologen vor, der zur Zeit als Redakteur und Drehbuchautor arbeite. In der zusammenfassenden Darstellung der Engelsauffassungen erhebt er den biblischen Befund, skizziert die Lehren der Tra-

dition (mit Liturgie, Mystik und Volksfrömmigkeit) und geht in Kürze auf aktuelle Strömungen (von der Esoterik bis zum „Engelwerk") ein. Ein Glossar und kurzgefaßte Literaturhinweise runden die Sammlung ab.

Es ist verständlich, daß der Verfasser auf Einzelheiten der Diskussion nicht eingehen konnte und sich Nachweise ersparen mußte. So bietet er zahlreiche Analoga zu „Engeln" in der Religionsgeschichte an, ohne Parallelen oder vermeintliche gegenseitige Einflüsse zu problematisieren. Das Lexikon, das nicht von Ariel bis Zebaoth, sondern von Abaddon bis Zwilling reicht, registriert eine Fülle an Engels- und Dämonennamen. Es enthält viele Sachartikel wie „Attribute der Engel", „Kunst und Engel", „Literarische Engel" usw. Wiederum sind religionsgeschichtliche Figuren aus den zoroastrischen, buddhistischen, insbesondere tibetischen, und hinduistischen Kulturkreisen mit einbezogen. Der Anhang enthält im Zitat die wichtigsten Engeltexte der Bibel und systematisiert die Fundstellen zu Engeln in Bibel und Koran.

Wer sich die Mühe macht, in dem umfangreichen Stichwortbestand auf Spurensuche zu gehen, wird in diesem Lexikon noch weitaus mehr Informationen vorfinden als in dem zuerst genannten Taschenbuch. Beide Male verzichtete der Verfasser darauf, bei zweifelhaften Hypothesen oder bei kontroversen Auffassungen seine eigene Sicht einzubringen. Er wollte sich nach eigenem Bekunden mit einer möglichst sachgerechten Beschreibung vieler einzelner Bausteine begnügen. *Herbert Vorgrimler*

ZU DIESEM HEFT

Die Einflußmöglichkeiten des Christentums auf die Gesellschaft nehmen ab. BERNHARD LAUX fragt auf diesem Hintergrund, welchen Stellenwert christliche Wertpositionen in einer pluralen Gesellschaft noch haben und welche Handlungsoptionen sich den christlichen Kirchen bieten.

Im November 2001 wurde in Rom ein neues Dokument mit dem Titel „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" der Päpstlichen Bibelkommission vorgestellt, das mittlerweile auch in deutscher Übersetzung vorliegt. JOHANNES BEUTLER, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, stellt den auf breite Zustimmung gestoßenen Text vor.

Erwerbsarbeit ist in unserer Gesellschaft zum entscheidenden Mechanismus der sozialen Integration geworden. ANSGAR KREUTZER, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, plädiert aus der Perspektive christlicher Sozialethik für eine Relativierung der Erwerbsarbeit und eine Kultivierung der Muße.

In der April-Ausgabe der Herder-Korrespondenz attestierte Magnus Striet der Dreieinigkeit Gottes für den praktischen Glaubensvollzug eine nur mehr marginale Rolle. HERBERT VORGRIMLER, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster, weist demgegenüber mit Karl Rahner auf die praktische und spirituelle Dimension der Trinitätslehre hin.

Mit seinem „Journal der letzten Dinge" ist Peter Strasser über den engeren akademischen Rahmen hinaus bekannt geworden. MICHAEL HOFER, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, geht dem Denken des Grazer Philosophen und Essayisten unter dem Gesichtspunkt einer Glaubensperspektive nach.

Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung

Vom 26. August bis 4. September 2002 findet in Johannesburg der „Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung" statt. Diese Konferenz der Vereinten Nationen wird auch als Rio+10 bezeichnet, weil sie eine kritische Bilanz der auf dem Umweltgipfel 1992 in Rio de Janeiro verabschiedeten Agenda 21 ziehen und neue Initiativen für eine globale Umweltpolitik starten soll. Zentrale Themen werden unter anderem sein: Schutz der natürlichen Ressourcen, Energiepolitik, Wasserpolitik und Gesundheit, Armutsbekämpfung und Umweltschutz, Globalisierung und nachhaltige Entwicklung, Stärkung der Vereinten Nationen in Umweltfragen.

Die Bilanz seit Rio fällt keineswegs nur negativ aus. Es gibt eine Reihe wichtiger Konventionen, zu deren Umsetzung regelmäßig Vertragsstaatenkonferenzen abgehalten werden, so etwa das Abkommen zum Schutz der Artenvielfalt (Biodiversität), das Rahmenübereinkommen zum Schutz des Weltklimas (Kyoto-Protokoll) oder das Übereinkommen zur Bekämpfung der Wüstenbildung. Dennoch ist der Weg der Umsetzung von Rio noch weit, denn viele Maßnahmen sind bestenfalls halbherzig, viele Staaten verweigern den Beitritt zu diesen und ähnlichen Konventionen, und eine ganze Reihe von Problemen ist überhaupt noch nicht angegangen.

Die Gefahr eines globalen ökologischen Kollapses ist daher trotz aller Fortschritte alles andere als gebannt. So stellt der Bericht „Globale Umwelt – GEO 2000" des Umweltprogramms der Vereinten Nationen (UNEP) fest, daß die globale Erwärmung und als Folge davon mehr und größere Naturkatastrophen nicht mehr aufzuhalten seien. Als wichtigste Ursachen für die Umweltzerstörung nennt er die „fortdauernde Armut der Mehrheit der Weltbevölkerung und das exzessive Konsumverhalten der Minderheit". Am besorgniserregendsten ist, daß diese beiden Hauptursachen, neben dem Bevölkerungswachstum, auf absehbare Zeit fortbestehen werden.

Unbestreitbare Tatsache ist, daß die Entwicklungsländer selbst immer mehr zu Opfern ihrer Umweltprobleme werden, die nicht nur die Gesundheit zahlloser Menschen bedrohen, sondern auch ihre längerfristige wirtschaftliche Entwicklung gefährden. So hat etwa Jakarta Anfang 2002 die schlimmsten Überschwemmungen seit Menschengedenken erlebt mit mehr als 50 Todesopfern. Eine unlängst veröffentlichte Studie stellt fest, daß solche Katastrophen noch zunehmen werden, weil der Boden von Jakarta mit seinen rund zehn Millionen Einwohnern gegenwärtig jährlich um 1,5 bis 8 cm absinkt, was vor allem eine Folge von immer mehr Bauten und einem Absinken des Grundwasserspiegels aufgrund von zu viel Wasserverbrauch ist. Ein Verzicht der Entwicklungsländer auf Umweltpolitik wäre daher sicher sehr kurzsichtig. Viele ärmere Länder der Dritten Welt befinden sich freilich in einer „ökologischen Armutsfalle", weil sie wegen ihrer Armut nicht die nötigen

Mittel für eine angemessene Umweltpolitik haben – eine Falle, der sie aus eigener Kraft kaum entkommen können.

Im Unterschied dazu sind die Umweltprobleme in den Industrieländern zum größten Teil eine Folge ständig wachsenden Wohlstands. Gleichwohl haben diese die von ihnen in Rio gegebenen Zusagen einer ökologischen Umorientierung nicht eingehalten. Dies gilt besonders für die USA, die sogar aus dem Kyoto-Protokoll ausgestiegen sind, was Präsident Bush mit dem Vorrang des Wirtschaftswachstums und einem „America first" begründete. Kernproblem sind falsche Signale, welche von den politischen Rahmenbedingungen sowohl der nationalen Wirtschaften als auch der Weltwirtschaft ausgehen. So ist ein Flug von München nach Berlin heute teils billiger als eine Bahnreise zweiter Klasse mit BahnCard. Dies ist nicht zuletzt dadurch bedingt, daß auf Flugbenzin keine Steuer erhoben wird, was faktisch eine verdeckte Subvention darstellt. Ähnliches gilt für die Abkommen unter dem Dach der Welthandelsorganisation (WTO), die kaum mit den internationalen Umweltabkommen abgestimmt sind, so daß letztere oft wenig wirksam sind.

Schon diese wenigen Fakten zeigen, daß der Erhalt des globalen ökologischen Gleichgewichts und der lebensnotwendigen Umwelt für alle Menschen, künftige Generationen eingeschlossen, auch ein schwieriges weltweites Verteilungsproblem ist, das ohne einschneidende Reformen vorrangig in den Industrieländern nicht lösbar ist. GEO 2000 stellt dazu fest: „Der momentane Kurs ist nicht haltbar und das Handeln weiter hinauszuzögern ist auch keine Option mehr." Notwendig ist eine Umwelt- und Entwicklungspartnerschaft zwischen den reichen und den ärmeren Ländern, die von ersteren einen gewandelten Lebensstil besonders hinsichtlich der Konsumgewohnheiten verlangt. Allein mit einer umweltfreundlichen Technologie, so unverzichtbar sie ist, lassen sich die Probleme jedenfalls nicht lösen. Die 1996 im Auftrag von Misereor und BUND veröffentlichte Studie „Zukunftsfähiges Deutschland", die schon fast wieder in Vergessenheit geraten ist, enthält dazu wichtige Anstöße. Gänzlich unglaubwürdig ist es, wenn die reichen Länder der Dritten Welt einseitig und ohne Gegenleistungen Umweltklauseln verordnen wollen, was letztere zu Recht als Umweltimperialismus und versteckten Protektionismus ablehnen.

Leider steht zu befürchten, daß auch in Johannesburg nur mehr oder weniger unverbindliche Erklärungen abgegeben werden. Echte Fortschritte lassen sich aber nur durch institutionelle Reformen erzielen, welche vor allem über ökonomisch wirksame Rahmenbedingungen richtige Anreize geben und einen heilsamen Druck zu einem Wandel ausüben. Vorschläge gibt es dazu zur Genüge. So hat etwa der „Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen" (WBGU) unlängst ein Sondergutachten veröffentlicht, das „Entgelte für die Nutzung globaler Gemeinschaftsgüter" vorschlägt, zum Beispiel für Luft und Meere. Andere Vorschläge zielen auf eine Stärkung von UNEP mit Sitz in Nairobi, dessen Vorsitzender seit 1998 Klaus Töpfer ist. Manche denken auch an eine Weltorganisation für Umwelt und Entwicklung nach dem Muster der WTO mit weitreichenden Kompetenzen. *Johannes Müller SJ*

Raymund Schwager SJ

Der 11. September 2001 und die Zeichen der Zeit

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Anschluß an die Enzyklika „Pacem in terris" (39–45) von Papst Johannes XXIII. eine Theologie der Zeichen der Zeit entwickelt[1]. Es verstand darunter das Bemühen des Volkes Gottes, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind"[2]. Unter den Ereignissen, die auf die Absicht Gottes hindeuten können, erwähnte das Konzil vor allem die große Dynamik der modernen Gesellschaft mit ihren Gefahren und Versprechungen, das Zusammenwachsen der Völker und die Begegnung der Konfessionen und Religionen. Es deutete diese Zeichen der Zeit einerseits im Licht der biblischen Botschaft und anderseits im Licht des eigenen Lebens der Kirche, die selber „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) ist. Besondere Ereignisse im Leben der Kirche werden deshalb auch zu besonderen Zeichen, an denen die Gläubigen die Absichten Gottes für die jeweilige Gegenwart erahnen und näher erspüren können. In diesem Sinn war das Zweite Vatikanum selber nicht nur eine Instanz mit Autorität, sondern ein zeichenhaftes Ereignis, bei dem sich die Kirche zum ersten Mal auch empirisch sichtbar als Weltkirche in einer dynamischen Zeit darstellte.

Im Anschluß an dieses zeichenhafte Geschehen bemühten sich die Päpste bewußt, weitere Zeichen zu setzen. So traf sich schon während des Konzils Papst Paul VI. mit dem Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem (5. Januar 1964), um den im Jahr 1051 ausgesprochenen wechselseitigen Bannfluch zu lösen und der ökumenischen Bewegung auf diese Weise einen neuen Impuls und eine neue Zielrichtung zu geben. Besonders wegweisend im komplexen Gebiet der Gewalt und des Konfliktes zwischen Religionen wurde das Treffen von Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. für den 27. Oktober 1986 Vertreter aller großen Weltreligionen unter dem Thema „Zusammensein, um zu beten"[3] eingeladen hatte[4]. Er wollte auf diese Weise dem Glauben an die Einheit aller Menschen im Heilsplan Jesu Christi und dem Auftrag aller Religionen, für den Frieden zu wirken, einen sichtbaren Ausdruck geben. Er war von der Überzeugung geleitet, daß wahrer Friede kein Menschenwerk sein kann, sondern von Gott zu erflehen ist[5] und daß die verschiedenen Religionen im Gebet um diesen Frieden einander am nächsten kommen[6]. Dieselbe Überzeugung brachte Johannes Paul II. bei seinen Reisen nach Jerusalem und in muslimische Länder zum Ausdruck, die gerade deshalb – trotz politischer Schwierigkeiten – auch viel Zustimmung fanden.

Zeichen der Zeit können aber auch Ereignisse sein, die allen Menschen guten Willens, wie Johannes XXIII. sie in seiner Enzyklika Pacem in terris angesprochen hat, zeigen, wie der wahre Friede nicht geschaffen werden kann. Ein solches negatives Zeichen dürfte der 11. September 2001 mit seinen Terroranschlägen in den USA gewesen sein. Diese negativen Zeichen bedürfen aber ebenfalls einer sorgfältigen Deutung und Entschlüsselung, damit sie nicht bloß Anlaß zu ablehnenden Reaktionen und kurzfristigen Vergeltungen sind. Da der Terror von Muslimen verübt wurde, die sich dabei – wenn auch weitgehend zu Unrecht[7] – auf ihre Religion berufen, fordert uns dieses Ereignis auf, die tieferen Schwierigkeiten in der Begegnung zwischen der liberalen westlichen Gesellschaft und der islamischen Welt auszuloten und uns zu fragen, wie diese schrittweise überwunden werden können.

Unterschiedliche Welten

Um einen generellen Konflikt mit dem Islam zu vermeiden, unterschied die von den USA angeführte weltweite Allianz gegen den Terror[8] zwischen der großen Mehrheit gemäßigter Muslime und der kleinen Gruppe terroristischer Fundamentalisten. Realpolitisch gesehen dürfte diese Unterscheidung zwischen guten und bösen Muslimen für den Augenblick klug gewesen sein, und sie ist, was direkt den Terror betrifft, auch richtig. Dennoch birgt sie längerfristig die Gefahr in sich, ein fundamentales Problem, nämlich den Gegensatz zweier Gesellschaftskonzepte, zu überspielen. Die liberale westliche Gesellschaft möchte Religion und Politik trennen und alle Glaubensüberzeugungen in den privaten Raum zurückdrängen, während der Islam sich nicht bloß als individuelle Glaubenshaltung, sondern als Lebensordnung versteht, die auch den öffentlichen Bereich bestimmen soll.

Entscheidend für den Islam in seinem traditionellen Verständnis ist die Einteilung der gesamten Welt in zwei Bereiche. Die eigene Welt ist das Haus des Friedens (*dar al salam* oder *dar al islam*), während die gesamte nicht-islamische Welt als Haus des Krieges (*dar al harb*) angesehen wird, wobei mit *harb* der gottlose Krieg gemeint ist, den die Ungläubigen gegeneinander oder gegen den Islam führen. Die Welt der Ungläubigen ist aus dieser Sicht voller Gewalt, während in der Gemeinschaft der Muslime (*umma*) der Friede dadurch herrschen soll, daß die öffentliche Ordnung von den Geboten Gottes bestimmt wird. Diese Friedensordnung muß ausgebreitet werden – und zwar durch den *djihad*. Damit ist zunächst jede Anstrengung gemeint, die den Islam fördert und ihm neue Gläubige zuführt. Der *djihad* kann aber auch den eigentlichen Krieg (*qital*) gegen die Ungläubigen einschließen:

„Das Endziel ist erreicht, wenn alle Gebiete der Nicht-Muslime zu Gebieten des Islams geworden sind und wenn der Unglaube endgültig ausgerottet worden ist."[9]

Zum Krieg *(qital)* sind die Muslime verpflichtet, wenn es darum geht, den Einflußbereich des Islams zu erhalten, denn ein Gebiet, das einmal muslimisch geworden ist, darf nicht mehr aufgegeben werden. Die Unterlegenen müssen sich zwar nicht bekehren, denn der Glaube beruht auf freier Annahme, sie müssen sich aber mit einem Status als „Schutzbefohlene" *(dhimmi)* und als Bürger zweiter Klasse innerhalb der muslimischen Gesellschaft zufriedengeben[10].

Von diesem Hintergrund her wird rasch einsichtig, daß die Begegnung der muslimischen Welt mit dem westlichen Gesellschaftsverständnis nicht problemlos verlaufen kann. Die Säkularisierung der Türkei nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg schuf ein Trauma, das durch das weitere Vordringen westlicher Ideen bei der Bildung von Nationalstaaten in den muslimischen Ländern noch verstärkt wurde. Dies führte 1928 durch Hassan al-Banna (1906–1949) zum Entstehen der Muslimbrüder, die das Ziel verfolgen, die westlichen Einflüsse zu bekämpfen und eine globale islamische Gesellschaftsordnung zu verwirklichen[11].

Diese Bewegung zeichnete sich zunächst durch ein starkes soziales Engagement und durch eine erzieherische Tätigkeit aus, und sie engagierte sich auch schon seit der arabischen Rebellion (1936–1939) in der Palästinafrage. Sie radikalisierte sich aber, als sie nach ersten großen Erfolgen in islamischen Ländern selber unterdrückt wurde, wie etwa 1954 durch Gamal Abdel-Nasser in Ägypten. Unter den damals Verhafteten war Sayyid Qutb[12], der im Jahr 1966 hingerichtet wurde und dessen Schriften den Beginn des neuen „Islamismus"[13] markieren, der als Reaktion auf die westliche Säkularisierung des Staates die totale Einheit von Religion und Politik fordert. Der wirtschaftliche und technische Erfolg des Westens, der harte Konflikt zwischen Palästinensern und Israel, die korrupten Regime und die große Armut in muslimischen Ländern und der Sieg von Ayatollah Khomeini über den westlich ausgerichteten Schah im Iran (1979) gaben diesem Fundamentalismus weiteren Auftrieb, und die verschiedenen Richtungen, die zu ihm gehören, „scheinen immer deutlicher die Oberhand in der islamischen Welt zu gewinnen"[14].

In seinen radikaleren Ablegern führte der Islamismus auch zu einem neuen Verständnis des traditionellen *djihad*. Danach ist für die Durchsetzung einer wahren islamischen Ordnung auch der Einsatz von Gewalt ein gottgewolltes Mittel, und bei einer allgemeinen Bedrohung des Islams durch eine gottlose Welt ist selbst Terror erlaubt[15]. Dies führte in den letzten Jahrzehnten zu vielen Attentaten, in deren Linie sich auch Osama bin Laden[16] und die Attentäter von New York einreihen, obwohl diese letzteren zugleich neue Schritte setzen. Schon vor dem 11. September 2001 versuchte bin Laden, Terroranschläge gegen Zivilpersonen durch den Hinweis auf ähnliche Taten der Amerikaner zu rechtfertigen, und die Selbstmordattentäter gegen Amerika scheinen einer unislamischen Märtyrervorstellung gefolgt zu sein[17].

Der islamische Fundamentalismus ist kein Zufallsprodukt, sondern die naheliegende Folge der Konfrontation der muslimischen Welt mit der äußerlich erfolgrei-

cheren westlichen Zivilisation. Diese letztere ist zwar tolerant gegenüber all jenen Menschen, die ihren Glauben als persönliche und private Angelegenheit betrachten, sie steht aber in einem klaren Gegensatz zu einer öffentlichen Ordnung, die sich – wie die vorkonziliar-katholische oder die islamische – als gottgegeben ausgibt. Dieser Gegensatz wurde bisher durch zwei Faktoren verschleiert: durch eine widersprüchliche Politik und durch die spontane Anziehungskraft des westlichen Systems. Manche islamischen Länder – allen voran Saudiarabien – arbeiten aus wirtschaftlichen Gründen mit dem Westen zusammen, sind im eigenen Land aber total undemokratisch, verfolgen die Muslimbrüder und ähnliche Organisationen, setzten aber gleichzeitig eine religiöse Ordnung mit Machtmitteln durch und verletzten systematisch die Menschenrechte. Aus wirtschaftlichen Interessen läßt der Westen diesen Widerspruch zu, und er beruft sich auf die Menschenrechte nur dort, wo es seinen Interessen entspricht. Auch nach dem 11. September 2001 baute er seine Allianz gegen den Terror bewußt auf diesem Widerspruch auf.

Der zweite Faktor, der zur Verschleierung beiträgt, besteht in der Anziehungskraft des westlichen Systems, das seinen globalen Anspruch längst nicht immer mit direkter Macht durchsetzen muß. Dank der Symbiose von Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft werden ständig neue Güter produziert, die eine anziehende und verführerische Wirkung auf die Menschen aller Kulturkreise – auch auf Muslime – ausüben. Selbst wenn die Frage der Macht bei der Durchsetzung wirtschaftlicher Interessen immer eine Rolle spielt, kann sie dennoch über weite Strecken im Hintergrund bleiben. Der Siegeszug des westlichen Systems geht, indem auch seine Feinde es nachzuahmen versuchen[18], wie von selber weiter, ohne daß es offen als imperialistisch auftreten muß. Krisenzeiten verraten aber, daß letztlich doch militärische Macht eine entscheidende Rolle spielt. Schon vor der neuen politischen Konstellation durch die Terrorattentate hat Thomas Friedman, Berater der ehemaligen US-Außenministerin Madeleine Albright, am 28. März 1999 in der „New York Times" festgehalten:

„Die unsichtbare Hand des Marktes wird nie ohne eine unsichtbare Faust funktionieren. McDonald's kann nicht ohne den F-15-Konstrukteur McDonell Douglas florieren. Und die unsichtbare Faust, die dafür sorgt, daß die Welt für Silicon Valley Technologien sicher ist, heißt Heer, Luftwaffe, Marine und Marineinfanterie der USA."[19]

Diese unsichtbare Faust ist heute stärker als je zuvor, und sie ist auch recht sichtbar geworden. Ein offener Krieg gegen sie ist für muslimische Länder außerhalb jeder politischen Realität. So scheint nur die Alternative zu bleiben: Akzeptanz der westlichen Dominanz[20], wie dies die meisten muslimischen Regime tun, oder Kampf als unsichtbarer Feind mittels Terror. Die Spannung ist auf alle Fälle so groß, daß auf unmittelbar politischer Ebene kein Weg zu einer allseits gerechten Ordnung und zu einem echten und dauerhaften Frieden sich abzeichnet. Dieser kann, wie Johannes Paul II. immer wieder betont, letztlich nur erbetet werden. Dennoch ruft die „Not des Friedens" auch alle zum Handeln auf.

Spannungen innerhalb der westlichen Welt

Der aufgezeigte Unterschied zwischen dem islamischen und dem westlichen Verständnis einer öffentlichen Ordnung mag den Eindruck wecken, wir hätten es mit einem totalen Gegensatz zu tun. Dem ist aber nicht so, denn nicht nur die islamische, sondern auch die westliche Zivilisation kennt in sich tiefe Spannungen, ja Gegensätze. Viele Christen, die an Gott und an eine Offenbarung glauben, leben in der westlichen Welt, die dennoch ohne Gott funktioniert. Dies heißt nicht, daß die Leugnung Gottes für die moderne Gesellschaft konstitutiv wäre. Entscheidend ist vielmehr, daß sie weitgehend durch anonyme Mechanismen gesteuert wird. Zu diesen gehören der Markt mit seiner unsichtbaren Hand als Lenkerin einer arbeitsteiligen Gesellschaft, die Demokratie mit dem Prinzip der geheimen Wahl der Regierenden auf begrenzte Zeit und das naturwissenschaftlich-technische Denken und Forschen, das sich nur ans Berechenbare und Funktionierende hält, von allen konkreten Subjekten mit ihren Hoffnungen und Ängsten aber abstrahiert. Für das instrumentelle und zweckrationale Denken, das all diese Bereiche durchwaltet, stellt sich die Frage nach Gott nicht. Dennoch kommt es ohne einen bestimmten Glauben nicht aus, denn es muß von der Hoffnung und Zuversicht getragen sein, daß die anonymen Mechanismen die menschliche Gesellschaft schrittweise zum Besseren führen. Deswegen tendiert die moderne anonyme Welt auch dazu, neu-heidnische religiöse Züge anzunehmen[21].

Ist der Glaube an eine ständige und dauerhafte Verbesserung der Welt aber berechtigt? Er stützt sich zunächst darauf, daß durch die neuen Methoden tatsächlich eine Zusammenarbeit zwischen den Menschen erreicht wurde, die zu wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Erfolgen führte, wie sie die Menschheit bisher nie gekannt hat. Der Fortschrittsglaube baut ferner auf die Evolutionslehre, die in ihren heute vorherrschenden Varianten behauptet, die Welt habe sich nur durch anonyme Mechanismen zum Komplexeren und Höheren entwickelt. Gegen einen blinden Fortschrittsglauben spricht aber auch vieles, denn die westliche Welt verbucht nicht nur Erfolge; sie hat auch Gefahren geschaffen, wie sie die Menschheit bisher nie gekannt hat. Die wachsende Spaltung zwischen Armen und Reichen bei einer gleichzeitigen Betonung der Gleichheit aller Menschen schafft unerträgliche Spannungen. Massenvernichtungswaffen können ein bisher nie gekanntes Unheil anrichten. Die Ausbeutung der Natur und die Veränderung der Umwelt drohen die Grundlage, auf der das menschliche Leben ruht, zu zerstören.

Obwohl die westliche Gesellschaft aus der christlichen Welt heraus entstanden ist[22], wird der naive Fortschrittsglaube vom christlichen Glauben sehr kritisch beurteilt, denn er weiß um die große Bedeutung der biblischen Gerichtsthematik. Er ist überzeugt, daß eine Welt, die nicht auf Gott baut, sich letztlich selber richtet[23]. Im Erforschen der Zeichen der Zeit entdeckt der christliche Glaube auch neue Parallelen zwischen der apokalyptischen Thematik in der Bibel und den modernen

Möglichkeiten einer Selbstvernichtung der Menschheit[24]. Er steht deshalb in Auseinandersetzung mit dominanten Tendenzen in der modernen westlichen Welt.

In diesem Kontext erhalten die Terrorattentate vom 11. September 2001 zusammen mit dem schon lange andauernden Konflikt um Jerusalem und Palästina vielfache Bedeutung. Sie verstärken einerseits die Befürchtung, daß es zu einem andauernden Konflikt zwischen weiten Teilen des Islams und der westlichen Welt kommen könnte. Anderseits rufen sie uns auf, die Probleme in der eigenen Gesellschaft tiefer zu sehen. Schließlich laden sie uns Christen in der westlichen Welt dringend ein, eine Brückenfunktion zu übernehmen, um in einem herausfordernden Dialog nach beiden Seiten die Gefahr einer andauernden und sich aufschaukelnden Konfrontation zu vermeiden.

Dialog zwischen Christen und Muslimen

Der Dialog muß auf verschiedenen Ebenen geführt werden[25], wobei es immer wieder Gemeinsamkeiten[26] und Unterschiede gibt:

1. Christen treffen sich mit Muslimen in der Überzeugung, daß Gott die Welt geschaffen hat, sich den Menschen offenbart und daß der letzte Sinn des Lebens uns erst nach dem Tod im ewigen Leben voll erschlossen wird. Christen und Muslime vertrauen deshalb letztlich nicht auf anonyme Mechanismen, sondern sie sehen eine gemeinsame Aufgabe darin, die Welt durch bewußten Einsatz so zu gestalten, daß sie soweit wie möglich dem Willen Gottes entspricht. Über die instrumentelle und zweckrationale Vernunft hinaus verteidigen sie eine Vernunft, die für das tiefere Geheimnis des menschlichen Lebens und für ein letztes Ziel offen ist, und sie sind überzeugt, daß die menschliche Geschichte letztlich unter dem Gericht Gottes steht. Diesem als Person verstandenen Gott vertrauen sie sich im Gebet an.

2. Da die anonymen Mechanismen der modernen Gesellschaft nicht ausdrücklich widergöttlich sind, sondern von der Gottesfrage nur abstrahieren, muten die Christen den Muslimen zu, daß auch sie bereit werden, unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen ihren Glauben zu leben. Die demokratisch-rechtsstaatliche Gesellschaftsordnung hat sich als notwendig erwiesen, damit Menschen unterschiedlicher Überzeugungen einigermaßen friedlich zusammenleben können. Sich in eine solche Ordnung einzufügen, ist heute angesichts der wachsenden Verflechtung aller Völker notwendig. Dies verlangt aber von den Muslimen ein starkes Umdenken[27], wofür es jedoch in ihrer eigenen Tradition gewisse Ansätze gibt. Gerade moderne Islamisten betonen ja, daß die islamische Ordnung, wie sie diese sich vorstellen, mit Ausnahme der kurzen Zeit von Mohammed und seiner ersten Gefährten nie real existiert hat[28]. In der Geschichte aller islamischen Länder gab es immer gewisse Unterschiede zwischen dem religiösen und dem politischen Bereich. Solche Ansätze sind heute weiter auszubauen. Bereits jetzt leben Millionen von Muslimen in Staa-

ten mit westlich-demokratischer Ordnung, und man würde ihnen wohl Unrecht tun mit der Behauptung, sie seinen schlechtere Muslime. Für sie sind aber neue Perspektiven notwendig, wie sie etwa Smail Balić in seinem Buch „Islam für Europa" dargelegt hat[29]. Er versteht die säkulare Gesellschaft als Herausforderung, aber auch als Chance für den Islam. Christen sollten europäische Muslime in diesem Sinn stärken und ihnen helfen und Mut machen, ihren Glauben auch in einer für sie zunächst fremden Welt zu leben[30]. Diese sollten ihrerseits dahin wirken, daß Überlegungen, wie Balić sie vorträgt, auch in Ländern mit muslimischer Mehrheit immer mehr Anklang finden. Dazu bietet auch der gegenwärtige iranische Staatspräsident Seyed M. Khatami wichtige Überlegungen[31].

3. Das Akzeptieren des liberalen und demokratischen Staates bedeutet keineswegs, daß der Glaube, wie der Liberalismus es will, ganz zu privatisieren ist. Die katholische Kirche hat nach einem langen und mühsamen Prozeß beim Zweiten Vatikanum zu einem klaren Ja zum demokratischen Staat und zu der Religionsfreiheit gefunden. Dennoch erhebt sie weiterhin einen öffentlichen Anspruch, dessen Akzeptanz allerdings von der freien Annahme durch eine Mehrheit von Bürgern abhängt. Zwar tendierten liberalistische Strömungen in der Theologie der letzten Jahrzehnte dahin, den christlichen Glauben stark den „Normen" der Moderne unterzuordnen und auch die Wahrheitsfrage von Mehrheitsmeinungen abhängig zu machen. Doch dies ist ein Irrweg. Eine lebenskräftige christliche Theologie muß, wie das Beispiel der Propheten und Jesu Christi zeigen, Widerstand leisten können und sich auf eine Glaubensgemeinschaft mit klaren Überzeugungen stützen[32]. Die liberalistischen Tendenzen in der westlichen Theologie erschweren es auch dem Islam, sich in der modernen Welt zurechtzufinden, weil sie ständig den Verdacht wecken, die Akzeptanz des liberalen Staates bedeute zugleich die Preisgabe des eigenen Glaubens. Deshalb dürfte nur eine christliche Theologie, die klar am Glauben an eine göttliche Offenbarung festhält und zugleich die rechtsstaatliche Demokratie akzeptiert, in der Auseinandersetzung zwischen dem Islam und der westlichen Welt hilfreich vermitteln können.

4. Das gemeinsame öffentliche Auftreten von Christen und Muslimen gegenüber starken negativen Tendenzen in der modernen Welt ist auch für die westliche Gesellschaft von zentraler Bedeutung. Wenn nur *eine* religiöse Gemeinschaft sich in der Öffentlichkeit meldet, steht sie leicht im Verdacht, nur ihre Privatinteressen zu vertreten. Gemeinsam können sie aber individualistischen und egoistischen Strömungen überzeugender entgegentreten. Gemeinsam läßt sich die einseitige Dominanz der instrumentellen und zweckrationalen Vernunft klarer kritisieren. Gemeinsam kann der Aufteilung der Welt in Habende und Nichthabende wirkkräftiger entgegengewirkt werden, und gemeinsam können jene Tendenzen vielleicht korrigiert werden, die sonst zum Selbstgericht der weltweiten menschlichen Gesellschaft führen.

5. Durch den Terror vom 11. September 2001 und durch viele frühere Attentate

wurde die Frage der Gewalt ins Zentrum der öffentlichen Diskussion gerückt. Sie ist auch zentral für jeden interreligiösen Dialog, der dem Frieden dienen will. Zwar wird kein Staat ohne die Unterscheidung von legaler und krimineller Gewalt und ohne einen minimalen Einsatz von legaler Gewalt existieren können. Durch die Akzeptanz einer staatlichen Ordnung, die von der religiösen unterschieden ist, werden die religiösen Gemeinschaften aber von der Sorge, für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung direkt verantwortlich zu sein, befreit. Sie können deshalb in ihrem Bereich eindeutiger zur Frage der Gewalt Stellung beziehen.

Was man dem Christentum in seiner langen Geschichte am meisten zum Vorwurf macht, hängt mit der Gewaltproblematik zusammen, und diese war ihrerseits stark durch die Sorge um die öffentliche Ordnung bedingt. Durch die klarere Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, wie sie bereits im Neuen Testament und in der frühen Kirche vorgegeben war und wie sie sich in der Auseinandersetzung mit dem demokratischen Staat erneut aufgedrängt hat, können Mißverständnisse heute leichter ausgeräumt und Fehlverhalten eingestanden werden. Die katholische Kirche hat dies im Jubiläumsjahr 2000 in einem öffentlichen Akt der Buße getan (12. März 2000), bei dem sie Fehler der Vergangenheit vor der Welt bekannt und in einem Gebet zu Gott um Vergebung gebeten hat[33]. Durch dieses öffentliche Zeichen vollzog sie eine „Reinigung des Gedächtnisses", wie dies Johannes Paul II. ausdrücklich angezielt hatte[34], und sie bekundete so vor der ganzen Welt, wie sie sich selber verstehen will, was sie als ihre wahre Tradition festhält und wovon sie sich als Abirrungen von ihrem eigenen Glauben trennt.

Ist ein ähnlicher Akt der Buße auch dem Islam zuzumuten? Für ihn stellt sich die Frage zunächst anders, denn in seinen normativen Schriften finden sich keine Aussagen, die mit der Forderung nach Gewaltfreiheit in der Bergpredigt und mit dem Verhalten Jesu angesichts drohender Gewalt direkt verglichen werden könnten. Mohammed hat vielmehr selber kleine Kriege geführt, und der Islam hat sich in seiner frühen Phase vor allem im Zusammenhang mit militärischen Expansionen rasch ausgebreitet. Dennoch muß die Frage der Gewalt im Dialog klar angesprochen werden. Dabei können zunächst pragmatische Argumente eine Rolle spielen. Die militärische Überlegenheit der westlichen Welt ist heute so groß, daß auf absehbare Zeit durch offene Konfrontation für die islamischen Länder nichts zu erreichen ist. Mit Terror kann man zwar dem Gegner Wunden zufügen, durch die Reaktionen kommen aber die muslimischen Länder selber unter Druck und haben entsprechend zu leiden. Die vielen Attentate, die mit dem Islam in Zusammenhang gebracht werden, schaden ihm ferner in der weltweiten öffentlichen Meinung sehr und bringen ihn um seine Glaubwürdigkeit. Da aber auch der Islam letztlich auf die Freiheit des Glaubens setzt, muß ihm diese Glaubwürdigkeit ein Anliegen sein, und er muß zeigen, wie er sich das Zusammenleben mit Menschen anderer religiöser Überzeugungen auf gleichberechtigter Ebene vorstellt. Können der Friede und die Gerechtigkeit, die innerhalb des „Hauses des Friedens" *(dar al salam)* herrschen sollen, nicht auch einen

Beitrag leisten zum Zusammenleben im „Haus des Krieges" (*dar al harb*)? Dies sind schwierige Themen, die in einem kommenden Dialog schrittweise aufzuarbeiten sind und die auch die Frage des Kreuzes einschließen müssen, das der Koran bei seiner Rezeption der Gestalt Jesu als Prophet deutlich ausklammert.

6. Der Islam versteht die Worte, die an Mohammed ergangen sind, als endgültige Rezeption und Reinigung jener Offenbarungen, die vorher bereits Abraham, Moses, die Propheten und Jesus erhalten haben. Auch das Christentum sieht in Jesus Christus die endgültige Rezeption der religiösen Erfahrungen Israels und darin die endgültige Offenbarung Gottes. Beide Ansprüche auf Endgültigkeit stehen einander konfliktartig gegenüber. Gerade im Austragen dieses Konfliktes haben sich aber die jeweiligen Offenbarungsverständnisse tiefer zu bewähren. Zunächst kann davon ausgegangen werden, daß beide Ansprüche sich wenigstens teilweise auf eine gemeinsame frühere Geschichte beziehen, und insofern, wenn auch auf unterschiedliche Weise, an die Geschichte verwiesen sind. Letztlich geht es aber um die richtige Unterscheidung zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer. Wie für den Islam der Koran zugleich geschaffen und ungeschaffen ist, so ist für das Christentum Jesus Christus zugleich Gott und Geschöpf. Die schrittweise Aufarbeitung dieser Probleme ist von zentraler Bedeutung. Wenn sie einigermaßen gelingt, dann kann auch der Anspruch auf Offenbarung, den beide Religionen in einer Welt erheben, die für göttliche Offenbarungen kaum mehr Ohren hat, wieder glaubwürdiger werden.

Der Dialog dient so nicht nur dem Frieden auf Erden. Er kann den Islam und das Christentum zugleich veranlassen, den tiefsten Anspruch in der jeweils eigenen Religion radikaler zu entdecken.

ANMERKUNGEN

[1] Der Text wurde gemeinsam erarbeitet von der Forschungsgruppe „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung" an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck: H. Büchele (Christl. Gesellschaftslehre), Ch. Drexler (Katechetik u. Religionspädagogik), W. Guggenberger (Christl. Gesellschaftslehre), O. Muck (Philosophie), J. Niewiadomski (Dogmatik), W. Palaver (Christliche Gesellschaftslehre), D. Regensburger (Medien), W. Sandler (Dogmatik), M. Scharer (Katechetik u. Religionspädagogik), R. Schwager (Dogmatik), R. Siebenrock (Fundamentaltheologie), N. Wandinger (Dogmatik) sowie F. Weber (Pastoraltheologie); Redaktion: R. Schwager.

[2] GS 11, vgl. 4; UR 4; PO 9; AA 14.

[3] Johannes Paul II., „Zusammensein, um zu beten", in: Der Apostolische Stuhl 1986. Ansprachen, Predigten u. Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Köln o. J.) 256–262. Um jeglichen Synkretismus zu vermeiden, betonte der Papst schon vor dem Treffen: „Man kann sicher nicht ‚zusammen beten', d.h. ein gemeinsames Gebet sprechen, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten" (ebd. 258).

[4] Zur theologischen Bedeutung dieses Treffens vgl. G. Riedl, Modell Assisi. Christliches Gebet u. interreligiöser Dialog im heilsgeschichtlichen Kontext (Berlin 1998).

[5] Die theologische Position von Johannes Paul II. beim Gebetstreffen von Assisi trifft sich ganz mit der zentralsten Hypothese des Forschungsprogramms „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung"; vgl. R. Schwager u.a., Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: ZKTh 118 (1996) 317–344.

[6] Vgl. Johannes Paul II., Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit, in: Der Apostolische Stuhl 1986 (A. 3) 1725–1733.

[7] Vgl. K. Makiya u. H. Mneimneh, Manual for a ‚Raid', in: The New York Review, 17.1.2002, 18–20.
[8] Daß die weltweite Allianz durch einen gemeinsamen Feind zustande kam, entspricht einer der zentralen Hypothesen von René Girard bezüglich des Zusammenlebens unter Menschen.
[9] A. Th. Khoury, Toleranz im Islam (München 1980) 108. [10] Vgl. ebd. 138–176.
[11] Vgl. J. Reissner, Die militant-islamischen Gruppen, in: Der Islam in der Gegenwart, hg. v. W. Ende u. U. Steinbach (München [3]1991) 471–476. Neben den Muslimbrüdern spielte auch die Organisation *Jama'at-i islamî* in Pakistan eine größere Rolle (vgl. ebd. 476–479).
[12] Vgl. Art. Qutb, Sayyid, in: L. W. Adamec, Historical Dictionary of Islam (London 2001) 221.
[13] „Seit einigen Jahren nennen sich vor allem die aktiven Vertreter dieses Anspruches gern ‚Islamisten' (*islāmīyūn*) und sprechen vom Islam als ‚Islamismus' *(islāmīya)*, womit sie eben meinen, daß der Islam nicht nur Religion, sondern auch gegen Kapitalismus und Kommunismus gerichtete gesellschaftsbezogene Ideologie sei. Die Auffassung des Islams als einer Gegen-Kultur mit gesamtgesellschaftlicher Relevanz ist heute auch viel stärker als in den 40er und 50er Jahren bei den *‚ulamā'* in offiziellen Positionen anzutreffen; auch bei einigen *sūfī*-Orden hat sie Eingang gefunden": Reissner (A. 11) 484.
[14] A. Th. Khoury, Der Islam u. die westliche Welt. Religiöse u. politische Grundfragen (Darmstadt 2001) 132.
[15] Vgl. Adamec (A. 12) 221.
[16] Vgl. das Interview von John Miller mit Osama bin Laden im Mai 1998: http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen. [17] Vgl. Makiya (A. 7).
[18] Vgl. R. Girard, „Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire", in: Le Monde, 5.11.2001.
[19] Th. Friedman, A Manifesto for the Fast World, in: The New York Times, 28.3.1999.
[20] Zum Konzept „Im Krieg lernen: Akzeptanz von Dominanz", vgl. H. O. Hondrich, Lehrmeister Krieg (Reinbek 1992) 107–125. Zur Kritik an Hondrich vgl. H. Joas, Kriege u. Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts (Weilerswist 2000) 262–271.
[21] Vgl. J. Niewiadomski, Die betrogenen Götter. Religion u. Wirtschaft im Zeitalter des Neuheidentums, in: Christlich Pädagogische Blätter 113 (2000) 66–69; W. Palaver, Kapitalismus als Religion, in: Quart Nr. 3+4 (2001) 18–25; ders.; Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie, in: Ethik u. Demokratie. 28. Fachkongreß für Moraltheologie u. Sozialethik, hg. v. A. Autiero (Münster 1998) 85–111.
[22] Vgl. W. Kern, Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt, in: HFTh, Bd. 4, hg. v. W. Kern u. a. (Freiburg 1988) 279–314.
[23] Vgl. R. Schwager, Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 1 (1997) 2–14.
[24] R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses (Freiburg 1983) 192–212; ders., Wenn all das beginnt ... Ein Gespräch mit M. Treguer (Münster 1997).
[25] Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog u. Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog u. Verkündigung. Überlegungen u. Orientierungen zum Interreligiösen Dialog u. zur Verkündigung des Evangeliums, VApSt 102 (Bonn 1991).
[26] H. Küng baut sein „Projekt Weltethos" (München [4]1992) auf die ethischen Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen. Zur Kritik an diesem Konzept, vgl. G. Neuhaus, Kein Weltfriede ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos" (Freiburg 1999).
[27] Die modische Rede vom Multikulturalismus ist insofern trügerisch, als er die Transformationen, die dem Islam zugemutet werden, überspielt. Er sieht nicht, daß er im Namen der Offenheit und Toleranz das Grundmuster des westlichen Gesellschaftsverständnisses allen Kulturen aufdrängen will. [28] Vgl. Adamec (A. 12) 221.
[29] S. Balić, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion (Köln 2001).
[30] Die Muslime ringen ihrerseits sehr mit dem Problem, daß die zweite Generation der Einwanderer den Glauben aufgibt.
[31] Vgl. S. M. Khatami, Religiosität u. Modernität (Edingen 2001).
[32] Vgl. den gemeinsamen Text des Forschungsprojekts „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung": W. Palaver u. a., Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche, in: ZKTh 120 (1998) 257–289.
[33] Vgl. L. Accattoli, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa" Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend (Innsbruck 1999); Internationale Theologische Kommission, Erinnern u. Versöhnen. Die Kirche u. die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, hg. v. G. L. Müller (Einsiedeln 2000).
[34] Johannes Paul II., „Incarnationis Mysterium". Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000, VApSt 136 (Bonn 1998) Nr. 11; den Willen zu dieser Reinigung hatte der Papst schon in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente", VApSt 119 (Bonn 1994) bekundet: Nr. 32–36. Er hatte dort auch betont: „In der Tat wird die Vorbereitung auf das Jahr 2000 gleichsam zu einem hermeneutischen Schlüssel dieses Pontifikats" (Nr. 23).

Karlheinz A. Geißler

Zukunft lernen – oder: Vom Beten zum Lernen

Wer heute eine der bewundernswertesten Kathedralen der westlichen Kultur besucht, den Wiener Stephansdom, stolpert (nicht nur im übertragenen Sinn) über einen Hinweis an einem der Seitenschiffe: „Nur für Beter, bitte". Man fragt sich: Für wen ist eigentlich dieser große sakrale Raum bestimmt, wenn dort die Beter zu einer in die Ecke gedrängten Minderheit geworden sind? Für eine Antwort muß man sich nur umschauen: Es sind die vielen Lernenden, die, bevorzugt in Gruppen mit und ohne Reiseführer, den Kirchenraum füllen. Sie schauen, lassen sich etwas erklären und verlassen den Dom mit dem Gefühl, eines kulturellen Lernereignisses teilhaftig geworden zu sein. Lernen statt Beten, das ist der Kirchen Lauf und der der Welten auch.

„Wer aufhört zu lernen, hört auf zu leben", behauptet die Münchener Volkshochschule und plakatiert dies großformatig in der gesamten Stadt. Die Aufforderungen zum unentwegten Lernen bedrängen uns inzwischen täglich. Die Politiker, die Manager in den Betrieben und jene von Spitzenverbänden, sie alle beschwören die „Ressource Geist". „Wissen", so ihre Behauptung, „ist der wichtigste Rohstoff der Zukunft". „Unternehmen, die weiter Erfolg haben wollen, sollten alles tun, um sich diesen Rohstoff zu erschließen", so John Naisbitt, der Zukunftsguru der amerikanischen Managementszene.

Der Weg führt uns in eine „Wissensgesellschaft", und Lernen soll der vielfach nutzbringende Schlüssel für diese sein. Wir sind unterwegs auf dem „Qualification-Highway" und transportieren dort den „Rohstoff Geist" im zunehmend dichter werdenden „Berufsverkehr" von einem Stau in den nächsten. Immerwährendes Lernen ist inzwischen allererste Bürgertugend. Ein Entkommen davon scheint unmöglich. Nur mehr der Tod befreit uns davon. Doch meist nur, wenn man vorher eines dieser Seminare besucht hat, in denen man das Sterben lernen kann. Lernen, also nicht nur lebenslang, sondern auch lebenslänglich.

Inzwischen lernen ja nicht mehr nur Individuen. Es lernen Organisationen, Verwaltungen, ja, man glaubt es kaum, es lernen Schulen, und sogar Universitäten spekulieren neuerdings damit. Bald werden wir den lernenden Verkehr, zumindest den auf der Straße, erwarten dürfen. Und jede Tagung, jeder Kongreß, aber auch jeder Messebesuch wird als Lernveranstaltung deklariert. Warum aber dieser Lernaufwand? Und wie ist es eigentlich dazu gekommen?

Fortbildung und Weiterbildung sind Begriffe, die sprachlich bereits ausdrücken, daß es dabei um die Gestaltung der Zukunft geht. Es geht ums „Fort-" und ums

„Weiterkommen". Lehren und Lernen setzen also ein Denken voraus, das die Zukunft als aktiv beeinflußbar versteht. „Zukunft", so wie wir sie heute kennen, gab es aber nicht immer, und man ging früher auch ganz anders mit ihr um.

Als die Zukunft noch sicher war

Bis ins 17./18. Jahrhundert hinein wurde nicht auf eine offene Zukunft hin gelebt und gearbeitet. Die Ereignisse kamen auf die Menschen zu. Man ertrug oder erwartete sie. Das Alte, so die handlungsbestimmende Vorstellung damals, ist besser als das Neue. Zukunft war die Ankunft des Vorherbestimmten. Die Neugier auf das Kommende wurde, so zum Beispiel von Augustinus, zu den Lastern gezählt. Das tödliche Schicksal des Ikarus war bereits in der Antike ein mahnendes Symbol für die unstatthafte Neugier. Die Vormoderne war die Zeit des Wiederholens, der Weitergabe des Erfahrungswissens von Generation zu Generation in mündlicher Form. In einer solchen Gewißheitsgesellschaft mußte nur das gelernt werden, was sicherte, daß alles möglichst so blieb, wie es bereits war. Typisch dafür ist die Formulierung in der Thorner Zunfturkunde von 1523, die den Fortschritt – das Wort gab es damals noch nicht – verbietet:

„Kein Handwerksmann soll etwas Neues entdecken, erfinden oder gebrauchen, sondern jeder soll aus bürgerlicher und brüderlicher Liebe seinem Nächsten folgen und sein Handwerk ohne des Nächsten Schaden treiben."

Ein weiterer Beleg, der aus dem Jahr 1784 stammt, zeigt, daß auch noch 200 Jahre später – zumindest im Handwerk – das vormoderne, nicht gerade innovationsfördernde Denken und Handeln gängige Praxis war. Die Formulierung stammt aus dem „Handbuch für alle Handwerksmeister, Gesellen und Lehrburschen, zur Beförderung der häuslichen Ordnung":

„Der Lehrling ist verbunden, alles so zu machen, wie ich ihn anweise, und weder an den Handgriffen noch an der Art und Weise nach seinem eigenen Sinn etwas zu ändern. Auch wenn ein Geselle bey mir in Arbeit stehet, muß es nicht nach diesen in der Art sich richten, sondern nach mir; weil ich sein Herr und Meister bin, der besser als der Geselle wissen muß, was zur Arbeit gehöre."

Neues zu lernen wurde zu dieser Zeit nicht verlangt und nicht erwartet. Die übliche Antwort auf die neugierige Frage, wie etwas zu tun sei, wurde stets mit „So, wie immer schon" beantwortet. Und um zu erfahren, was von der Zukunft zu erwarten war, mußte man den Worten der Priester folgen, die sich ihrerseits weitgehend an der Offenbarung des Johannes orientierten. Menschen mit Leidensdruck versprachen sich die Reduktion dieses Leidensdruckes durch Erlösung – nicht durch Beratung und Weiterbildung. Man kommunizierte mit Gott und nicht mit freiberuflichen Beratern.

Der Mensch entdeckt seine Gestaltungskraft

Ein grundlegender Wandel zu einer völlig neuen Weltsicht zeichnete sich mit dem Beginn der Renaissance ab. Der Humanist *Giovanni Pico della Mirandola* betonte erstmalig die Eigenverantwortung des Menschen für die Gestaltung der Welt. Die Verbesserung der menschlichen Gesellschaft, die Vervollkommnung der körperlichen und der geistigen Gaben der Menschen gerieten als etwas Beeinflußbares in das Blickfeld. Neugier wurde alsbald zu einer Tugend und erhielt in den Gründungen von Universitäten ihren angesehenen institutionellen Ort. Mit Hilfe der Wissenschaft, systematischer Ökonomie sowie eines gewachsenen Vertrauens in die individuelle Vernunft wurden Verbesserungen des sozialen Lebens und die Verringerung des Übels in dieser Welt angestrebt. Pointiert ausgedrückt: Neues kann jetzt von Menschen gemacht werden; das heißt: Modernisierung geschieht durch menschliches, nicht durch göttliches Handeln. Die Aufklärung macht die Geschichte zu einem irdischen Projekt. Den Himmel – so *Heinrich Heine* – überläßt man den Spatzen.

Die logische Konsequenz: Man verspricht sich in der Moderne die Vervollkommnung des Menschengeschlechts, ebenso die der gesellschaftlichen Ordnung zuallererst durch Erziehung. Diese findet im 18. und 19. Jahrhundert bevorzugt am Tag des Herrn, also am Sonntag, statt. Die Sonntagsschulen sind ein Zeichen dafür, daß Erziehung zu einer Art Gottesdienst wird und an dessen Stelle tritt.

Einflußreiche Menschen entscheiden in dieser Zeit über die Ziele und den Umfang erzieherischer Aktivitäten, die häufig mit großen Zukunftsentwürfen verbunden werden. Diese Vorstellungen reichen von einer friedlichen Volksgemeinschaft über uhrwerkartig funktionierende soziale Systeme bis hin zur klassenlosen Gesellschaft und zu utopischen Volkswohlstandsmodellen. Die Herrschenden behaupteten zu wissen, wo es langzugehen hat.

Erziehung war in der Moderne das entscheidende und beliebteste Mittel, durch das die Erlösung, die jetzt als Fortschrittserwartung daherkam, gefördert werden sollte. Der Mensch löste sich zunehmend von der Natur und von Gott, richtete selbst über Gut und Schlecht und über das Zukünftige. Die Zeit und der Umgang mit ihr wurden von ihrer Ausrichtung aufs Jenseits abgekoppelt und zu einem Gegenstand des Diesseits. Sie sollte zum Dienst an der Vervollkommnung der Menschheit genutzt werden. Damit dies gelingen konnte, wurde unter anderem die Schulpflicht eingeführt. Diese hatte, laut Preußischem Generalschulreglement von 1763, den Zweck, nicht mehr nur Untertanen, sondern „geschickte und bessere Untertanen zu erziehen".

Damals aber waren die durch Disziplinierung und planvolle Ausrichtung gekennzeichneten Erziehungsmaßnahmen fast ausschließlich auf Kinder und Jugendliche hin ausgerichtet. Von Weiterbildung und gar vom lebenslangen Lernen war noch nichts zu sehen.

Alles fließt: Der Mensch als Treibgut

Im Zeitalter der Individualisierung und der Ablösung des Fruchtbarkeitskultes durch die Mehrwertsteuer vollzog die Lernkultur ihren vorerst letzten Perspektivenwechsel. Heute sind wir nicht mehr von Kaisern, Königen und Bürgermeistern abhängig, eher sind wir es von Softwareherstellern und jenen Menschen, die unsere Webseite programmieren. Aber mehr noch sind wir von uns selbst abhängig. Traditionelle Orientierungspunkte wie die der Religionen, der Utopien oder der welterklärenden Philosophien sind flüchtig geworden. Wir können nicht länger behaupten, die Wahrheit in unserem Besitz zu haben, und wir können uns nicht mehr auf eine gemeinsame Zukunftsperspektive stützen:

„Wir können nur sicher sein, daß wir nicht sicher sein können, ob irgendetwas von dem, was wir als vergangen erinnern, in der Zukunft so bleiben wird, wie es war", analysiert scharfsinnig der Soziologe Niklas Luhmann.

Es gibt keinen festen Boden und keine klaren Begrenzungen mehr, nur noch allseitige Bewegung. Der einzelne muß und soll jetzt für seine Zukunft selber sorgen. Es gibt nicht mehr nur einen richtigen Weg in eine befriedigende Zukunft, es gibt mindestens so viele, wie es Individuen gibt. Das macht Hoffnung, eröffnet Chancen, ruiniert aber auch die traditionellen Fundamente unserer Stabilität. Nicht selten verführt es zu Illusionen. So verkünden zum Beispiel die Münchener U-Bahn-Schaffner das postmoderne Credo, wenn sie die am Bahnsteig Stehenden bitten, doch an allen Türen zuzusteigen. Das ist bisher noch niemandem gelungen. Jeder muß sich für eine Tür entscheiden. Die Wahlfreiheit ist – auch in diesem Fall – kleiner, als sie immer wieder proklamiert wird.

Die Gewißheit des Ungewissen versetzen uns alle in den Zustand des Schwebens und des Suchens. Dies erhöht unsere Unruhe, weil wir immerzu von Verlusterfahrungen, von Entscheidungsunsicherheit, Bindungslosigkeit und Computerabstürzen bedroht sind. Wenn sich die soziale und mit ihr die zeitliche Ordnung rascher verändern, dann veralten die Eltern und alle Personen, die ehemals für die notwendige Orientierung sorgten, mit ebenso großer Geschwindigkeit. Sie kennen sich nicht aus in Internet und Cyberspace. Und weil kein Mensch mehr auf dem laufenden ist, laufen so viele zum Lernen und zur Beratung. Bildung und Beratung sind immer dann gesuchte Leistungen, wenn sich Sinnstrukturen verflüchtigen.

Einige Beispiele: Es verfällt die große Sinnstruktur Beruf. Der Berufswechsel, nicht mehr der Lebensberuf, ist heute der Normalfall. Zwar kann man ohne Berufsabschluß nichts mehr werden, aber mit Berufsabschluß ist man auch kaum mehr etwas. Ebenso ist der Fortschritt eine jener großen Erzählungen, die zunehmend weniger Sinn produzieren. Die Regierungen, die Gewerkschaften, die Wirtschaftsverbände, die Eltern und Vorgesetzten – kurz: alle Sinngebungsinstanzen – haben mit sichtbarer Altersschwäche zu kämpfen. Kaiser und Könige sind daher bis auf ei-

nen folkloristisch ausbeutbaren Rest ausgestorben. Den offensichtlichen Niedergang kaiserlicher Amtsausübung kann man in Bayern erleben. Der dortige Kaiser, ein pensionierter Libero, leitet einen bekannten Fußballklub. Im Internet jedoch hat auch er nichts zu vermelden.

Bildung und Beratung sind damit unsere letzte Hoffnung, wenn wir erkennen, daß es so, wie es ist, nicht mehr weitergeht. Sie werden in Situationen, in denen „Sinn und Unsinn innig geknetet beieinander liegen" (Kleist), zum Sinnersatz. Sie machen wieder neuen Sinn zugänglich, aber meist nur kurzfristig. Denn letztlich können Beratung und Lernen auch nur darauf aufmerksam machen, daß der Sinn der verschärften Moderne darin besteht, permanent nach dem Sinn zu suchen.

So zum Beispiel für die unser Leben so entlastenden neuen Technologien. Was wird uns unter permanentem Zeit- und Lerndruck stehenden Kunden nicht alles angeboten: Mobiltelefone, Faxgeräte, Internetanschluß, Computer aller Art. Wenn wir diese entlastende Technik angeschafft haben, merken wir nach kurzer Zeit, daß wir uns von dieser Form der Entlastung eigentlich gern wieder entlasten würden. Also „daten wir up", was aber zumindest eine minimale Orientierung im Dschungel der Angebote erforderlich macht. Am besten läßt man sich beraten – was ohne zusätzlichen Zeitaufwand nicht zu schaffen ist.

Hat man dann endlich Orientierung gefunden und eine Kaufentscheidung getroffen, steht die zeitintensive Anstrengung an, sich selbst „upzudaten" – zu deutsch: Man muß sich ans Lernen machen. Lernt man dann etwas, merkt man sehr schnell, daß man noch mehr lernen müßte, denn andere, mit denen man all das Neue lernt, wissen immer mehr, als man selbst gerade weiß. Ein Ende des Lernens ist nicht in Sicht, denn wenn man schließlich seinen Weiterbildungskurs hinter sich hat, wurde die Technik, die ja der Anlaß des Lernprozesses war, bereits wieder revolutioniert. Es sieht so aus, als belaste uns heute nichts so sehr wie die überall offerierte technisch aufgerüstete Entlastung. Der Mensch ist nicht nur die Krone der Schöpfung, sondern auch die der Erschöpfung.

Dies gilt nicht nur für die sich immer rascher verändernde Technik. Auch die ungeheure Zunahme an Wissen produziert ein exponentielles Wachstum von Nichtwissen, von Ohnmacht und Unsicherheit, dem wir durch Lernen beizukommen versuchen. Sisyphos läßt grüßen. Speziell dann, wenn man erkennt, daß die Notwendigkeit des „Entlernens" zunimmt. Denn die einmal gelernten, aber inzwischen veralteten Qualifikationen müssen ja auch entsorgt werden. Selbstverständlich durch Lernen – wie auch sonst? Das Lernergebnis hat also, wie bei verderblichen Lebensmitteln üblich, ein Verfallsdatum. Deshalb ist die Behauptung, wir befänden uns auf dem Weg in die Wissensgesellschaft nur die halbe Wahrheit. Wir sind auch auf dem Weg in eine Wissensverschleißgesellschaft. Unser Wissen nimmt nämlich nicht annähernd in dem Maß zu, wie unsere Unwissenheit steigt. Diesen Sachverhalt versuchen wir durch permanentes Lernen zu verschleiern, obgleich wir dabei doch immer wieder mit der Tatsache konfrontiert werden, daß wir durch Lernen

letztlich auch nicht klüger werden. Aus der Lerngeschichte kann man also lernen, daß der Mensch nicht allzuviel gelernt hat. Wenn man das gelernt hat, kann man weiter lernen. Und um dies zu tun: ein Blick auf das, was es unter den hochdynamischen Verhältnissen der Postmoderne zu lernen gilt.

Zukunftskompetenzen

Die wichtigste „Metakompetenz" ist es, immer wieder neu lernen zu können und Neues lernen zu wollen. Oder anders ausgedrückt: Die zentrale „Metakompetenz" ist die Freiheit, sich als lern- und beratungsbedürftig zu definieren sowie Lern- und Beratungsangebote annehmen zu können. Lern- und Beratungsbereitschaft und Lern- und Beratungsfähigkeit werden damit zu den zentralen postmodernen Universalzumutungen. Es zeichnen sich vier Kompetenzbereiche für die Bewältigung der zukünftigen Anforderungen ab: Pluralitätskompetenz, sozial-kommunikative Kompetenz, Übergangskompetenz und Balancekompetenz.

Pluralitätskompetenz meint die Fähigkeit, die produktiven Seiten von Unterschieden erkennen, ertragen und nutzen zu können. Diesbezüglich sind Fähigkeiten zu entwickeln, den Alltag und die Arbeitsprozesse aus unterschiedlichen Perspektiven wahrzunehmen und zu deuten. Dazu gehört der produktive Umgang mit nichtstandardisierten und nichtstandardisierbaren Situationen der Lebens- und der Arbeitsgestaltung. Dazu zählt dann auch die Entwicklung von Potentialen, Stabilität in instabilen Situationen und Verhältnissen herzustellen, um hierdurch mit hohen inneren und äußeren Unsicherheitsniveaus umgehen zu können. Die gelingende Verzahnung vielfältiger Anregungen und Perspektiven, die Gleichzeitigkeit von Distanz und Engagement, von Beobachten und Tun in produktiver Verschränkung, machen das aus, was mit „Pluralitätskompetenz" gemeint ist. Die Tendenzen zur Entgrenzung sozialer und gesellschaftlicher Strukturen (z.B. Arbeit und Freizeit, Anwesenheit und Abwesenheit, Öffentlichkeit und Privatheit) verlangen dies.

Sozial-kommunikative Kompetenz benennt Fähigkeiten zur Initiierung, zur Entwicklung, zur Begleitung, zur Steuerung und zum erfolgreichen Abschließen von sozialen Prozessen, so beispielsweise von Projekten, von Teamarbeiten und von Gemeinschaften auf Zeit und immer öfters auch von Liebesbeziehungen. Situative und soziale Verhandlungs-, Anpassungs- und Problemlösungsaktivitäten gehören in dieser Sicht zu den wichtigsten Steuerungs- und Gestaltungsfähigkeiten. Um sich in der zunehmenden Offenheit und Komplexität sozialer Dynamiken zurechtfinden und diese mitgestalten zu können, schließen die sozial-kommunikativen Kompetenzen einen hohen Anteil methodischer Fähigkeiten ein. Diese sollen dazu dienen, soziale Systeme flexibel zu machen und elastisch zu halten. Auch die Fähigkeit gehört hierzu, sich ein realistisches Bild von den je eigenen Möglichkeiten und Grenzen im Rahmen der Gestaltung und der Mitwirkung bei sozialen Abläufen zu machen. Der

Bildungsmarkt bietet inzwischen ein sehr breites Spektrum solcher „Zusatzqualifikationen" im Bereich Gestaltung, Beratung und Steuerung sozialer Prozesse an.

Übergangskompetenz bezeichnet die Fähigkeit, die immer häufigeren Übergänge in der Arbeitswelt und im Privatleben konstruktiv zu gestalten. Es geht darum, berufsbiographische, tätigkeitsbedingte, qualifikatorische, soziale und interkulturelle Übergänge so zu steuern, daß sinnvoll mit Vergangenem abgeschlossen werden kann, daß Unsicherheiten in der Übergangssituation identifiziert, benannt und bearbeitet werden können und daß auf dieser Grundlage neue Anfänge möglich werden. Die zu bewältigenden Übergänge sind im globalen Wettbewerb immer häufiger auch solche, die traditionelle Grenzen zwischen Systemen, Kulturen, Denktraditionen und Mentalitäten überschreiten und kombinieren. Übergänge sind Zwischenphasen, die gleichzeitig trennen und verbinden, in räumlicher und zeitlicher Hinsicht. Diese kommen in einer Mobilitäts- und Flexibilitätsgesellschaft sehr häufig vor, so daß deren produktive Gestaltung auch immer notwendiger wird, sowohl individuell als auch sozial und auch gesellschaftlich.

Balancekompetenz bezeichnet die Fähigkeit, Erwartungssicherheit unter Bedingungen von Unsicherheit von steter Veränderung und schwindender Transparenz herzustellen. Mit Hilfe dieser Kompetenz wird die Flüchtigkeit des Lebens, speziell die des Arbeitslebens, ertragbar. Nur so kann der rasche Wandel produktiv werden bzw. produktiv bleiben. Über die Balancekompetenz lassen sich beispielsweise die eigene Biographie und die eigenen Karriereerwartungen mit den Modernisierungstendenzen der Umwelt in Einklang bringen. Als Medien für solche selbstorganisierte Stabilität in Veränderungsprozessen bieten sich insbesondere Lernen und Beratung an. Sie ersetzen weitgehend den Beruf, der ehemals das zentrale stabilisierende Element in unserer Gesellschaft war. Der Beruf wird heute den aktuellen Anforderungen nach Entgrenzung, nach Auflösung von Gewohnheiten, also nach mehr Flexibilität, nicht mehr gerecht. Eine offene und eine auf steten Wandel, auf Entwicklung und Innovation hin orientierte Welt, macht die Fähigkeit, Balancen jeweils neu und situativ herzustellen, unverzichtbar. Mit sogenannten „Life-balance-Konzepten", die zur Zeit aus dem angelsächsischen Bereich auch nach Deutschland wandern, wird darauf reagiert.

Dies sind die wichtigsten Kompetenzen, die die Bevölkerung der Industrienationen heute bereits benötigt, und die in der auf uns zukommenden Gegenwart, die wir ja üblicherweise „Zukunft" nennen, noch unverzichtbarer werden.

Zum Abschluß soll noch einmal an die Analyse angeknüpft werden, die unter der Überschrift „Vom Beten zum Lernen" stand. Dabei sei die These gewagt, daß dieser längere Weg keiner aufsteigenden Linie eines zunehmenden Fortschritts gleicht, sondern eher einem Kreis, der ja dort wieder ankommt, von wo er seinen Ausgang nahm. Das entspräche auch der Gestalt unserer irdischen Welt, in der die Globalisierung notwendigerweise nichts anderes sein kann als ein großer Umweg zu sich selbst.

Vom Beten zum Lernen und zurück

Es mehren sich die Zeichen, daß wir Dauerlerner eine Rückfahrkarte gekauft haben, als wir uns auf die Reise vom Beten zum Lernen machten. War die Weltsicht in der Vormoderne in religiöse Vorstellungen eingebunden und durch kirchliche Rituale und Feste zeitlich strukturiert, so ist das Leben eines Großteils unserer Bevölkerung heute in der Postmoderne an einer Vorstellungswelt orientiert, die durch die unterschiedlichen Lernphasen und Lernmöglichkeiten bestimmt wird. Das Lernen und die Beratung übernehmen die ehemals von der kirchlichen Liturgie gestalteten Ritualisierungen des Alltagslebens und des Lebenslaufs. Sie haben die Nachfolge der Offenbarungsreligionen angetreten. Der spätmoderne Mensch nutzt das Lernen als Religionsersatz und die Wissenschaft als Substitut für die kirchliche Anbindung. Aber im Gegensatz zum vormodernen Beten vermag das Lernen nicht mehr zur Gewißheit zu führen, im Jenseits einen festen Platz zu finden und im Diesseits erst recht nicht. Das macht alle irgendwie heimat- und ratlos und erhöht daher den Andrang bei den Beratungs- und Lernangeboten. Sie geben den Teilnehmern zumindest die sichere Erkenntnis, daß es ohne Lernen mit ihnen in der Wirtschaft und in der Gesellschaft nicht weitergeht.

Auch wenn im Alltag die Prinzipien und die Werte des christlichen Weltbildes sowie die der christlichen Botschaft und die der theologischen Vernunft immer mehr an Einfluß verlieren, kann man bei genauerem Hinsehen jedoch nicht von einer Reduktion religiösen bzw. quasi religiösen Verhaltens sprechen.

Die Heiligen, die in dieser modernisierten Moderne angebetet werden, stehen nicht mehr im Kalender, und ihre Gebeine liegen auch nicht in prunkvoll ausgestatten Truhen in den Seitenkapellen der Kathedralen. Die Heiligen sind abstrakter geworden. Sie heißen heute Flexibilität, Mobilität und Globalisierung. Deren Anbetung geschieht durch Formen des Lernens und des Managens, und dies rund um die Uhr. So ist es nur konsequent, daß viele Führungskräfte und noch mehr jene, die es werden wollen, ihre schwergewichtigen Zeitplansysteme, in denen sie ihr hektisches Leben glauben auf die Reihe gebracht zu haben, wie Monstranzen vor sich hertragen. Hingegen wurde Gott – modernisierungsbedingt – in eine Seniorenresidenz (so heißen die Altersheime heute) abgeschoben. Er wird nicht mehr gebraucht, da die Menschen sich selbst zu engelsgleichen Wesen gemacht haben. Den Gesetzen der Schwerkraft unterliegen sie nicht mehr im Internet und im Cyberspace, und die Grenzen von Raum und Zeit überwinden sie so mühelos, wie sich das ihre christlich geprägtem Vorfahren nur bei den Engeln vorstellen konnten.

Die Technologie und dabei speziell das Telelearning werden heutzutage zu Vollstreckern der Theologie. Wir kennen keinen Ort mehr, nur noch Raum, wir kennen keine Jahreszeiten und keine Zeitzonen mehr, nur mehr Tempo: alles zu jeder Zeit, immer, überall und sofort. Scheinbar sind wir im Paradies gelandet. Nur – und das macht doch den gravierenden Unterschied zum wirklichen Paradies aus –: Alle

müssen lernen, die vielen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten auch zu erwerben und zu nutzen. Die Menschen sind dazu verurteilt, sich Paradieskompetenzen zu erarbeiten. Und zusätzlich sind sie gezwungen, diese täglich und demnächst wohl stündlich zu erneuern. Das Paradies macht also viel Arbeit, und so ganz zeitlos ist es anscheinend auch nicht! Vielleicht aber handelt es sich bei dem Weg von der Arbeit in die Dienstleistungsgesellschaft doch nur um eine paradiesische Hölle, oder etwas volkstümlicher formuliert: um einen Weg vom Regen in die Traufe.

Eine jüngst erschienene Empfehlung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung liefert diesbezüglich einige Indizien:

> Dort plädiert man für die „Erschließung von Warteräumen, Zugabteilen und Sonderzügen als Lernorte sowie den Ausbau von Lerngelegenheiten bei realen und virtuellen Studienreisen, zusätzlich noch den flexiblen Einsatz von Lernbussen und Technologiebussen, die Einrichtung von Bildungsparks, Wissenschaftsparks und das Anlegen von Bildungsrouten für Wochenendtouren".

Dies alles soll zu einer „bürgerlich-solidarischen Lernbewegung" führen. Das nun ist ein eindeutiger Beleg: „Lernen" heißt heute der beliebteste und der am meisten akzeptierte Glaube! Die Lerngelegenheiten ersetzen die Brückenheiligen und all die ehemals zur Kontemplation einladenden Kapellen am Wegesrand. Niemals zuvor hat man so intensiv an die Macht des Lernens geglaubt. Denn traditionelle Gesellschaften stabilisierten sich durch den Glauben an Mythen und an religiöse Erzählungen; moderne, speziell aber nachmoderne Gesellschaften berufen sich rituell auf den durchs Lernen zu befördernden Fortschritt. Dieser aber ist nicht nur an die Stelle der Mythen getreten, er ist selbst zu einem Mythos geworden. Der Glaube hat also, entgegen anderslautenden Analysen und Interpretationen, nicht abgenommen. Er wurde auch nicht durchs Lernen ersetzt. Vielmehr glauben immer mehr ans Lernen, und dieser Glaube soll mit fleißiger Unterstützung des Bundesbildungsministeriums zu einer Bürgerbewegung werden – kaum zu glauben! Das hat die Menschheit nun davon, daß sie sich von der sie umgebenden Natur – sowie von Gott und der Kirche – „emanzipiert" hat! So bringt das Lernen etwas von jener Transzendenz in das Leben zurück, von der viele doch meinten, sie könnten auf diese verzichten.

Aquiline Tarimo SJ

Afrika in der Schuldenfalle

Die Außenverschuldung afrikanischer Staaten hat viel zu deren Entwicklungsproblemen beigetragen. 1999 mußten die Staaten Afrikas südlich der Sahara im Durchschnitt ein Siebtel ihrer Exporteinnahmen bzw. rund fünf Prozent ihres Bruttoinlandsprodukts für den Schuldendienst aufwenden. 26 der 40 Staaten mit der weltweit höchsten Last von Auslandsschulden liegen in Subsahara-Afrika. Vom Kölner Gipfel der G-7-Staaten 1999 ging der Anstoß zu einem breit angelegten Schuldenerlaß in Höhe von 70 Milliarden Dollar aus, der unter anderem 32 afrikanische Staaten erreichen soll. Doch der Erlaß der afrikanischen Schulden allein genügt nicht. Er genügt deshalb nicht, weil die afrikanische Schuldenkrise mit einer ungerechten Ordnung sowohl nationaler als auch internationaler Strukturen verbunden ist. Wenn wir an einer dauerhaften Lösung interessiert sind, müssen wir die grundlegenden Ursachen kennen und gewillt sein, diejenigen Strukturen zu ändern, die diese Verhältnisse fortbestehen lassen.

Ursachen der afrikanischen Schuldenkrise

1. Die Regierungsmodelle und die Politik, die in den Kolonien betrieben wurde, waren nicht im Hinblick auf das afrikanische Interesse entworfen worden. Die undemokratischen Strukturen und eine Art und Weise zu regieren, die die afrikanischen Länder nach ihrer Unabhängigkeit von ihren Kolonialherren erbten, haben – historisch gesehen – einen großen Teil des Reichtums in Europa geschaffen. Den afrikanischen Führern standen nach der Unabhängigkeit viele traditionelle Optionen zur Verfügung, die ihnen hätten helfen können, effektive Regierungsmodelle zu entwerfen. Die meisten dieser Optionen wurden aber ignoriert, und die neuen Führer verschanzten sich hinter den undemokratischen Strukturen ihrer Kolonialherren. Sie vernachlässigten das afrikanische Volk und durchkreuzten die Verwirklichung seines Traumes von Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlstand. Basil Davidson bezeichnete dies als „institutionelle Krise“ [1].

All das betraf nicht nur die politischen, sondern auch die ökonomischen Institutionen. Die kolonialen ökonomischen Strukturen wurden nach der Unabhängigkeit nicht verändert. Die afrikanischen Länder exportierten weiterhin unverarbeitete Rohstoffe, um die Industrien in Europa zu versorgen. Nach Sina Odugbemi gehen rund 51 Prozent der afrikanischen Exporte nach Europa und nur rund 27 Prozent

in die Entwicklungsländer[2]. Der innerafrikanische Handel schlägt nur mit 7,5 Prozent zu Buche[3]. Diese Lage betrifft die Wirtschaft in den Ländern Afrikas deshalb so sehr, weil die meisten von ihnen für ihre Exporteinnahmen auf die Ausfuhr landwirtschaftlicher Produkte angewiesen sind. Hinzu kommt, daß die Preise für Agrarerzeugnisse stark schwanken und auf den Weltmärkten oft sehr niedrig sind.

Ein weiteres Problem ist das der inländischen Ersparnisse. Es besteht darin, daß ein typisches afrikanisches Land nicht genügend eigene Ersparnisse hat, um das notwendige Kapital für die lokale Entwicklung aufzubringen. Die meisten Länder konsolidieren den Staatshaushalt mit Geld, das sie von auswärts geliehen haben. Dieses Geld kommt von internationalen Gebern in Form von Krediten und Entwicklungshilfe. Um diese Schulden zu bezahlen, stützen sich die Länder auf die Exporteinnahmen. Wie bereits bemerkt, hat die Mehrheit der Länder jedoch nur Rohstoffe als Exportgüter – und diese führen nicht zu den notwendigen Einnahmen. Die aufgebrachten Gelder können weder die Importkosten für die Zwischenprodukte, die die Bauern benötigen, noch den Staatshaushalt im Ganzen abdecken. Einige Länder sind sogar überhaupt nicht mehr in der Lage, Rohstoffe für den Export zu produzieren. Der fehlende Strukturwandel verlagert die Schuld jedoch nicht vollständig nach außen. Korruption und Mißmanagement tragen zusätzlich ihren Teil zur sich verschlechternden Lage bei.

2. Das Wachstum der afrikanischen Schulden erreichte in den 70er Jahren beunruhigende Ausmaße. Zwischen 1970 und 1979 stieg die Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer um 400 Prozent[4]. Die internationale Kreditpolitik und lokales Mißmanagement sind zwei Faktoren für diesen rapiden Anstieg. Die 70er Jahre waren dadurch gekennzeichnet, daß überschüssige Dollars aus den drastischen Ölpreiserhöhungen in Banken sowohl in Europa als auch in den USA angelegt wurden. Diese „Petro-Dollars" wurden den armen Ländern als Kredit gegeben. Das Handelsungleichgewicht zwischen Europa und den USA führte ebenfalls zu einem Dollarüberschuß in Europa. Auch diese „Euro-Dollars" wurden zu Krediten verwendet[5]. Dieser Überschuß an Petro- und Euro-Dollars machte Kredite zu günstigen Bedingungen und mit flexiblen Zinsraten für arme Länder leicht zugänglich.

Eine ganze Reihe afrikanischer Länder nahmen damals in großem Umfang Kredite auf. So sehr man auch die armen Länder für diese unvernünftige Kreditaufnahme verantwortlich machen kann, darf man nicht aus dem Blick verlieren, daß Kreditnehmer ohne Kreditgeber nichts vermögen. Mit anderen Worten: Wenn die Kreditgeber die Gelder nicht so leicht verfügbar gemacht hätten, so hätten die Kreditnehmer die Kredite vorsichtiger und weniger häufig übernommen. So vertreten William Darity und andere die Ansicht, daß den armen Ländern die Kredite aufgedrängt wurden, um die Gewinnmargen der europäischen und der US-Banken zu steigern[6]. Um ihren Überschuß an Petro- und Euro-Dollars loszuwerden, drängten die Banken den armen Ländern Kredite mit Hilfe von drastisch aufgeweichten Bedingungen auf. Damit trugen auch die Banken zu der Finanzkrise bei, die wir heute

in Afrika vorfinden[7]. Ihr Gewinnstreben ermöglichte das schnelle Anwachsen der Kredite armer Länder. Die Lage verschlimmerte sich noch, als die Kredite die Exporteinkünfte überstiegen und dies von innerstaatlicher Mißwirtschaft großen Ausmaßes begleitet wurde. Auf die Ernüchterung nach der Unabhängigkeit folgten soziale Unruhen, die in vielen Fällen Gewaltherrscher und Militärführer hervorbrachten. Diese Führer waren es, die die Kredite aufnahmen. Viele der Kredite, die in dieser Zeit vergeben wurden, gingen in die falschen Hände und wurden oft mißbraucht. So wurden die Kredite auch dazu benutzt, Waffen zu kaufen, um die politische Opposition im eigenen Land zu unterdrücken.

3. Die Schuldenkrise der 80er Jahre stand auch im Zusammenhang mit den Maßnahmen des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank. Verzweifelt versuchte die Finanzwelt, die afrikanischen Länder wieder in das System zurückzuholen. Zweifellos spielten die internationalen Finanzinstitutionen eine wichtige Rolle in dieser Krise. Die Streichung der Schulden stand dabei nicht zur Debatte. Solch ein Schritt hätte die Dividenden der Banken in Nordamerika und Europa vermindern und langfristig zu einem völligen Zusammenbruch der weltweiten Finanzmärkte führen können. In dieser Situation veranlaßte der Internationale Währungsfond das sogenannte „strukturelle Anpassungsprogramm", das die Entwicklung in Afrika in dieser Zeit bestimmte. Sein primäres Ziel war nicht, wie man hätte meinen können, die ökonomischen Probleme der armen Länder zu erleichtern. Es suchte die globalen Finanzmärkte zu stabilisieren, ohne die Ökonomien der reichen Länder zu beeinträchtigen. Trotz aller Argumente, die heute besonders vom Internationalen Währungsfond für die positiven Wirkungen des strukturellen Anpassungsprogramms angeführt werden, kann man behaupten, daß es nicht die armen Länder bzw. die Menschen dort im Zentrum seiner Aufmerksamkeit hatte. Wahr ist vielmehr, daß die Finanzinstitutionen den armen Ländern eine untragbare Bürde auferlegt haben. Dies bedeutete mehr Schulden und mehr Leiden für die armen Länder. Außerdem waren weniger humanitäre Bedürfnisse als vielmehr Fragen der Sicherheit und die Eindämmung des Kommunismus Grund für die Kredite, die Afrika in diesem Zeitraum gegeben wurden.

4. Wenn wir die Auswirkungen des strukturellen Anpassungsprogramms auf die Ökonomien der afrikanischen Länder umfassend verstehen wollen, so müssen wir auch dessen langfristige Folgen untersuchen. Die ernste Krise der afrikanischen Länder in den 80er Jahren wurde durch steigende Importkosten und abnehmende Exporteinnahmen ausgelöst. Dieser Trend führte zur Politik der strukturellen Anpassungsprogramme in der Hoffnung, diese Krise abzuschwächen. Das strukturelle Anpassungsprogramm ist eine Finanzstrategie, die „auf ein Anwachsen des Kapitalflusses durch externe Finanzhilfe baut"[8]. Was brachte das strukturelle Anpassungsprogramm? Es brachte dem einfachen Volk unsägliche Härten mit der Erklärung, daß solche Härten für eine bessere Zukunft notwendig seien. Zu den auferlegten Bedingungen gehörten die Umstrukturierung öffentlicher Unterneh-

men, die Aufhebung der Preisbindungen für Einzelhandel und Produktion, die Liberalisierung des Handels und des Wechselkurssystems und die Erweiterung der Steuerbemessungsgrundlage[9].

Die Folgen des strukturellen Anpassungsprogramms für die Armen

Diese Bedingungen betrafen die einfachen Menschen mehr als die reichen ausländischen Investoren[10]. Für die afrikanische Bevölkerung ergab sich daraus eine Preissteigerung der Grundgüter wie Nahrung und Medizin. Mit anderen Worten: Die Last dieser Maßnahmen wurde den kreditnehmenden Ländern aufgebürdet. Die Geberländer und ihre Institutionen hingegen lehnten es ab, eine entsprechend erforderliche Anpassung der internationalen Finanzabkommen ihrerseits auf sich zu nehmen. Sie sicherten ihre Gewinne und diktierten weiterhin die Bedingungen. Dabei ist offensichtlich, daß die Strategie des strukturellen Anpassungsprogramms unrealistisch war, denn die Wirtschaftskraft der armen Länder hat nicht zugenommen, wohl aber ihre Abhängigkeit von ausländischer Hilfe[11]. Eine wiederholte Abwertung der Landeswährungen verschlimmerte die Lage weiter. Den Regierungen blieb keine andere Wahl als die Leute zu zwingen, „ihren Gürtel enger zu schnallen". Vordergründig betrachtet ist die Politik des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank zwar lobenswert, angesichts der fortwährenden Abwertung der Landeswährungen und des Leidens der großen Mehrheit der Bevölkerung sind die Folgen dieser Politik jedoch tragisch.

Das strukturelle Anpassungsprogramm förderte die Liberalisierung des Handels und begünstigte das Wachstum der transnationalen Unternehmen. Diese Unternehmen profitierten von den niedrigen Löhnen und den schwachen staatlichen Regulierungen. Man kann zwar behaupten, daß die transnationalen Unternehmen Arbeitsplätze schaffen und Kapital in das Land bringen, in dem sie sich niederlassen. Theoretisch mag das so sein, aber alles in allem wirkt es sich eher negativ für die armen Länder aus[12]. Aufgrund der Armut und des Kapitalbedarfs wird wenig getan, um die Aktivitäten der transnationalen Unternehmen zu kontrollieren. Arbeits- und Umweltbestimmungen werden oft vernachlässigt. Die Gewinne der transnationalen Unternehmen werden kaum im Land selbst reinvestiert, sondern meist in das Herkunftsland zurückgeleitet. Für die heimische Industrie sind die Auswirkungen der transnationalen Unternehmen ebenfalls katastrophal. Lokale Unternehmen können nicht mit ihnen konkurrieren. Sie haben weder die finanziellen Mittel noch den Zugang zu den internationalen Märkten. Viele der lokalen Industrien steuern auf den Bankrott und den totalen Zusammenbruch zu.

Der Internationale Währungsfond und die transnationalen Unternehmen entziehen den armen Ländern häufig die dringend benötigten Finanzmittel. 1986 zum Beispiel zahlten „die afrikanischen Länder südlich der Sahara 895 Millionen Dollar

mehr an den Internationalen Währungsfond zurück als sie von ihm ausgezahlt bekamen“ [13]. Bis 1993 stieg die Schuldenlast der Länder südlich der Sahara um 354 Prozent, während in der Ersten Welt der Reichtums wuchs [14]. Dieser Reichtum konzentriert sich zunehmend in den Händen einiger weniger. Der Bericht der Weltbank und des Internationalen Währungsfond von 1992 stellt fest, daß „20 Prozent der Reichsten in der Weltbevölkerung 83 Prozent des Gesamteinkommens kontrollieren, während 20 Prozent der Ärmsten mit 1,4 Prozent überleben müssen“ [15].

Diese Realität spiegelt sich auf lokaler Ebene. Mehr und mehr transnationale Unternehmen ziehen Vorteil aus der Situation und fahren hohe Profite ein, während die Mehrheit der Menschen in Armut dahinvegetiert [16]. Angesichts dieser Zustände stellt sich die Frage nach der Gerechtigkeit: Werden die afrikanische Länder einer neuen Art ökonomischer Sklaverei unterworfen? Haben die afrikanischen Regierungen die Kraft, eigene Projekte zum Wohl des Volkes ohne größere Einmischung von außen voranzubringen? Was wir bisher dargelegt haben bestätigt, daß die Schuldenkrise zweifellos – kurz- und auch langfristig – die Zukunft der afrikanischen Wirtschaft beeinträchtigen wird.

5. Auf der Suche nach einer Lösung ist es notwendig, die starken Auswirkungen des wachsenden Weltmarktes, die politische Marginalisierung Afrikas und die Aussichten für seine wirtschaftliche Zukunft zu berücksichtigen. Das Überleben und die Zukunft der Wirtschaft Afrikas hängen stark von den globalen politischen und ökonomischen Strategien ab. Das Tempo und der Umfang der derzeitigen Entwicklungen führen zur Marginalisierung Afrikas. Diese wirtschaftliche Marginalisierung steht in Verbindung mit „der ökonomischen Entwicklung Afrikas, die im Vergleich zu anderen Regionen der Welt rückläufig ist, und mit der schwindenden Bedeutung und Relevanz Afrikas für die globale Wirtschaft, besonders für die Industrienationen“ [17]. Man kann auch das Problem der Marginalisierung im wesentlichen als eine Neuauflage dessen, was Walter Rodney das „Problem der Unterentwicklung“ [18] nennt, betrachten. Heute herrscht in Afrika Stagnation, es ist unattraktiv für ausländische Investoren und Geldgeber und ohne Interesse für andere Weltregionen. So fällt Afrika im Welthandel unter den Tisch und bleibt in ökonomischen Überlegungen unberücksichtigt. Eine solche sich vertiefende Krise der Unterentwicklung bezeichnet man als Marginalisierung. Folglich bezieht sich die Rede von der Marginalisierung Afrikas explizit auf die Strategien des Weltmarktes, auf die Finanzinstitutionen und auf die privaten Geldgeber, die sich nicht hinreichend für Afrika interessieren.

Ebenso wenig wirkt sich die wachsende Bedeutung des Weltmarktes zum Wohl Afrikas aus. Afrika ist nicht fähig, sich in das Welthandelssystem zu integrieren. Das Welthandelssystem wird den afrikanischen Markt nur für ausländische Produkte öffnen, was die Situation verschlimmert. Stattdessen ist es vielmehr notwendig, Afrikas Bemühungen um eine Reform seiner ökonomischen Infrastruktur zu unterstützen, indem man sinnvolle strukturelle Anpassungssprogramme auf den Weg

bringt. Solche Programme müssen die Fortentwicklung und den Ausbau vorhandener Strukturen mit einschließen und einer Rechtsstaatlichkeit Geltung verschaffen, in deren Rahmen sich die Achtung der Menschenrechte, Demokratie, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit etablieren können.

Zweifellos „verändern starke Kräfte wie der technologische Wandel, der Abbau der Handelsschranken und die Liberalisierung des Geldmarktes die Gestalt der Weltwirtschaft“ [19]. Darüber hinaus handeln Finanzinstitutionen wie der Internationale Währungsfond und die Weltbank zunehmend so, als ob die Weltwirtschaft aus „einem einzigen Markt mit regionalen Sektoren besteht, und nicht aus nationalen Wirtschaften, die durch den Handel verbunden sind. ... Vielleicht ist das Bedenklichste, daß sich im Zug des globalen Wachstums die Ungleichheiten verschlimmern und die Armen der Welt noch ärmer zurückgelassen werden. Die Tatsachen geben Anlaß zur Sorge. Gewaltige private Investitionsströme fließen zur Zeit in die Entwicklungsländer. Nur sechs Prozent davon gehen nach Afrika.“ [20] Wie wird Afrika überleben, wenn es weiterhin von einem derart versiegenden Zustrom an Hilfsleistung abhängt? Bis jetzt gibt es keinen Plan, der Afrika in den Prozeß der Globalisierung des Marktes integriert. Justin Ukpong argumentiert, daß „die Globalisierung der Weltwirtschaft, durch die die ursprünglich schwachen landwirtschaftlichen, nichttechnologisierten Ökonomien der Drittweltländer in den hochtechnologisierten Ökonomien Europas und Amerikas aufgehen, als eine Form ökonomischer Unterdrückung gesehen werden muß“ [21].

Es ist eine Tatsache, daß der Weltmarkt nur die reichen Länder begünstigt. Damit möchte ich sagen, daß in dem Moment, in dem das System des Weltmarktes Gestalt annimmt, Afrika vergessen zu sein scheint, und zwar deshalb, weil Afrika die Voraussetzungen fehlen, in diesen Wettbewerb einzusteigen. Außerdem gibt es keine Garantie für faire Spielregeln, weil es keine klaren Richtlinien gibt, die die Beteiligung der armen Länder fördern. Die Schaffung eines Weltmarktes wird deshalb die afrikanische Wirtschaft kurz- und langfristig marginalisieren. Um diese Schlußfolgerung zu rechtfertigen, muß man den Strategiewechsel der Weltwirtschaft sorgfältig analysieren.

Derzeit läßt sich kaum etwas wahrnehmen, das Afrika im internationalen Zusammenhang Bedeutung geben könnte. Diese dramatische Entwicklung ergab sich mit dem Ende des Kalten Krieges und dem Entstehens des Weltmarktes. Auch der rasante technologische Fortschritt der letzten Jahre muß als ein bedeutender Faktor für die Marginalisierung Afrikas angesehen werden. Durch die Technologie konnten die Industrieländer die ursprünglichen Rohstoffe durch synthetische Materialien ersetzen. Dies bedeutet, daß die hochindustrialisierten Länder Nordamerikas und Westeuropas nicht mehr wie zuvor von den Erstproduzenten der Rohmaterialien abhängig sind. Zudem führten die absichtliche Manipulation des Weltmarktes und der Weltpolitik Afrika sozio-ökonomisch und politisch an einen Abgrund. Unglücklicherweise läßt die Macht des Monetarismus die Menschen glauben, daß je-

der das Richtige tun und die Wirtschaft automatisch die angestrebten Resultate erbringen wird, sobald die Finanzinstitutionen die richtigen Anreize setzen und eine entsprechende Geldpolitik betreiben[22]. Aber es reicht nicht, ein paar Variablen dieser Politik zu verändern. Es bedarf einer Transformation der gesamten Infrastruktur und der Schaffung eines entwicklungsfördernden Umfeldes[23].

Zu erinnern ist auch daran, daß die zwischen den 60er und den 90er Jahren gewährten Kredite mit keinen Veränderungsstrategien verbunden waren. Der Bericht der Weltbank von 1988 spricht genau dies an, wenn er die Notwendigkeit betont, die vorgefundenen wirtschaftlichen Strukturen Afrikas zu verändern, indem man ein entwicklungsförderndes Umfeld schafft[24]. Dies erfordert eine wirksame Regierungsführung und politische Erneuerung. Bessere Regierungsführung umfaßt Politikgestaltung, zuverläßige Verwaltung, Stärkung der Rechtsstaatlichkeit, Aufrechterhaltung einer unabhängigen Jurisdiktion, Ehrlichkeit und Transparenz. Die afrikanischen Länder haben es versäumt, politische und wirtschaftliche Systeme hervorzubringen, die diese Bedingungen garantieren können. Anders gesagt: Es fehlen grundlegende Strukturen, die einen Prozeß wirtschaftlichen Wachstums fördern können. In der derzeitigen politischen Situation Afrikas wird ein echter Wandel lange Zeit brauchen, weil die politischen Führer mehr daran interessiert sind, ihre politische Macht zu erhalten als daran, eine stabile wirtschaftliche Infrastruktur aufzubauen. So mißbrauchen zum Beispiel die meisten afrikanischen Führer öffentliche Gelder, um sich politische Gefolgsleute oder Luxusgüter zu kaufen. Die Möglichkeit, politische Kräfte mit der Logik des Wirtschaftens zu verbinden, wird deshalb vom Zusammenhang und der Zusammenarbeit der verschiedenen Institutionen abhängen. Stellt man die enormen Hindernisse in Rechnung, mit denen die afrikanischen Länder heute konfrontiert sind, so muß ein positiver Wandel umfassend sein und die Strukturen von unten her fördern.

Der Schuldenerlaß und die Rolle der katholischen Kirche

Seit 1995 setzen sich die katholische Kirche sowie katholische Organisationen insbesondere in den Ländern Westeuropas vehement für einen Erlaß der afrikanischen Schulden ein[25]. Diese Lobbyarbeit wurde in verschiedenen internationalen Foren geleistet. Wahrscheinlich hat es in der Geschichte der katholischen Kirche im Blick auf Afrika kein anderes Anliegen gegeben, bei dem man sich so einig war, wie in der Suche nach Lösungsansätzen für dieses Problem. Gewisse Erfolge sind nun – da der Prozeß des Schuldenerlasses für viele Länder begonnen hat – zu sehen. Dies ist in der Tat ein Verdienst der katholischen Kirche Westeuropas.

Wenn die Kirche jedoch beabsichtigt, ein Bewußtsein zu fördern, durch das die globale Ungerechtigkeit und Armut in Afrika vollständig beseitigt werden könnte, müssen schleunigst weitere Schritte eingeleitet werden. Dazu bedarf es praktischer

Vorschläge, die zu strukturellen Veränderungen der Wirtschaft sowohl auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene führen, um Afrika eine volle Teilnahme am Weltmarkt zu ermöglichen, um mehr Gleichheit zu gewährleisten und die Selbstbestimmung zu fördern.

Letztendlich kommt es jedoch stark auf den Willen der einzelnen an, die Strukturen zu verändern, in denen diese Krise verwurzelt ist und die die Politik dieser Institutionen bestimmen. Die afrikanische Krise muß als Ausgangspunkt gesehen werden für eine Neubestimmung der Rolle des Staates, der Zivilgesellschaft, der Wirtschaft und der Weltwirtschaftsordnung, innerhalb derer alle agieren müssen. Es wäre ein schlimmer Fehler, wenn die Afrikaner auf ihrer Suche nach einem entwicklungsfördernden Umfeld zu viel Nachdruck auf die Frage des Schuldenerlasses legen würden. Der Schuldenerlaß allein wird die faktischen Verhältnisse nicht ändern. Nur strukturelle Veränderungen werden ein neues Umfeld schaffen, in dem Teilhabe, Selbstvertrauen und Schaffung von Wohlstand ermutigt werden. Selbst wenn alle afrikanischen Schulden erlassen werden, ändert sich meiner Überzeugung nach nichts, solange folgende Mißstände fortdauern: schlechte Planung, ineffiziente Führung, Korruption, Veruntreuung öffentlicher Gelder, mangelnde zivilgesellschaftliche Strukturen und Teilhabe, Machtkämpfe, zu starke Abhängigkeit, Abwanderung von Intellektuellen und die Bevormundung der Armen.

Was sollte getan werden?

Die Ursachen für die afrikanische Schuldenkrise sind vielfältig, und sie variieren von einem Land zum anderen. Deshalb sollten auch die Lösungen variieren und von der jeweiligen Situation der einzelnen Länder abhängen. Auf der Suche nach weiterführenden Schritten müssen wir uns fragen: Was sollte getan werden, um die Situation zu ändern? Weil es um die Gestaltung unserer gemeinsamen Zukunft geht, will ich in diese Debatte einige Vorschläge einbringen, von denen ich denke, daß sie sowohl Gerechtigkeit auf dem Weltmarkt ermöglichen als auch die Verwaltungsprobleme auf Seiten der afrikanischen Regierungen überwinden können. Diese Anregungen sind in den zehn folgenden Punkten zusammengefaßt:

1. Eine wirkliche Analyse der afrikanischen Schuldenkrise muß innerhalb eines breiten Rahmens interner und externen Ursachen ansetzen. Interne Ursachen, die hauptverantwortlich für die afrikanischen Wirtschaftskrise sind, betreffen vor allem die gesellschaftliche Organisation. Schlechte gesellschaftliche Organisation zeigt sich in mangelnder oder fehlender zivilgesellschaftlicher Beteiligung, in Unsicherheit, institutionalisierter Korruption und ethnischen Konflikten, die durch die Instrumentalisierung der ethnischen Identität für politische Ziele entstehen. Die internen Ursachen werden noch verschlimmert durch eine Mentalität der Abhängigkeit und des Paternalismus, die durch das internationale Handels- und Finanzsystem und

politische Machenschaften der reichen Länder zusätzlich verstärkt wird. Bei der Untersuchung dieser Krise muß das ideologische Vorurteil überwunden werden, das Problem allein auf den Aspekt der Überbevölkerung zu reduzieren.

2. Wir müssen zur Kenntnis zu nehmen, daß die Schuldenkrise ein Teil der weltweiten Ungerechtigkeit ist, die uns alle betrifft, solange Menschen durch sie das zum Überleben Notwendige vorenthalten wird. Dies setzt die Einsicht voraus, daß eine Last gemeinsam getragen werden muß. Das spricht jedoch nicht für einen völligen Schuldenerlaß, sondern fordert unsere Aufmerksamkeit dort heraus, wo das Leben einer Gemeinschaft oder eines Staates gefährdet ist. Die Zahlungen sollten dann ausgesetzt werden, wenn durch die Schulden die Grundbedürfnisse der Armen – Nahrung, Unterkunft und Kleidung – gefährdet sind. Dabei stellt sich die Frage: Wer sollte etwas an der Verschuldungssituation ändern, wenn mehrere Länder und Institutionen einen Teil der Kredite beigesteuert haben?

3. Kredite sollten zu Konditionen vergeben werden, die zumindest die wichtigsten Bürgerrechte respektieren. Solche Konditionen sind die Rechenschaftspflicht der Regierungen, die Rechtsstaatlichkeit in dem betreffenden Land und die Beteiligung der Bürger an Entscheidungsprozessen. Entwicklungsprojekte haben Vorrang. Die afrikanischen Länder sollten Wirtschaftswachstum dadurch fördern, daß sie die Bürger stärker in lokale Entwicklungsprojekte einbinden. Die eigenen Fähigkeiten der Menschen müssen Ausgangspunkt für erfolgreiche wirtschaftliche Projekte sein. Diese Vorgehensweise zielt darauf, fehlgeleitete Leistungsfähigkeit in produktive Aktivität umzuwandeln, so daß die Menschen für ihre eigenen Bedürfnisse sorgen können. Dieser Weg umfaßt die Sorge um das Gemeinwohl auf nationaler und internationaler Ebene. Das ist ein inklusiver Ansatz in dem Sinn, daß man die Menschen lehrt, ihre eigenen Interessen zu sehen und sie mit dem Wohl der anderen zu verbinden. Damit ist gesichert, daß die vorrangigen Interessen der Mehrheit nicht vernachlässigt werden. Vorrang sollte solchen Projekten eingeräumt werden, die die Entwicklung fördern und an den Menschen orientiert sind, und nicht Krediten, die dazu dienen, Waffen, Luxusgüter und politische Gefolgsleute zu kaufen.

4. Es bedarf einer gründlichen Politik wirtschaftlicher Reformen. Die gegenwärtige Lage der afrikanischen Wirtschaft braucht ein tiefgreifendes Umdenken. Sie verlangt eine umfassende Analyse der vergangenen und gegenwärtigen Wirtschaftsbeziehungen zwischen Afrika und den westlichen Ländern, so daß eine neue Beziehung, die sich auf gegenseitige Verantwortung stützt, miteinander gestaltet werden kann. Eine solche Analyse wird auf ein gemeinsames Projekt abzielen, während die Geber-Nehmer-Beziehung den Gebern durch asymetrische Wechselseitigkeit in der Handelspolitik und durch ungleiche Verteilung der Verantwortlichkeiten nützt und eher zur Abhängigkeit als zur Entwicklung führt.

Im Fall Afrikas werden nur die Schuldenanhäufung und die Rückzahlungsbedingungen öffentlich gemacht, nicht aber die Ziele, die beteiligten Personen und Institutionen sowie die Bedingungen, unter denen Entwicklungshilfe und Kredite gege-

ben werden. Das Wissen um diese Bedingungen ist jedoch wichtig, weil beispielsweise ausländische Hilfe nie völlig uneigennützig gegeben wird. Mitunter werden Entwicklungshilfe und Kredite in der Art diplomatischer Gesten dafür gegeben, um langfristige ökonomische Interessen aufrechtzuerhalten. Es stimmt, daß Entwicklungshilfe und Kredite für die bedürftigen Länder wichtige Ergänzungen der eigenen Wiederaufbaubemühungen darstellen. Doch gerade diese Länder müssen ständig darin unterstützt werden, ihren Grad der Abhängigkeit zu vermindern. Außerdem sind Geber und Finanzinstitutionen dazu angehalten, diese Art der nachbessernden Hilfe, die wie Chloroform wirkt, zu ändern. Ausländische Hilfe sollte die Bemühungen um eine Sanierung der ökonomischen Infrastruktur unterstützen. Dergestalt kann ausländische Hilfe kleinen Projekten voranhelfen und im privaten Sektor Unternehmen fördern, die Arbeit und Einkommen schaffen. Es ist wichtig die vorhandenen ökonomischen Strukturen an der Basis auszubauen, weil sie bei der Durchführung der vorgeschlagenen Programme eine sichtbarere und grundlegendere Rolle spielen.

5. Die Mentalität überzogener Abhängigkeit von ausländischer Hilfe sollte abgebaut werden. Die totale Abhängigkeit Afrikas von ausländischer Hilfe hat den Kontinent noch weiter zurückfallen lassen. Es ist eine Tatsache, daß ausländische Hilfe eine Kultur der permanenten Abhängigkeit geschaffen hat. Diese Situation wird von Wirtschaftswissenschaftlern mitunter als „Abhängigkeitssyndrom" bezeichnet. Wirtschaftliche Hilfe dieser Art hat sich als Auslaufmodell erwiesen, das die Realität der Armut in Afrika nicht ändern kann. Nötig ist der politische Wille, die menschlichen Grundbedürfnisse als ein weltweites Problem zu betrachten, das gemeinsam gelöst werden muß durch die Einführung partnerschaftlicher Strukturen, in deren Rahmen technische Hilfe bereitgestellt wird.

6. Zur Sicherung der Zukunft sollten die afrikanischen Länder in ihre eigenen Menschen investieren, nämlich in deren Bildung. Seit der Unabhängigkeit „war das Hauptziel der Schulbildung stets die Hervorbringung von Arbeitern im Lohnsektor"[26]. Seit den 80er Jahren wird diese beschäftigungsorientierte Bildung immer unwichtiger, weil es keine Arbeitsplätze mehr gibt. Diese Situation verlangt deshalb einen Wandel im Bildungs- und Schulwesen. Dieser Wandel macht die Bildung von Menschen nötig, die sich für neue Einsichten motivieren, die Ehrlichkeit, Engagement, Kreativität und Selbstvertrauen fördern. Ich möchte darüber hinaus hervorheben, daß die ökonomische Entwicklung Afrikas auch von der gesellschaftlichen Stellung der Frauen abhängt. Die afrikanischen Frauen sind die Säulen des sozioökonomischen Lebens in Afrika. Eine Verbesserung ihrer Stellung durch Bildung wird sich positiv auf das Wirtschaftsleben der afrikanischen Länder auswirken. Eine wirksame Bildung wird die Frauen in der Überwindung ihres Minderwertigkeitsgefühls und ihrer Passivität bestärken.

7. Die afrikanischen Facharbeiter und Intellektuellen sind moralisch verpflichtet, mit ihren Fähigkeiten zum Wohl ihres Landes beizutragen, anstatt – auf der Suche

nach wirtschaftlichen und beruflichen Vorteilen – ins Ausland zu gehen. Seit den 80er Jahren gibt es den sogenannten „Brain-drain", die Abwanderung von Intellektuellen und Wissenschaftlern aus den afrikanischen Ländern. Schuld daran sind niedrige Löhne, Korruption und Mißmanagement, Vetternwirtschaft, fehlende Gesetze und Betrügereien der Regierenden. Weder in der Politik noch in der Wirtschaft wird es einen bedeutenden Wandel geben, solange der Exodus der Intellektuellen andauert.

8. Es ist notwendig, die Zusammenschlüsse auf der mittleren Ebene zu verstärken. Seit etwa vier Jahrzehnten unterdrücken das Einparteiensystem und die Militärregime die Rolle von Gewerkschaften, Genossenschaften und Berufsverbänden. Die noch existierenden Vereinigungen haben nicht die Möglichkeit, ihre Autonomie durchzusetzen oder den repressiven Regierungen entgegenzutreten. Die meisten Regierungen behandeln die Leiter dieser Organisationen immer noch so, als ob sie in ihren Diensten stünden, und eine Kontrolle der Führungspersonen durch Regierungsorgane hält diese Stellung aufrecht. Bedingt durch dieses System finden die meisten Regierungen einen Weg, die Organisationen zu begünstigen, die sich konform verhalten, und diejenigen zu behindern, die ihre Autonomie aufrecht zu erhalten versuchen.

Zusammenschlüsse der mittleren Ebene sind wichtig, weil ihre Rolle in der Gestaltung der Wirtschaftspolitik darin besteht, Alternativen vorzuschlagen und Leute von der Basis aus zu mobilisieren. Die Stärkung solcher Strukturen wäre – was Afrika betrifft – ein Schritt hin zur Veränderung der ökonomischen Infrastruktur. Dieser Prozeß wird die Wirtschaft voranbringen, weil er die Menschen in die Mitverantwortung stellt und den krisenorientierten Ansatz, der die ökonomischen Konzepte in Afrika bestimmt, überschreitet, abgesehen davon, daß er die totalitären Strukturen überwinden wird. Diese Vereinigungen können helfen, den Gedanken des Gemeinwohls, der Menschenrechte, der Teilhabe und der Kreativität voranzubringen. Dies geschieht dadurch, daß ein Sinn für gegenseitige Verbindlichkeiten und Erwartungen unter Gruppen mit verschiedenen Interessen maßgebend ist. Diese Organisationen fördern den Sinn für das Gemeinwohl dadurch, daß sie Mechanismen schaffen, welche die Beziehung zwischen Staat und Zivilgesellschaft bestimmen und die die Trennung zwischen beiden garantieren. Die Strukturen der mittleren Ebene können Bürokratisierung und Monopole sozio-ökonomischer und politischer Macht überwinden, die in den Händen einer sich selbst bereichernden Oberschicht konzentriert sind. Gegen das Diktat des von dieser elitären Gruppe bestimmten politischen Bereichs über den gesamten sozio-ökonomischen Bereich treten zivilgesellschaftliche Organisationen als Hüter der öffentlichen Meinung auf und fördern Teilhabe und neue Ideen. Sie tun das, indem sie den Armen helfen, ihre Grundrechte zu verteidigen. Die Opfer der ökonomischen Ungerechtigkeit werden in Zusammenarbeit mit Fachjuristen und Menschenrechtsaktivisten in der Lage sein, selbst zu entscheiden, wie ihr Lebensstandard zu verbessern ist. Eine derartige

Bewußtseinsbildung wird erfolgreich sein, weil die Durchsetzung der Rechte vom Gerechtigkeitsempfinden der Menschen herrührt und sich in Strategien verwirklicht, die von den Menschen selbst initiiert sind und in Gang gehalten werden.

Der Ruf nach der Stärkung von Zusammenschlüssen der mittleren Ebene erinnert daran, daß im afrikanischen Kontext verbale Verlautbarungen allein unzureichend sind und keine bedeutenden Auswirkungen haben. Der Grund dafür ist, daß es keine effektiven Strukturen gibt, die solche Erklärungen in sozial wirksame Handlungen umsetzen könnten. Verbale Verlautbarungen müssen handlungsorientiert sein. Es muß klar sein, daß die Rede von sozio-ökonomischer Gerechtigkeit und Menschenrechten in Afrika wirkungslos bleibt, wenn die Zusammenschlüsse der mittleren Ebene nicht gestärkt werden. Mit anderen Worten: Sozio-ökonomischer und politischer Fortschritt wird sich nicht in einem Vakuum entwickeln. Ein Mehrparteiensystem als solches garantiert noch keine Demokratie oder wirtschaftlichen Wohlstand und sollte die Menschen nicht davon ablenken, weiterhin nach konkreten Wegen zu suchen, die Wirtschaft zu reformieren.

9. Die katholische Kirche kann eine bedeutende Rolle dabei spielen, die gegenwärtige Situation zu verändern. Das ist möglich, wenn sie effektiver mit anderen Kirchen zusammenarbeitet, um den Prozeß der politischen Willensbildung zu beeinflussen, das öffentliche Bewußtsein zu bilden und Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit zu fördern. „Es ist deshalb für die Kirche in Afrika und für die Weltkirche keine offene Frage mehr, daß sie die Armen und die Situation der Armut in den Mittelpunkt ihrer Sendung stellen muß." [27]

10. Viele Entwicklungstheorien sind von außen übernommen worden und wurden den Menschen aufgedrängt, und trotzdem blieb ihr Lebensstandard unverändert. Daraus folgt die Notwendigkeit, gründlich unsere Kulturen zu analysieren und einen Rahmenplan für die Entwicklung zu erstellen, der auf dem afrikanischem Kulturverständnis und dem afrikanischem Kontext aufbaut. Dieser Weg erfordert eine kritische Beurteilung jedes einzelnen und jeder Gruppe, um die Möglichkeiten richtig einzuschätzen, auf denen aufgebaut werden kann. Diese Veränderungen brauchen Verbände. Verbände bieten den Menschen ein Forum, einen kreativen Dialog zu führen und herauszufinden, welche Probleme sie betreffen. Sie anerkennen die Kultur, die Interessen und Entwicklungsmöglichkeiten der Menschen. Die Wahrnehmung der menschlichen Entwicklungsmöglichkeit bestärkt das Selbstvertrauen und den Mut, nach praktischen Lösungen ihrer eigenen Probleme zu suchen. Dieser Prozeß führt dazu, daß die Menschen in den Gemeinden vor Ort verantwortlich handeln im Wissen, daß ihr Handeln ihr eigenes Leben betrifft. Menschenwürdige Entwicklung geht vom Individuum aus und entfaltet sich von der Familie bis zur Gemeinschaft.

Entscheidend in dieser Auseinandersetzung ist die spezifische Ausrichtung der Antwort, die auf die afrikanische Schuldenkrise gegeben wird. Letztlich findet die afrikanische Schuldenkrise ihre Antwort in den afrikanischen Menschen, die die Zukunft des afrikanischen Kontinents sind.

ANMERKUNGEN

[1] B. Davidson, The black man's burden: Africa and the curse of the nation-state (New York 1992) 12.
[2] S. Odugbemi, Brave new world, in: West Africa (17.–23.4.1995) 582.
[3] Ebd. 585.
[4] K. Hallberg, International debt, 1985: Origins and issues for the future, in: World debt crisis: International lending on trial, hg. v. M. P. Claudon (Cambridge/Massachusetts 1986) 3.
[5] J. M. Griesgraber, Continuing dialogue on debt (Washington 1991) 5.
[6] W. Darity, Did commercial banks push loans on the LDGs?, in: World debt crisis (A. 4) 199–225.
[7] Ebd. 200.
[8] V. Missiaen, Economic/sociological models of development, in: AFER 37/5 (1995) 192–305, 296.
[9] G. Arnold, An african way? in: New African (September 1994) 17–26, 26.
[10] P. Henriot, Effects of Structural Adjustment Programms on african families, in: African Christian Studies 11/2 (1995) 1–16.
[11] So zeigt z. B. Thermon Djaksan's Untersuchung der Schuldenkrise der Länder südlich der Sahara von 1993, 1994 und 1995, daß die Steigerung der ausländischen Entwicklungshilfe und der Kredite die Rate des wirtschaftlichen Abschwungs nicht verlangsamt hat: T. Djaksan, Development aid committee's annual report, in: West Africa (18.–24.3.1996) 430–435.
[12] In vielen Ländern wurden die transnationalen Unternehmen im Glauben akzeptiert, daß das ökonomische Prinzip des „trickle-down" die Lage ändern wird. Doch unglücklicherweise läuft die Bewegung umgekehrt. Für weitere Informationen vgl. M. P. Hornsby-Smith, Justice and peace: Theory and practice, in: The Month, 1/1996, 3–6.
[13] L. Magesa, Christian discipleship in Africa in the twenty-first century, in: AFER 36/5 (1994) 283–99, 294.
[14] Sub-Sahara Africa: Route to success lies in sound economic policies, in: IMF Survey (2/1995) 63.
[15] World Bank and International Monetary Fund: Guilty as charged, in: Envío 13 (12/1994) 161.
[16] Eine Analyse findet man in Paul Valley's „Bad Samaritans". Er hebt hervor, daß die der Dritten Welt gewährten Kredite keine wirkliche Entwicklungshilfe, sondern ein Geschäft sind, das hohe Profite einbringt, indem es die armen Länder noch ärmer macht. Er entwickelt dieselbe These und belegt sie mit konkreten Beispielen in dem Artikel: How to make the poor poorer, in: The Tablet, 24.2.1996, 248–250.
[17] C. Ake, Democracy and Development in Africa (Washington 1996) 104.
[18] W. Rodney, How Europe underdeveloped Africa (Washington 1982) 33–200.
[19] C. Wookey, Perils of a global economy, in: The Tablet, 18.5.1996, 640.
[20] Ebd. 641.
[21] J. S. Ukpong, Option for the poor: A modern challenge for the church in Africa, in: AFER 36/6 (1994) 350–366, 362.
[22] W. Tordoff, Government and politics in Africa (Indiana 1984) 272.
[23] T. M. Callaghy, The state and the development of capitalism in Africa, in: Precarious balance: State and society in Africa, hg. v. D. Rothschild u. N. Chazan (Colorado 1988) 67–99.
[24] World Bank, Adjustement lending: An evaluation of ten years of experience (Washington 1988) 3.
[25] Vgl. z. B. Jesuits for Debt Relief and Development (JDRAD) 26, Upper Sherrad Street, Dublin 1, Ireland, Fax: 353 18364 377; cfj@s-j.ie; http://www.jesuit.ie/jdrad.
[26] A. Ahmed u. R. Cohen, Education and rights in Nigeria, in: Human rights and Governance in Africa, hg. v. R. Cohen u. a. (Florida 1993) 200.
[27] Ukpong (A. 21) 364.

Stephan Ernst

Habermas und die Biomedizin

Perspektiven für die theologische Ethik?

„Wider die Verdinglichung des Menschen" – unter diesem Titel hat Andreas Kuhlmann im September 2001 in der Wochenzeitung „Die Zeit" das neue Buch von Jürgen Habermas „Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?"[1] vorgestellt[2]. Mit dem Titel seiner Rezension versucht Kuhlmann das Grundanliegen dieses Buchs, mit dem Habermas bravourös in die derzeitige Biomedizindebatte eingegriffen habe, auf den Punkt zu bringen. Die derzeit heftig diskutierten – und auch nach der Entscheidung des Bundestages vom 30. Januar 2002 zum Stammzellimport weiterhin, ja sogar verstärkt diskussionsbedürftigen – Themen der verbrauchenden Embryonenforschung und der Präimplantationsdiagnostik werden als Schrittmacher einer Entwicklung gesehen, die am Ende in eine Selbstverdinglichung und Selbstinstrumentalisierung des Menschen führt.

Gegen jede Verdinglichung des Menschen

Für Theologen klingt diese Option wider die Verdinglichung des Menschen keineswegs fremd: Sie scheint vielmehr präzise das zusammenzufassen, was auch die genuine Stoßrichtung kirchlicher Moralverkündigung und theologischer Ethik ausmacht, nämlich die Personwürde jedes einzelnen Menschen gegen alle Reduzierung und Vergegenständlichung, gegen alle Verobjektivierung und Instrumentalisierung durch andere zu wahren. Dieses Anliegen äußert sich nicht nur in den zahlreichen klassischen Stellungnahmen der Kirche zu sozialen Fragen. Es liegt letztlich auch der Sexualmoral – spätestens seit dem Zweiten Vatikanum – zugrunde[3]. Und es bestimmt die Äußerungen der Kirchen und der theologischen Ethik zu den Fragen der Gentechnik und der Biomedizin[4]. In aller Deutlichkeit haben die deutschen Bischöfe dieses Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung zusammenfassend in einem Hirtenschreiben von 1996 zum Ausdruck gebracht:

„Die Herausforderung, vor die wir Christen uns in unserer Gesellschaft gestellt sehen, ... betrifft das menschliche Leben in allen seinen Phasen. Was wir dabei heute am meisten brauchen, ist der Mut zu einem neuen Denken, das den trügerischen Schein falscher verlockender Glücksverheißungen durchschaut und das damit ernst macht, daß wahres Glück nicht anders als durch Umkehr, Hingabe und Liebe zu gewinnen ist. Das erfordert von uns allen einen neuen Lebensstil, der auf dem Vorrang des Lebens vor dem Besitz, der Person vor den Dingen und des Seins vor dem Haben gründet."[5]

In diesem Eintreten für die Person und gegen alle Verdinglichung des Menschen läßt sich geradezu das Spezifische christlicher Ethik sehen. Zentral für die biblische Ethik sind weniger inhaltliche Einzelnormen als vielmehr die Aufforderung und Ermahnung zu jener unbedingten Zuwendung zum Mitmenschen, die in der Unbedingtheit der Zuwendung Gottes selbst, wie sie unüberbietbar in Jesus Christus erfahrbar geworden ist, ihre Motivation und ihre Ermöglichung gefunden hat. Diese unbedingte Zuwendung zum Mitmenschen, die im Anderen das einmalige Ebenbild Gottes entdeckt und achtet, artikuliert sich dann, ausgehend von den trinitätstheologischen und christologischen Überlegungen der Alten Kirche und in Auseinandersetzung mit der antiken philosophischen Anthropologie, in einer spezifischen Transformation des Personbegriffs. Der einzelne Mensch wird nun nicht mehr nur als einzelnes Exemplar der allgemeinen Wesensnatur des Menschen verstanden, sondern als einmaliger, einzigartiger und unvertretbarer Träger der menschlichen Wesensnatur, von der er aber wesentlich unterschieden ist.

Davon ausgehend ist dann freilich auch die Achtung der Würde des einzelnen nicht mehr abhängig vom jeweiligen Grad, in dem die Menschennatur im konkreten Exemplar verwirklicht ist, sondern gilt dem jeweiligen Träger, der Person, unabhängig vom Stand der jeweiligen Verwirklichung der Wesensnatur, unbedingt. Theologisch wird dies im Mittelalter in der Weise gedacht, daß die Person des Menschen unmittelbar von Gott geschaffen ist; in der Reformation so, daß sich die Person ganz und gar allein aus der rechtfertigenden Zuwendung Gottes gewinnt.

Neuzeitlich-säkular gewendet taucht dieser theologisch inspirierte Gedanke der unbedingt zu achtenden Personwürde des Menschen dann vor allem bei Kant wieder auf: Aufgrund seiner prinzipiellen Fähigkeit zum guten Willen, der allein unbedingten Wert hat, kommt dem Menschen eine Würde und nicht – wie allen anderen Dingen – nur ein Preis zu, so daß er, wie es Kant in der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs formuliert, niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln sei.

Dieser zentrale Gedanke Kants hat in der Gegenwart seine Fortsetzung in jenen Ansätzen philosophischer Ethik gefunden, welche die unbedingte Gültigkeit grundlegender ethischer Normen, wie etwa die Forderung der unbedingt zu achtenden Personwürde, entweder transzendentalpragmatisch – wie vor allem Karl-Otto Apel[6] – oder diskursethisch – wie Jürgen Habermas – rekonstruieren möchten. So gilt etwa für Habermas die reziprok-egalitäre Anerkennung des Anderen als gleichberechtigten Diskurspartner als unhintergehbar immer schon vorausgesetzte Norm, wenn man sich überhaupt auf einen Diskurs einläßt[7]. Dem entspricht das emanzipatorische Bemühen, ausgehend vom Konzept einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die faktischen gesellschaftliche Verhältnisse so umzugestalten, daß sie Autonomie und Identitätsfindung des einzelnen möglich werden lassen.

Das Interesse der Theologie an Habermas' Äußerungen zur Biomedizin und zur Gefahr der damit gegebenen Verdinglichung und Selbstinstrumentalisierung des

Menschen ist also nicht zufällig oder äußerlich. Gerade in den Grundfragen der Fundamentalethik besteht dieses Interesse schon seit längerem. Der universalpragmatische Ansatz in der Begründung ethischer Normen, wie ihn Habermas in seiner Diskursethik entwickelt hat, wird von seiten der theologischen Ethik vielfach zustimmend rezipiert[8]. Er wird aufgegriffen als ein Weg, auch nach der Überwindung einer metaphysischen Naturrechtskonzeption in der Ethik nicht in einen bloßen Relativismus und Subjektivismus zu verfallen, sondern in einer rein rationalen und autonomen Begründung an der universalen Gültigkeit ethischer Grundprinzipien festhalten zu können[9].

Damit stellt sich die Frage, inwieweit die Ausführungen zur Biomedizin von Habermas für die Argumentation theologischer Ethik in der Debatte um verbrauchende Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik sowie um die Beibehaltung oder Änderung des Embryonenschutzgesetzes fruchtbar sein können. Zugleich stellt sich die Frage, ob sich die von Habermas vertretene Position nicht auch – inspiriert von der christlichen Sicht des Menschen – auf dem Boden seiner eigenen Argumentation noch ein Stück weitertreiben läßt.

Habermas' Argumentationsansatz

Habermas beginnt seine Überlegungen, in denen es ihm letztlich um eine ablehnende Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik und zum Embryonenverbrauch bei der Stammzellforschung geht, mit dem Hinweis, daß sich die moralische Beurteilung dieser Projekte nicht mit einer isolierten Sicht der jeweils gerade anstehenden Fragen begnügen dürfe. Sie müsse die Entwicklung im Ganzen ins Auge fassen, in die das jeweils anstehende Projekt hineingehört und die es befördert. Perspektivenlosigkeit sei für politische Selbstverständigungsprozesse einer Gesellschaft die größte Gefahr (vgl. 37). In der rein momenthaften Sicht nämlich lasse sich schrittweise, jeweils unter Verweis auf die bereits erreichte letzte Entscheidung und legitimiert durch sie, eine Entwicklung vorantreiben, die als ganze auf ein Ziel hinführt, das ethisch nicht mehr akzeptiert und auch durch nachträgliche Reflexion nicht mehr eingeholt werden könne.

Habermas mißtraut also denen, die Dammbruchargumente von vornherein vom Tisch wischen, damit aber die innere „systemische Dynamik von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft" (36) verkennen oder verharmlosen, die „die langatmigen normativen Klärungsprozesse in der Öffentlichkeit zu überrollen droht" (37)[10]. Diese methodischen Vorüberlegungen enthalten bereits einen grundlegenden Hinweis darauf, wie Habermas seine ablehnende Haltung gegenüber Präimplantationsdiagnostik und Forschung an embryonalen Stammzellen weltanschaulich neutral und damit auch in nachmetaphysischer Zeit und in pluralistischer Gesellschaft dennoch konsensfähig begründen will, nämlich im Blick auf zukünftige Risiken.

In einem *ersten Schritt* gewinnt Habermas seinen eigenen Argumentationsansatz, indem er zwei andere mögliche Begründungsstrategien als nicht konsensfähig zurückweist. Zunächst wendet er sich gegen eine „Moralisierung der menschlichen Natur" im Sinn ihrer „Resakralisierung". Solange Eingriffe auch in die innere Natur des Menschen die Autonomie des einzelnen und seine Erwartungen eines längeren und gesünderen Lebens erfüllen, sei es eine Illusion, die Forschung stoppen zu wollen und „sich gegen die dominierenden Freiheitstendenzen der gesellschaftlichen Moderne zu stemmen" (48). „Moralisierung der menschlichen Natur" könne lediglich als Argument gelten, wenn man sie „im Sinne der Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses begreift, von dem es abhängt, ob wir uns auch weiterhin als ungeteilte Autoren unserer Lebensgeschichte verstehen werden und uns gegenseitig als autonom handelnde Personen anerkennen können" (49). Nur dann also, wenn die Eingriffe in die Natur des Menschen die Einschränkung seiner Autonomie und die Zerstörung der reziproken, gleichberechtigten Anerkennung aller Mitglieder der Gesellschaft zur Folge haben, also die Voraussetzungen unseres moralischen Urteilens und Handelns überhaupt in Frage stellen, lassen sich diese Eingriffe moralisch nicht mehr rechtfertigen. Hier gehe es nicht mehr um eine die Moderne ablehnende Wiederverzauberung der Natur, sondern um „das Reflexivwerden einer Moderne, die sich über ihre eigenen Grenzen aufklärt" (51).

Doch nicht nur den Versuch der Resakralisierung der Natur weist Habermas zurück, sondern auch die Vorstellung, daß dem Embryo bereits von Anfang an „Menschenwürde" zukomme. Die Beurteilung des moralischen Status des Embryo, egal ob von seiten des objektivierenden Empirismus (als bloßer Zellhaufen) oder von seiten der Religion (schon als Person), bleibe immer von weltanschaulichen Vorentscheidungen abhängig, so daß sich in einer pluralistischen Gesellschaft darüber kein rationaler Konsens erreichen lasse (vgl. 61). Deshalb möchte Habermas mit den Begriffen der „Menschenwürde" und „Menschenrechte" erst jene Unantastbarkeit des Menschen bezeichnet wissen, „die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben" (62). Entsprechend lasse sich von „Person" im vollen Sinn des Wortes auch erst ab der Geburt sprechen, mit der ein Mensch in den öffentlichen Interaktionszusammenhang einbezogen werde (vgl. 64). Dies bedeutet für Habermas jedoch keineswegs, daß damit der Embryo verfügbar wäre. Diejenigen, die die Unverfügbarkeit des Embryo an seinem moralischen Status als Person festmachen wollen, übersehen, daß er auch aus anderen moralischen Gründen, die noch anzugeben wären, durchaus unserer Verfügung entzogen sein kann, ohne daß er damit im Sinn uneingeschränkt und absolut geltender Grundrechte, wie sie im Art. 1 des Grundgesetzes zum Ausdruck kommen, „unantastbar" wäre (vgl. 59). Allerdings möchte Habermas hier lieber – auch um eine kontraintuitive Überdehnung der Rede zu vermeiden – von der „Würde des menschlichen Lebens" als von „Menschenwürde" sprechen (vgl. 67f.).

Nach diesen Abgrenzungen ergibt sich für Habermas als Argumentationsstrategie folgender Weg: Zunächst weist er die zukünftige, aber durchaus realistische Gefahr einer liberalen Eugenik auf, die gerade durch den technischen Eingriff in die naturalen Vorgegebenheiten des Menschen seine Autonomie und seine reziprok-egalitären Verhältnisse zu allen anderen irreversibel verletzen und einschränken würde. Anschließend fordert er von diesem möglichen zukünftigen Ziel der Entwicklung her auch jetzt schon die Unverfügbarkeit des Embryos für die Projekte der Präimplantationsdiagnostik und der Stammzellforschung ein.

Verletzung reziprok-egalitärer Beziehungen

In einem *zweiten Schritt* der Argumentation faßt Habermas die Gefahr einer liberalen Eugenik ins Auge, in der es nicht nur um die Vermeidung von Krankheiten, sondern um einen verbessernden Eingriff in das Erbgut eines Menschen geht. Er sieht das ethische Problem solcher eugenischen Eingriffe zum einen mit Hans Jonas darin, daß sie eine Person auf einen bestimmten Lebensplan festlegen und damit die Freiheit der Wahl des eigenen Lebens, ihre Autonomie also, einschränken und verletzen (vgl. 84–86 u. 108f.). Zum andern aber bestehen die ethischen Bedenken darin, daß durch den eugenischen Eingriff eine einseitige dominierende, nicht-reziproke Beziehung zwischen Personen geschaffen wird, die – im Unterschied zur Einseitigkeit im Erziehungsprozeß – vom Heranwachsenden auch nicht aufgearbeitet werden kann, von der er sich also nicht retroaktiv zu befreien vermag (vgl. 107f.). Die Erwartung und Zielsetzung der manipulierenden Personen legt den genetisch manipulierten Menschen vielmehr irreversibel fest (vgl. 112). Es handelt sich um einen unumkehrbaren Paternalismus, der nicht nur das Dasein, sondern auch das Sosein des Menschen betrifft (vgl. 110f.). Habermas betont dabei unter Berufung vor allem auf Hannah Arendt (vgl. 101–105), daß die Realisierung der eigenen Freiheit und der eigenen Identität des Menschen wesentlich auch an seine naturalen Vorgaben und an seine „Naturwüchsigkeit" gebunden ist (vgl. 77) und von der Unverfügbarkeit des vorausgegangenen Naturschicksals abhängt.

Zugleich betont er an die Theorie des kommunikativen Handelns erinnernd, daß mit einem solchen eugenischen Eingriff die *klinische Einstellung* einer kommunikativen Sicht des anderen (*in der Teilnehmerperspektive*), in der man sich an der tatsächlichen oder auch vorwegzunehmenden wahrscheinlichen freien Zustimmung, also am kontrafaktisch unterstellten virtuellen Einvernehmen des Gegenübers orientiert (vgl. 78f.)[11], als grundlegende und leitende Einstellung verlassen ist. Stattdessen dominiert dann jene objektivierende Sicht des Menschen (*Beobachterperspektive*), die sich in den modernen Erfahrungswissenschaften mit einem *technisch herstellenden Handeln* verbindet (vgl. 81f., 85, 88, 90, 92, 94). An diesem Punkt aber läßt sich dann im Blick auf die Gattung des Menschen von einer die

Autonomie und Freiheit einzelner irreversibel verletzenden Selbstinstrumentalisierung bzw. Selbstverdinglichung des Menschen sprechen, die nicht nur der Selbstzweckformel Kants widerspricht, sondern letztlich auch den Grundlagen des Liberalismus, nämlich der Sicherung der größtmöglichen Freiheit und Gleichheit aller (vgl. 87). Insofern handelt es sich auch nicht mehr nur – in Habermas' Terminologie – um eine Frage der „Ethik", also der je individuellen Gestaltung des guten Lebens, sondern um eine Frage der „Moral", die die Grundlagen der Gerechtigkeit in der Gesellschaft betreffen (vgl. 71–74).

Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik

Ausgehend von diesem in weltanschaulich neutraler Weise erreichten Punkt der ethischen Argumentation kehrt Habermas nun in einem *dritten Schritt* zur Frage der Präimplantationsdiagnostik und Stammzellforschung zurück. Die ethischen Bedenken gegenüber diesen Projekten begründen sich weder von einer sakral verstandenen Natur noch von einem Urteil über den moralischen Status und einer metaphysisch verstandenen Menschenwürde des Embryos her. Sie haben ihren Grund vielmehr darin, daß diese Projekte als Wegbereiter und Schrittmacher einer liberalen Eugenik und damit einer Selbstinstrumentalisierung und Selbstverdinglichung der menschlichen Gattung erscheinen.

Die Bedenken gegen die Präimplantationsdiagnostik begründen sich daher, daß hier ein aufgrund einer klinischen Einstellung antizipiertes Einverständnis des Embryos nicht unterstellt werden kann, die Selektion damit aber eine Instrumentalisierung bedeutet, in der wir für andere eine Entscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben vornehmen. Aber selbst dann, wenn man eine klinische Einstellung der Eltern und Ärzte unterstellt, in der sie Leid vermeiden wollen, läßt sich auf die diskriminierenden Nebenfolgen und den Gewöhnungseffekt verweisen (vgl. 118f.). Die Bedenken gegen die verbrauchende Embryonenforschung lassen sich nun gar nicht mehr mit dem Hinweis auf die Instrumentalisierung eines Menschen begründen. Denn hier zielt die Erzeugung des Embryos ja gar nicht auf eine Geburt, so daß auch keine klinische Einstellung und keine Antizipation des Einverständnisses mehr gefordert werden kann. Als einziger Grund, warum man dennoch auch an die Laborforschung den Maßstab einer virtuellen Arzt-Patienten-Beziehung anlegen sollte, bleibt deshalb nur der Hinweis darauf, daß ansonsten eine Desensibilisierung des Blicks auf die menschliche Natur stattfindet, die den Weg zur liberalen Eugenik ebnen kann (vgl. 122). Beide Projekte lassen sich also aufgrund des Gewöhnungseffekts bzw. der Desensibilisierung des Blicks als Schrittmacher der Selbstinstrumentalisierung des Menschen verstehen, die ein reziprok-egalitäres Verhältnis und eine Autonomie der Menschen als wesentlicher Grundlage der Moral untergräbt.

Perspektiven für eine theologische Ethik in nachmetaphysischer Zeit

Für eine theologische Ethik, der es in nachmetaphysischer Zeit und pluralistischer Gesellschaft um die Rationalität und Kommunikabilität ihrer Position geht, liegt zunächst die unverzichtbare und wegweisende Bedeutung der Habermasschen Argumentation darin, daß hier ausdrücklich, unter Ausschluß aller weltanschaulichen Grundannahmen und Voraussetzungen, die Begründung ausschließlich auf dem für die Moderne zentralen Gedanken der Autonomie und Freiheit sowie der reziprok-egalitären Verhältnisse aller Menschen aufgebaut wird. Aufgreifen läßt sich der Argumentationsansatz, daß das hinter der biomedizinischen Forschung wirksame Streben nach mehr Freiheit und Autonomie etwa durch Präimplantationsdiagnostik und verbrauchende Embryonenforschung langfristig kontraproduktiv zu werden scheint, daß also diese Projekte der Biomedizin das Ziel eines Mehr an Autonomie und Freiheit aufgrund der naturalen unbeliebigen Basis menschlicher Freiheit eher zu verletzen und zu untergraben beginnen, als daß sie es fördern.

Damit lassen sich die Bedenken theologischer Ethik im Sinn einer Selbstreflexion der Moderne und nicht im Sinn einer Ablehnung der Moderne begründen. Es lassen sich Grenzen der Moderne aufweisen, die gerade um der Freiheit und Autonomie des Menschen willen beachtet werden müssen – Grenzen, die das Fundament der Verwirklichung von Freiheit überhaupt betreffen und daher auch nicht in den Bereich des individuell zu regelnden guten Lebens, sondern in den politisch zu sichernden Bereich einer gerechten Gesellschaftsordnung gehören und hier auch in einer liberalen Gesellschaft auf Konsens hoffen können.

Dabei kann die theologische Ethik durchaus auch der Zurückweisung einer Resakralisierung der Natur durch Habermas zustimmen. Gerade die christliche Lehre vom Geschaffensein der Welt hat genuin eine radikale Profanierung des Geschaffenen und eine radikale Entzauberung der Natur zur Folge. Fundamentaltheologisch ist davon auszugehen, daß „Geschaffensein der Welt" bedeutet, daß alles, was es gibt, im Sinn einer einseitigen realen Relation im „restlosen Bezogensein auf" besteht und ohne diesen Bezug nichts ist, während umgekehrt das Geschaffene selbst nicht wiederum Bezugspunkt einer realen Relation Gottes sein kann[12]. Dann aber läßt sich am Geschaffenen, an der Natur und ihren Gesetzen also, auch nicht ein besonderer Wille Gottes ablesen. Vielmehr ist alles so, wie es geschieht, im Ganzen auf den Willen Gottes zurückzuführen und ohne ihn nicht. Es lassen sich daher auch keine von Gott festgelegten Grenzen menschlichen Eingreifens in die Natur an dieser selbst erkennen. Im Blick auf die Frage, was im ethischen Sinn konkret dem Willen Gottes entspricht, sind wir vielmehr – gerade auch theologisch begründet – ausschließlich auf Vernunft und Erfahrung verwiesen. Grenzen der Natur spielen allein insofern eine Rolle, als verantwortliches Handeln sich dadurch auszeichnet, daß es die Eigengesetzlichkeiten der Natur, etwa ökologische Zusammenhänge und Regelkreise, aber auch die Bedeutung der naturalen Gegebenheiten des Menschen für

seinen Freiheitsvollzug berücksichtigt und in die Überlegung und Begründung praktischer Urteile wesentlich mit einbezieht.

Wie aber sieht es mit der Zurückweisung des Anspruchs aus, bereits beim Embryo von Personsein und Menschenwürde sprechen zu können? Widerspricht Habermas hier nicht ganz klar kirchlicher und theologisch-ethischer Auffassung, die ja am Personstatus und damit auch an der unbedingten Schutzwürdigkeit des frühen Embryos von der Kernverschmelzung an festhalten möchte? Auf der anderen Seite geht es ihm nicht darum, diese unbedingte Schutzwürdigkeit des Embryos, die ja auch das deutsche Embryonenschutzgesetz festgeschrieben hat, zu bestreiten. Im Gegenteil: Auch wenn Habermas einräumt, daß man den Menschenwürdebegriff dem Menschen erst ab dem Zeitpunkt der Geburt zuschreiben könne, gerade um ihn gegen eine kontraintuitive Überdehnung und damit auch gegen den Verlust seines kritischen Potentials zu schützen (vgl. 68), bedeutet dies für ihn nicht, daß damit der Embryo menschlicher Verfügung und Beliebigkeit ausgeliefert wäre. Etwas kann durchaus als „unverfügbar" gelten, auch wenn es nicht den Status einer Rechtsperson einnimmt (vgl. 59) und in diesem Sinn „Unantastbarkeit" besitzt, „die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann" (62). Worum es ihm geht, ist lediglich dies, daß die Begründung der Unverfügbarkeit des Embryos gegenüber dem biomedizinischen Zugriff nicht direkt durch den Verweis auf eine *Eigenschaft* des Embryos selbst erfolgen kann (vgl. 62), sondern anders, nämlich indirekt von den möglichen Folgen biomedizinischer Eingriffe her begründet werden müsse. Gerade weil eine restriktive Verwendung des Menschenwürdebegriffs die Schutzwürdigkeit des Embryos einer Güterabwägung ausliefert, wird für Habermas die Suche nach einer überzeugenden, weltanschaulich neutralen Begründung seiner Unverfügbarkeit so dringend notwendig (vgl. 70).

Dem Argument, daß die Unverfügbarkeit des Embryos und seine unbedingte Schutzwürdigkeit nicht durch den Verweis auf eine reale Eigenschaft des Embryos selbst zwingend begründet werden kann, läßt sich nun von seiten theologischer Ethik durchaus zustimmen. Auch für theologische Ethik ist die Frage des moralischen Status des Embryos letztlich nicht auf der Ebene logischer Argumentation im Sinn eines zwingenden Beweises – etwa mit Hilfe des Arguments von Potentialität, Individualität und Kontinuität – eindeutig und konsensfähig zu lösen. Die gesellschaftliche Diskussion hat sich auf dieser Ebene vielmehr festgefahren. Auch wenn aus theologischer Sicht vom Personstatus des Embryos gesprochen wird, so ist es doch klar, daß es um eine *präskriptive Zuschreibung* und nicht um die *empirische Feststellung* oder den *Nachweis* einer (etwa substanzhaften) Gegebenheit am Embryo geht. Es ist klar, daß sich das Urteil darüber, welcher moralische Status dem Embryo zukommt, nicht aus dem biologischen Befund als solchem ableiten oder zwingend beweisen läßt, sondern in vorausliegenden Verstehensleistungen und Deutungen der Wirklichkeit begründet ist. Ob man einen menschlichen Achtzeller

lediglich als Achtzeller und als sonst gar nichts versteht oder ob man in ihm bereits einen Menschen im Werden sieht – Habermas neigt dieser Sichtweise durchaus zu (vgl. 66f.) –, ob man den Embryo in einen Entwicklungsgang im Ganzen eingebettet sieht oder ob man immer nur momenthaft einzelne seiner Stadien wahrnimmt und beurteilt, ist eine Frage der Deutung und des zugrundeliegenden Wirklichkeitsverständnisses. Habermas hat ohne Frage recht, daß die normative Substanz der Schutzwürdigkeit vorpersonalen menschlichen Lebens weder in der objektivierenden Sprache des Empirismus (etwa: Achtzeller und sonst nichts) noch in der Sprache der Religion (etwa: Seelensubstanz) einen für alle Bürger rational akzeptablen Ausdruck finden kann. Allerdings ist die Frage, ob sein Vorschlag, die Unverfügbarkeit auch des frühen Embryos sowie die Ablehnung von Präimplantationsdiagnostik und verbrauchender Embryonenforschung auf dem argumentativen Umweg über die drohenden Gefahren einer liberalen Eugenik konsensfähig zu begründen, wirklich überzeugend ist oder ob es nicht noch andere Möglichkeiten der Begründung gibt.

Die Schwäche in Habermas' Argumentation

Andreas Kuhlmann schreibt im Blick auf den letzten Argumentationsschritt bei Habermas, der auf diese konkreten Probleme zurückführt, hier verlören die Ausführungen – und das wisse Habermas auch selbst – ganz erheblich an Prägnanz:

> „Daß aber die Art und Weise, wie mit Vier- oder Achtzellern im Labor verfahren wird, verantwortlich dafür sein soll, ob erwachsene Menschen überhaupt noch Verantwortung, Schuld und Dankbarkeit empfinden können, ist sicher nicht völlig unplausibel, aber als Argument eigentümlich verschwommen. Unser Selbstverständnis als Gattung – hier hat Hubert Markl allemal Recht – ist wohl doch modellier- und auch belastbarer, als es der Abscheu vor dem Embryonenverbrauch wahrhaben möchte."[13]

In der Tat kommt Habermas nur zu einer indirekten, nicht prinzipiellen Begründung der Unverfügbarkeit des Embryos, damit aber auch zu keiner entschiedenen und keineswegs zwingenden Ablehnung von Präimplantationsdiagnostik und verbrauchender Embryonenforschung. Diese werden nicht in sich selbst als ethisch unzulässig aufgewiesen, sondern gelten als problematisch nur insofern, als sie den Blick desensibilisieren und damit zu Schrittmachern für ein Handeln werden können, das selbst als unverantwortlich und ethisch nicht zulässig begründet werden kann, nämlich der liberalen Eugenik.

Lassen sich aber mit einem solchen, lediglich auf der Möglichkeit bestimmter problematischer Auswirkungen aufbauenden Argument wirklich verbrauchende Embryonenforschung und damit die möglichen Heilerfolge in einer Gesellschaft unterbinden und der frühe Embryo schützen, wie es Habermas' Absicht ist? Läßt sich wirklich ein Konsens dafür erwarten? Solange Präimplantationsdiagnostik und verbrauchende Embryonenforschung nur als mögliche Schrittmacher zu einem

ethisch verbotenen Handeln gelten, läßt sich immer noch einwenden, man könne vorher eine Grenze ziehen und den Schritt zur liberalen Eugenik durch gesetzliche Verbote verhindern. Man kann immer noch argumentieren, es ginge nur um einen vorübergehenden Embryonenverbrauch bis man genügend Wissen gesammelt habe, um dann auch mit adulten Stammzellen auskommen zu können.

Und man kann immer noch argumentieren, die Präimplantationsdiagnostik könne gesetzlich allein auf die Feststellung eklatanter, schwerer Krankheiten und Schädigungen eingegrenzt und somit ein Gewöhnungseffekt vermieden werden. Dieter Birnbacher hat diese Skepsis gegenüber Dammbruchargumenten im Blick auf die Embryonenforschung, wie sie auch Habermas gebraucht, folgendermaßen formuliert:

„Sind Dammbruchargumente im Zusammenhang mit der Embryonenforschung überhaupt relevant? Ich wage das zu bezweifeln. Vielfach wird die Befürchtung geäußert, eine Funktionalisierung von *menschlichem Leben*, in wie immer begrenztem Ausmaß und zu wie immer löblichen Zwecken, sei ein weiterer Schritt hin auf eine umfassende Funktionalisierung des *Menschen*, wie sie von niemandem gewollt wird. Ich teile die Befürchtung von einer weitergehenden Funktionalisierung von Menschen, wie sie heute bereits in vielen Lebensbereichen unserer Gesellschaft anzutreffen ist. Ich glaube aber nicht, daß diese Tendenz gerade durch die Embryonenforschung verstärkt wird. Ebenso wenig wie man sagen kann, daß eine in bestimmten Grenzen etablierte und gebilligte Praxis der Abtreibung die Bereitschaft zur Tötung geborener Menschen erhöht, kann man annehmen, daß eine begrenzte und kontrollierte Praxis der Embryonenforschung die Bereitschaft zu kriminellen Menschenversuchen erhöht. Gegenüber der übermächtigen Tendenz zur Funktionalisierung des Menschen, die in unserer Gesellschaft vom Wirtschaftssystem und ganz allgemein von der Dominanz ökonomischer, effizienzorientierter Denkweisen ausgehen, fallen die möglichen Auswirkungen einer begrenzten Praxis der Embryonenforschung einfach nicht ins Gewicht.“ [14]

Weiterhin aber läßt sich – wie es bereits bei Kuhlmann anklang – fragen, ob das Argument, welches die Identitätsfindung eines Menschen an seine unmanipulierte Natur binden möchte, wirklich so zwingend ist. Es lassen sich ja zunächst durchaus Fälle denken, in denen der Wunsch, ein Kind zu klonen, allein aus dem sonst unerfüllbaren Wunsch nach einem eigenen Kind entspringt und sonst keine anderen Erwartungen an das betreffende Genom geknüpft sind. Aber selbst derjenige, der aufgrund einer genetischen Manipulation oder Selektion eine bestimmte Eigenschaft besitzt, kann sich doch grundsätzlich zu dieser Vorgabe frei verhalten und muß sich nicht von ihr zwingen lassen. Er kann zwar den Eingriff in seine Natur nicht mehr rückgängig machen. Aber auch er kann sich zu seinen Herstellern und Planern frei verhalten und deren Erwartungen durchkreuzen oder affirmieren.

Wenn aber so der eigentliche Argumentationsschritt, der die Unverfügbarkeit des Embryos und die Ablehnung von Präimplantationsdiagnostik und Embryonenverbrauch begründen soll, bei Habermas so instabil ist, stellt sich die Frage, ob sich nicht auf der Grundlage des von Habermas vorgetragenen Argumentationsansatzes noch mehr sagen und grundsätzlicher gegen die Selektion und den Verbrauch von Embryonen argumentieren läßt. Läßt sich auf dieser Grundlage nicht doch ein prin-

zipielles Argument gewinnen, warum der Embryo als unverfügbar zu gelten hat und unbedingt schutzwürdig ist, ohne dabei doch wieder auf eine metaphysisch begründete Menschenwürde zu rekurrieren?

Versuch der Weiterführung

Ausgangspunkt eines solchen Arguments kann die Unterscheidung zwischen der *Teilnehmerperspektive* und der *Beobachterperspektive*, zwischen *klinischer Einstellung* und *technisch herstellender Einstellung* sein, die für Habermas in seiner Argumentation gegen eine liberale Eugenik grundlegende Bedeutung hatte. Ethisch problematisch war dabei für Habermas ein Verhältnis dieser beiden Perspektiven, in dem die Beobachterperspektive und die technisch-herstellende Einstellung die Teilnehmerperspektive und die klinische Einstellung, auch diejenige klinische Einstellung, die die Zustimmung des anderen *antizipiert*, zurückdrängt und selbst zur letzten dominierenden und bestimmenden Sicht des anderen Menschen wird. Auf diese Weise nämlich wird ein reziprok-egalitäres Verhältnis unter Menschen und damit die Selbstzwecklichkeit des anderen grundlegend verletzt oder zerstört. Für Habermas wird eine solche ethisch nicht mehr akzeptable Dominanz der Beobachterperspektive, eine solche Verdinglichung, durch die eugenische Manipulation des Erbguts anderer Menschen in dessen Natur real und irreversibel gesetzt. Die Frage ist aber, ob sich nicht noch grundsätzlicher argumentieren läßt.

Das Argument könnte dann etwa folgendermaßen lauten: Wenn es überhaupt ein reziprok-egalitäres Verhältnis der Freiheit zwischen Menschen geben soll, kann nicht einer der Partner aufgrund von Kriterien, die er in der Beobachterperspektive gewinnt, darüber entscheiden, ab wann er dem anderen in der Teilnehmerperspektive begegnen und ihn als unbedingt zu achtendes Gegenüber anerkennen will. Das wechselseitige Verhältnis der Freiheit kann nicht an einem beobachtenden Verhältnis sein Maß haben.

Angewendet auf das Verhalten gegenüber dem frühen Embryo bedeutet dies: Wenn man sich auf einen werdenden Menschen erst dann *wie* auf ein *Gegenüber*, *wie auf eine zweite Person* (vgl. 120) beziehen und die unbedingte Achtung und den unbedingten Lebensschutz erst dann gewähren will, wenn bestimmte Entwicklungsschritte oder bestimmte personale Vollzüge und Leistungen beobachtbar sind oder wenn er bereits von sich selbst her seine Rechte und Interessen zur Geltung bringen kann, wird das Kriterium, ab wann man dem werdenden Menschen in der Teilnehmerperspektive und in der – auch antizipierenden – klinischen Einstellung begegnen möchte, gerade in der Beobachterperspektive gewonnen und von dieser abhängig gemacht. Sie wird zur fundamentaleren Betrachtungsweise des Menschen durch Menschen gemacht, damit aber der andere Mensch zunächst einmal verdinglicht. Die anscheinend objektive und neutrale Betrachtungsweise der Naturwissen-

schaften, die durch das Mikroskop einen Achtzeller und sonst gar nichts sehen, wird dann zum *objektivierenden* und *neutralisierenden* Blick auf den Embryo, wenn die Naturwissenschaften eine teilnehmende Einstellung und eine *personalisierende* Sicht des Embryos – ohne daß sie es als Naturwissenschaften selbst legitimieren könnten – für irrelevant oder für metaphorische Rede erklären und so ihre eigene Wirklichkeitssicht verabsolutieren.

Wie läßt sich diese Argumentation nun im Verhältnis zu dem Gedankengang bei Habermas charakterisieren? Zunächst einmal läßt sich sagen, daß dieses Argument – ganz in Habermas' Sinn – konsequent von der Wahrung der Autonomie und reziproken Anerkennung aller ausgeht. Dann aber unterscheidet es sich von der Argumentation bei Habermas darin, daß die verdinglichende Sicht nicht erst dann eintritt, wenn ein anderer sich *tatsächlich* einem solchen verdinglichenden Eingriff in seine Natur ausgesetzt *weiß und erfährt*, sondern daß es die teilnehmende, kommunikative Einstellung zu anderen Menschen grundsätzlich in ihrer Unbedingtheit wahren und nicht von der beobachtenden Sicht abhängig machen und begrenzt sein lassen möchte. Unser Argument möchte also die Teilnehmerperspektive als fundamentale Perspektive zwischenmenschlicher Kommunikation konsequent durchhalten.

Geht man aber von einer solchen Argumentation aus, dann verliert zum einen auch der Einwand, daß der rein experimentelle oder „verbrauchende" Umgang im Forschungslabor gar nicht erst auf eine Weiterentwicklung des Embryos bis zur Geburt abzielt (vgl. 120) und damit auch kein verdinglichendes, einseitig dominiertes Verhältnis zwischen Menschen begründet werden kann, seine Kraft. Ein solches verdinglichendes Verhältnis wird vielmehr bereits dadurch begründet, daß man die Teilnehmerperspektive von beobachtbaren Entwicklungsstufen abhängig machen und damit begrenzen möchte.

Zum anderen aber kommt dieses Argument auch ohne die problematischen Annahmen des letzten Begründungsschritts bei Habermas aus. Die Ablehnung von verbrauchender Embryonenforschung und Embryonenselektion wird nämlich nicht erst von der zukünftigen Gefahr her begründet, auf die hin sie Schrittmacher sind, sondern bereits aus ihrem Umgang mit menschlichen Embryonen selbst heraus. Ebenso wenig muß man voraussetzen, daß es die Manipulation an der Natur des Menschen ist, die seine Identitätsfindung und damit seine Autonomie und sein freies Verhältnis zu allen anderen irreversibel verletzt und zerstört.

Zugleich aber ist damit ein Argument gewonnen, das auch der eigentlichen, nicht am vermeintlichen Schöpferwillen orientierten theologischen Begründung der Unverfügbarkeit des Embryos entspricht. Die eigentliche theologische Begründung besteht nämlich nicht in dem ursprünglich philosophischen metaphysischen Argument, daß bereits der Embryo im substanziellen Sinn Person ist. Es besteht auch nicht darin, daß hier eben die vom Schöpfer gesetzten Grenzen liegen. Das eigentlich theologische Argument besteht vielmehr darin, daß Gott alle Menschen unbedingt und das heißt ohne jede Vorleistung angenommen hat. Es besteht darin, daß

Gott sich allen Menschen grundlegend als einem Gegenüber zuwendet, ohne an irgendeinem Kriterium der Entwicklung oder der Leistung Maß zu nehmen. Dann aber können auch diejenigen, die sich selbst im Glauben von diesem Gott angenommen wissen, den Zeitpunkt, ab wann sie einen Menschen als personales Gegenüber verstehen wollen, nicht an irgendeine seiner Entwicklungsstufen binden, sondern müssen ihm vom frühesten Zeitpunkt an, ab dem ein neues menschliches Leben da ist, auch unbedingten Lebensschutz einfordern.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (Frankfurt 2001). Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Veröffentlichung, die zum einen unter dem Titel „Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem ‚richtigen Leben'?" den Text des Vortrags enthält, den Habermas aus Anlaß der Verleihung des Dr.-Margrit-Egnér-Preises am 9.9.2000 an der Universität Zürich gehalten hat. Zum andern enthält sie als Haupttext eine erweitere Fassung der Christian-Wolff-Vorlesung 2001, die Habermas am 28.6.2001 an der Universität Marburg unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung" vorgetragen hat. Dieser letztgenannte Text soll im folgenden Gegenstand der Diskussion sein. Vgl. ergänzend: J. Habermas, Die Selbstinstrumentalisierung des Menschen u. ihre Schrittmacher. Auch in der Diskussion über die Gentechnik führen Pluralismus u. Toleranz nicht notwendig in den Relativismus, in: SZ, 15./16.9.2001, 15.

[2] Vgl. A. Kuhlmann, Wider die Verdinglichung des Menschen. Jürgen Habermas warnt vor dem Verlust der Freiheit durch die Eingriffe der Biomedizin, in: Die Zeit, 20.9.2001, 55.

[3] Vgl. etwa GS 49. – Ebenso: Päpstl. Rat für die Familie, Menschliche Sexualität: Wahrheit u. Bedeutung (VApSt 127, Bonn 1996) Nr. 11.

[4] Vgl. Die deutschen Bischöfe 69: Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der DBK zu Fragen von Gentechnik u. Biomedizin (7. März 2001).

[5] Die deutschen Bischöfe 57: Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (26. September 1996) 9.

[6] Vgl. K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft u. die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. 2 (Frankfurt 1976) 358–435.

[7] Vgl. etwa J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983) 53–125, v.a. 98; ders., Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (A.1) 61–64; die Rückbindung an die Selbstzweckformel Kants findet sich ausdrücklich ebd. 96.

[8] Vgl. dazu u.a. etwa: Theologische Ethik im Diskurs, hg. v. W. Lesch u. A. Bondolfi (Tübingen 1995); J. Römelt, Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christl. Ethik in komplexer Gesellschaft (Regensburg 1996) 123–126; A. Lob-Hüdepohl, Kommunikative Vernunft u. theologische Ethik (Freiburg/Schweiz 1993).

[9] Vgl. dazu die Weiterführung des Ansatzes einer Autonomen Moral von Alfons Auer durch die Diskursethik von Habermas bei H. Hirschi, Autonome Moral u. christliche Anthropologie, in: Theol. Ethik im Diskurs (A. 8) 97–119.

[10] Vgl. dazu auch: Auf schiefer Ebene. Vor der Bundestagsdebatte: Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Gefahren der Gentechnik u. neue Menschenbilder, in: Die Zeit, 24.1.2002, 33.

[11] Habermas weist hier darauf hin, daß wir uns bei gentherapeutischen Eingriffen als therapeutischen Eingriffen bereits auf den Embryo *als die zweite Person* einstellen, die er einmal sein wird. Hier wird er als Gegenüber und damit auch seine Zustimmung im Verhalten zu ihm bereits antizipiert; vgl. auch ebd. 91f.

[12] Vgl. P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (Freiburg [6]1991) 30–42. Die Lehre von der einseitigen realen Relation der Welt auf Gott findet sich paradigmatisch formuliert bereits bei Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q. 28, a. 1 ad 3: „Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est relatio realis ad Deum." [13] Kuhlmann (A. 2).

[14] D. Birnbacher, Ethische Probleme der Embryonenforschung, in: Fragen u. Probleme einer medizinischen Ethik, hg. v. J. P. Beckmann (Berlin 1996) 241f.

Karl-Josef Kuschel

Nelly Sachs, Paul Celan und ein Zwiegespräch über Gott

20 Jahre hatte sie deutschen Boden nicht mehr betreten. 1940 war sie zusammen mit ihrer Mutter dem Vernichtungswahn der Nazis nur knapp entronnen. Die Schwedin Selma Lagerlöf, mit der sie seit früher Jugend in Briefwechsel stand, hatte ihr bei der Flucht geholfen. Seither lebte sie in einer Einzimmerwohnung in Stockholm, die sie bis zu ihrem Tode 1970 benutzen wird. Während die Nazis 1942 auf der Wannsee-Konferenz die „Endlösung" beschließen, beginnt sie, eingepfercht in ein einziges Zimmer, das sie mit ihrer Mutter teilen muß, eine Gegenwelt zu entwerfen. Wie „in Flammen" schreibt sie Gedicht auf Gedicht und stemmt sich so gegen die „Wohnungen des Todes"[1]. Was sich des Nachts in ihrem Kopf abspielt, versucht sie, mit aller Macht zu bannen, um es am Morgen niederschreiben zu können; die Nachtruhe der Mutter sollte nicht gestört werden. Bilder und Metaphern seien ihre „Wunden" gewesen, der Tod ihr „Lehrmeister", erklärt sie später. Sie habe zu schreiben begonnen, „um zu überleben"[2]: Die Rede ist von *Nelly Sachs* (1891–1970).

Wahrnehmungen

Seltsam zu denken, daß aus dieser winzigen Wohnung, Bergsundstrand 23, eine große Gegenwelt deutscher Sprache herauswachsen sollte – gegen die Herren des „tausendjährigen Reiches", hervorgebracht von einer verfolgten, körperlich überaus zerbrechlichen und psychisch übersensiblen Frau. Text für Text wird nicht nur das Leiden des eigenen Volkes beschworen; Text für Text ist die hier gefundene rätselhafte Sprache der Gegenentwurf gegen die faschistischen Schergen, Überlebens-Trotz gegen die Henker – in Rückbesinnung auf die Quellen des eigenen jüdischen Volkes: „Über meine Arbeit kann ich heute nicht viel schreiben", berichtet sie 1946 nach New York, „ich habe nur das tiefe Gefühl, es müßte so sein, daß jüdische Künstler auf die Stimme ihres Blutes wieder zu hören beginnen müssen, damit die uralte Quelle zu neuem Leben erwache. In diesem Sinn versuchte ich auch, ein Mysterienspiel zu schreiben über das Leiden Israels. Wie weit es die schwachen Kräfte gelingen ließen, weiß ich nicht."[3]

20 Jahre lebt sie nun schon in Stockholm; da bekommt sie 1960 aus Meersburg am Bodensee die Nachricht, sie habe den Droste-Preis erhalten. Diese Nachricht be-

deutet Rückkehr nach Deutschland. Rückkehr in das Land der Henker, die auch allernächste Verwandte der Dichterin nicht verschonten. Nein, die Traumata sind zu stark, als daß Nelly Sachs so einfach zurückkehren könnte. Andererseits aber den Preis verwerfen? Würde man damit nicht all denen Unrecht tun, die signalisiert hatten, daß es ein anderes Deutschland gibt? Nelly Sachs entscheidet sich für einen Kompromiß von hoher Symbolik: Sie nimmt den Preis an, reist aber von Stockholm nicht direkt nach Deutschland, sondern nach Zürich, um dann vom Schweizer Ufer aus über den Bodensee nach Meersburg zu fahren. Für dieses eine Mal wird sie deutschen Boden wieder betreten …

Szenenwechsel 1960: Zehn Jahre lebt er nun schon in Paris als Übersetzer, Lektor und freier Schriftsteller. Auch er, ein Sohn jüdischer Eltern, war in seiner deutsch-rumänischen Heimat, der Bukowina, anders als seine Eltern, den Nazis nur knapp entronnen. 1945 lebt er in Bukarest, 1947 in Wien, wo sein erster Gedichtband „Der Sand aus den Urnen" erscheint. Man wird in Deutschland auf ihn aufmerksam, als er 1952 an einer Tagung der Gruppe 47 in Niendorf an der Ostsee teilnimmt. Sein zweiter Gedichtband „Mohn und Gedächtnis" wird in Kürze erscheinen. 1955 folgt der Band „Von Schwelle zu Schwelle", 1959 „Sprachgitter". Die Rede ist von *Paul Celan* (1920–1970), auch er eine „einzigartige Verbindung" von Jüdischem und Deutschem, dessen Besonderheit Walter Jens einmal so umschrieb:

„1920 in Czernowitz geboren, aufgewachsen im mythenträchtigen Raum ostjüdischer Weisheit, umgeben von der Klarsicht chassidischer Märchen, später, unter schrecklichen Zeichen, von den Henkern vertrieben, heimgekehrt nach Paris: französisch sprechend, denkend und übersetzend in den Sprachen des Ostens, deutsch dichtend!" [4]

Wahrgenommen hatten sie die jeweiligen Arbeiten schon früh. Der Austausch ihrer Briefe setzt im Jahr 1954 ein und hatte sich vier Jahre später verdichtet. Am 9. Januar 1958 hatte Nelly Sachs ihrem Briefpartner erstmals ausführlicher erläutert, was der Kernbestand ihres „Glaubens" ist:

„Es gibt und gab und ist mit jedem Atemzug in mir der Glaube an die Durchschmerzung, an die Durchseelung des Staubes als an eine Tätigkeit wozu wir angetreten. Ich glaube an ein unsichtbares Universum darin wir unser dunkel Vollbrachtes einzeichnen. Ich spüre die Energie des Lichtes die den Stein in Musik aufbrechen läßt, und ich leide an der Pfeilspitze der Sehnsucht die uns von Anbeginn zu Tode trifft und die uns stößt, außerhalb zu suchen, dort wo die Unsicherheit zu spülen beginnt. Vom eignen Volk kam mir die chassidische Mystik zu Hilfe, die eng im Zusammenhang mit aller Mystik sich ihren Wohnort weit fort von allen Dogmen und Institutionen immer aufs neue in Geburtswehen schaffen muß." [5]

Wußte sie damals, wußte sie je, daß Celan sich nie so ungebrochen mit einer jüdischen Tradition wie etwa der „chassidischen Mystik" oder gar mit dem „eignen Volk" hätte identifizieren können? Wohl kaum. Anders wäre sie wohl zurückhaltender gewesen, den fast 30 Jahre Jüngeren so direkt „mystisch"-jüdisch zu vereinnahmen. Denn als er ihr seinen Gedichtband „Sprachgitter" schickt, nennt sie dieses Buch in einem Brief vom 3. September 1959 direkt seinen „Sohar", sein „Buch der

Strahlen", eine direkte Identifikation mit dem Schlüsselwerk der jüdischen Mystik, der Kabbala. Hatte sie diesen neuen Band Celans wirklich gelesen und, wenn ja, wirklich verstanden? Zweifel sind angebracht. Anders ist die direkte Übertragung der Bildersprache der Kabbala auf Celans Gedichtband nicht zu erklären. Sie sieht ihn so, wie sie sich selber sieht. Radikale Diskontinuitäten zu jeder religiösen, auch jeder jüdischen Tradition nimmt sie nicht wahr oder will sie nicht wahrnehmen:

„Die kristallenen Buchstabenengel – geistig durchsichtig – in der Schöpfung tätig jetzt – augenblicklich. Ich bin draußen an der Schwelle kniend voller Staub und Tränen – aber durch die Ritzen kommt es zu mir durch das Tor, das in das Geheimnis führt im Akt der Verhüllung, dem ersten Schöpfungsakt. Damals als Gott ins Exil ging (Zimzum), um aus seinem Inneren Welt zu schaffen. Mögen alle Ihre Atemzüge weiter so gesegnet sein, das geistige Antlitz der Welt einzubeziehen" (23).

Und doch gibt es ein hellsichtiges Wort von ihr aus dieser Zeit, das Celans Grundstimmung präzise trifft. Sie prägt dasjenige Wort, das er später über seine Büchner-Preis-Rede setzen wird: „Meridian". Sie sollten sich „weiter einander die Wahrheit hinüberreichen", schreibt sie am 28. Oktober 1959, um hinzuzufügen: „Zwischen Paris und Stockholm läuft der Meridian des Schmerzes und des Trostes."[6] Damals konnte sie nicht ahnen, wie sehr sich dieses Wort bald bewahrheiten sollte, denn kurze Zeit später bedarf Celan in der Tat ihres ganzen Trostes.

Im April 1960 hatte die Witwe des Lyrikers Iwan Goll, Claire, durch einen Artikel in der kleinen Münchener literarischen Zeitschrift „Baubudenpoet" eine schon seit 1953 schwelende, jetzt aber in die größere Öffentlichkeit getragene Verleumdungskampagne gegen Paul Celan zu intensivieren versucht, die nicht zuletzt deshalb weitere Kreise zog, weil Celan mittlerweile Anerkennung als einer der bedeutendsten deutschsprachigen Lyriker nach 1945 erreicht hatte[7]. Die Vorwürfe beziehen sich auf angebliche Plagiate französischsprachiger Gedichtbände Iwan Golls, die Celan übersetzt hatte. Die Kampagne – aufgegriffen von einigen renommierten Feuilletons – erschüttert den ohnehin in dieser Zeit tief Verstörten zusätzlich[8]. Er empfindet sie nicht nur als „Infamie"; er sieht seine Würde und Integrität aufs Spiel gesetzt, so sehr, daß er auch diese literarische Kampagne als weiteres Zeichen des ansteigenden Antisemitismus in der Bundesrepublik deutet, als deren Opfer er sich fühlt. Noch im Februar 1960 hatte er im Kontext einer anderen, ebenfalls von ihm antisemitisch gedeuteten literarischen Affäre an Nelly Sachs geschrieben, als ob er die Goll-Kampagne vorausgeahnt hätte:

„Was kann ich sagen? Täglich kommt mir die Gemeinheit ins Haus, täglich, glauben Sie's mir.
Was steht uns Juden noch bevor?
Und wir haben ein Kind, Nelly Sachs, ein Kind!
Sie ahnen nicht, wer alles zu den Niederträchtigen gehört, nein, Nelly Sachs, Sie ahnen es nicht.
Denn es ist nicht allein Indolenz, es ist Niedertracht und Gemeinheit" (29f.).

Aber auch Nelly Sachs läßt jetzt dem Partner gegenüber erstmals durchblicken, wie tief die psychische Krise ist, die auch sie durchmachen muß. Auch sie ist zu-

nehmend davon überzeugt, daß neu hochgekommene antisemitische Kräfte sie verfolgten – selbst noch in Schweden. 10. Mai 1960:

„Paul, geliebter Bruder – nun fort mit anderen Anreden, Ihr Brief – ist das möglich. Aber ich weiß ich weiß, ich habe eine grauenhafte Sache hier erlebt – ganz anderer Art – bin so krank geworden – und keiner der Freunde – bis auf zwei haben *geglaubt!* Jetzt höre ich von Ihnen. Ist das möglich – Menschen – Menschen – ist das möglich! Ja – wir gehören dem Tod in innerster Bemerkung – das Leben hat die Gnade uns zu zerbrechen" (36).

In der Zwischenzeit war die Nachricht von der Ehrung durch den Droste-Preis eingetroffen, und Nelly Sachs ist unter diesen Umständen stärker denn je im Zweifel, ob sie das alles durchstehen wird. Im selben Brief läßt sie durchblicken:

„Nun ist es zu spät die so zögernd angenommene Einladung rückgängig zu machen. Sie wissen wie scheu ich bin, Sie wissen lieber Paul denn wir kennen uns gut. Aber ich werde allen das gleiche sagen, ich werde kämpfen genau wie Gudrun für mich einmal gekämpft hat. Ich werde alles, alles tun Sie geliebter Bruder Sie!" (36f.)

Ein starker Grund, die Reise dennoch anzutreten, war zweifellos die Aussicht, Paul Celan in Zürich zu treffen, was dieser zugesagt hatte. Als dies definitiv feststeht, kann sie ihm am 18. Mai schreiben:

„Habe hier im Friedensschweden etwas ganz Schreckliches durchzumachen – nichts mit Literatur nein – eine dunkle Gesellschaft mit Verfolgungsmethoden macht sich das Vergnügen. Man hat in Zürich im Hotel Storchen, Weinplatz 2, Zürich, 1 Zimmer bestellt zum 25ten.

So werden wir uns dennoch in der Hoffnung begegnen – in dunkler Sternzeit aber doch in der Hoffnung! Rembrandt: ‚Segen Jakobs'. In der Nacht blüht der Segen auf dem falsch – und doch Gott-richtig Gesegneten auf. In der Nacht möge er Ihnen aufblühen!" (40)

Eine Begegnung in Zürich – und die Folgen

Am 25. Mai 1960 kommt es in der Tat zur ersten Begegnung. Celan mit Familie am Zürcher Flughafen: „Der kleine Sohn mit einem Riesenstrauß Rosen, *Ingeborg Bachmann* ... So ergreifend, alle schlossen mich in die Arme, unvergeßlich ... Abends bestelltes Souper in einem Restaurant wieder mit den gleichen Freunden. Alles in herrlichster Harmonie, auch *Max Frisch* kam", Nelly Sachs schreibt dies am nächsten Tag in einem Brief aus dem Hotel „Zum Storchen" nach Stockholm[9]. Ergriffen von all der unerwarteten Aufmerksamkeit, fährt sie im selben Brief fort: „Wie soll ich das nur fassen, alles nach so viel Dunkelheit. ... Und das Hotel liegt am See, genau wie Grand Hotel in Stockholm." Noch am selben 26. Mai, es ist „zufällig" der Feiertag Christi Himmelfahrt, kommt es im selben Hotel zum persönlichen Zwiegespräch mit Celan, nachmittags um vier, wie wir dessen Notizen entnehmen können (vgl. 41). Drei Tage später wird ihr in Meersburg der Preis verliehen, und Nelly Sachs ist noch am Tag danach wie „im Märchen",

„ganz überwältigt“ [10]. Gestützt von einer Freundin, hatte sie – 20 Jahre nach ihrer Flucht aus Berlin – den „ersten Schritt auf deutschem Boden“ getan [11]. Ihr war eine „Liebe“ entgegengeschlagen, wie sie es „niemals auch nur geahnt“ hätte. Sie macht die Erfahrung, daß ihre Gedichte „in der Welt leben, so leben – erschütternd“ [12].

Gut zwei Wochen später, nach einem Besuch bei dem Schriftsteller Alfred Andersch im Tessin, reist sie weiter und verbringt zwischen dem 13. und 17. Juni vier intensive Tage mit der Familie Celan in Paris. Es sei „wunderbar in Paris“ gewesen „und schmerzlich“ zugleich, schreibt sie in der Rückschau aus Stockholm (23. Juni 1960). Celan habe ihr „alle Tatsachen gezeigt, jene entsetzlichen Angriffe gegen ihn“. Ja, sie erinnert sich an „eine innig verbundene Zeit“ damals in Frankreich [13], und auch Celan selber ist von dieser Begegnung mit der älteren „Schwester“ tief angerührt: „Es ist still hier“, schreibt er ihr am 1. Juli 1960. „Fast alle jene, die Deine Nähe wieder nah sein ließ, sind auf die ihnen so eigene, mir so unverständliche Weise in die Bereiche zurückgetreten, wo Deutlichkeit nicht als Gesetz gilt. Es gehört zum Schwersten dieser Zeit, daß so viele vom Wort abfallen – vom eigenen so leicht wie von dem ihnen zugesprochenen. Es ist still hier“ (48).

Halten wir noch einmal die Daten fest: Am 25. Mai war Nelly Sachs nach Zürich gekommen. Am 26. Mai hatte im Hotel „Zum Storchen“ das Zwiegespräch stattgefunden. Dabei hatten beide gemeinsam eine Ansichtskarte an Rudolf Peyer geschrieben. „Unvergeßliche Zeit mit Paul Celan“, hatte sie hier notiert, und er hatte einen Gruß und noch zwei weitere Zeilen hinzugefügt: „Es ist ein heller und Storchen-Tag. Vom Münster kommt Sonne“ [14], Sprachelemente, die auch im folgenden Gedicht Verwendung finden werden. Am 29. Mai hatte sie in Meersburg den Preis erhalten, am 30. Mai schreibt Celan – zurück in Paris – das Gedicht nieder, wie wir einer handschriftlichen Fassung entnehmen können, die das Datum „Paris, am 30. Mai 1960“ trägt [15]. In dieser Fassung hatte Celan die letzten sechs Zeilen noch mit Anführungszeichen versehen und nach dem letzten Wort drei Punkte hinzugefügt. In der Druckfassung, im Band „Die Niemandsrose“ (1963), wird diese Interpunktion weggelassen. Der Text lautet in der ursprünglichen handschriftlichen Fassung:

ZÜRICH, ZUM STORCHEN

Für Nelly Sachs

Vom Zuviel war die Rede, vom
Zuwenig. Von Du
und Aber-Du, von
der Trübung durch Helles, von
Jüdischem, von
deinem Gott.

Da-
von.
Am Tag einer Himmelfahrt, das
Münster stand drüben, es kam
mit einigem Gold übers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach
gegen ihn, ich
ließ das Herz, das ich hatte,
hoffen:
auf
sein höchstes, umröcheltes, sein
haderndes Wort –

Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,
dein Mund
sprach sich dem Aug zu, ich hörte:
„Wir
wissen ja nicht, weißt du
wir
wissen ja nicht,
was
gilt …"

Zum Verständnis der Beziehung ist noch wichtig: Kaum von Zürich und Paris zurück, erleidet Nelly Sachs einen schweren Nervenzusammenbruch, der sich vorher durchaus angekündigt hatte. Ihre Reise hatte „tragisch" geendet, um ein Wort von Hilde Domin aufzunehmen: „Vor Aufregung und Glück über die Wiederbegegnung mit dem geliebten und gefürchteten Land erkrankt sie (Nelly Sachs) schwer, als habe man sie mit Deutschland neu geimpft. 15 Jahre nach Kriegsende wurde ihr der Nazismus virulent, sie bekam einen schweren, mehrfach wiederaufflackernden Anfall von Verfolgungswahn und mußte lange Zeit in einer Anstalt verbringen"[16], sprachgelähmt, unansprechbar. Verfolgungsängste gehören jetzt mehr denn je zum Leben dieser zerbrechlichen Frau, die glaubt, daß man sie mit anonymen Telefonanrufen, Radio- und Tonbandsignalen in den Tod treiben will, und die sich nicht abbringen läßt von der Vorstellung, ihre Wohnung sei mit geheimen Abhör- und Mikrofonanlagen versehen. Was Celan ihr in Paris im Kontext der Goll-Affäre offenbart hatte, holt nun auch sie voll ein: das Bewußtsein neuer Heimsuchungen, neuer Verfolgungen. Möglicherweise verstärkt durch all das, was der Gastgeber ihr in seinem Fall massiv zur Kenntnis gebracht hatte[17]. Sie, die Celan in Zürich und Paris zu trösten versuchte, bedurfte nun selber des Trostes. Nur so erklärt sich der beschwörende Ton in einem Brief Celans vom 28. Juli 1960:

„Es geht Dir besser – ich weiß.

Ich weiß es, weil ich spür, daß das Böse, das Dich heimsucht – das auch mich heimsucht –, wieder fort ist, ins Wesenlose zurückgewichen, in das es gehört; weil ich spür und weiß, daß es nie wiederkommen kann, daß es sich aufgelöst hat in ein kleines Häuflein Nichts. So, jetzt bist Du frei, ein für allemal. Und – wenn Du mir diesen Gedanken erlaubst – ich mit Dir, wir alle mit Dir" (53).

Und wie wenn dies die Rettung für die Zerbrochene hätte sein können, bietet ihr Celan auf beinahe rührende Weise an:

„Und wenn Du Lust hast, daß ich nach Stockholm komm, um noch einige schwedische Dialekte hinzuzulernen, so sag mir, bitte, auch das. Aber: ich kann mir vorstellen, daß ich nicht nur dieser Dialekte wegen käme" (54).

Es ist diese Zeit der Sorge, in der Celan das Gottesgespräch mit Nelly Sachs wieder wichtig wird. Ohnmächtig und möglicherweise schuldbewußt muß er erleben, daß der Zustand der Gefährtin sich verschlimmert. Von einem „dunklen Netz", das um sie gezogen sei, hatte sie zu schreiben begonnen (55), von einem „Netz aus Angst und Schrecken" (57). Beschwörend nimmt er deshalb noch einmal auf ihr Gottesgespräch Bezug, um der Partnerin durch Erinnerung an das kurze Glück, an den mystischen Augenblick, neues Selbstvertrauen und damit die Zuversicht einzuflößen, daß das Netz doch wieder fortgezogen werden könne. Am 19. August schreibt er ihr, im Wissen darum, daß die „Schwester" seit elf Tagen in der psychiatrischen Abteilung eines Stockholmer Krankenhauses liegt:

„Ich denke an Dich, Nelly, immer, wir denken, immer, an Dich und an das durch Dich Lebendige! Weißt Du noch, wie, als wir ein zweites Mal von Gott sprachen in unserm Haus, das das Deine, das Dich erwartende ist, der goldene Schimmer auf der Wand stand? Von Dir, von Deiner Nähe her wird solches sichtbar, es bedarf Deiner, bedarf, auch im Auftrag derer, denen Du Dich so nah weißt und denkst, Deines Hier- und Unter-den-Menschen-Seins, es bedarf Deiner noch lange, es sucht Deinen Blick –: schick ihn, diesen Blick, wieder ins Offene, gib ihm Deine wahren, Deine befreienden Worte mit, vertrau Dich ihm an, vertrau uns, Deine Mit- und Mit-Dir-Lebenden diesem Blick an, laß uns, die schon Freien, die Allerfreiesten sein, die Mit-Dir-im-Licht-Stehenden!
Schau, Nelly: Das Netz wird fortgezogen!" (58)

Es nützt alles nichts. Auch ein von Nelly Sachs zunächst gewünschter, dann plötzlich abgesagter Besuch in Stockholm scheitert. Sie läßt den „Bruder" nicht zu sich. Kann sie ihn nicht mehr erkennen? Oder will sie ihn nicht mehr erkennen, weil ihr die Begegnung neue Angst machen würde? Wie auch immer: Er steht vor der Tür des Krankenzimmers, wartet auf ein Wort, wartet auf ein Zeichen. Vergebens. Jetzt ist eine unsichtbare Wand zwischen ihnen. Um so kostbarer ist das Gedicht: der in Zürich gelungene „mystische" Blick, der Moment des geheimnisvollen goldenen Schimmers im Kontext eines Zwiegesprächs über Gott. Diesen Stichworten gilt im folgenden unser Nachdenken.

Die Verortung der Rede von Gott

Es dürfte kein Zufall sein, daß dieses Gedicht (wie nur wenige bei Paul Celan) als Titel eine präzise Ortsangabe enthält und eine genaue Zueignung trägt: Für Nelly Sachs. Denn Ort und Zueignung sind hier keine beliebigen autobiographischen Details, die man genauso gut auch weglassen könnte. Sie sind wohlkalkuliert. Und weil

sie wohlkalkuliert sind, ist auch meine eigene autobiographische Rekonstruktion nicht Produkt biographischer Neugierde, zeitgeschichtlicher Kolorierung oder gar biographischer Reduktion von lyrischen Texten, sondern Teil einer bestimmten Programmatik. Diese Programmatik lautet: Ein Gespräch dieser Tiefe und Bedeutung über Gott hat stets seinen besonderen Ort und sein unverwechselbares Gegenüber. Damit ist mehr gesagt als die Selbstverständlichkeit, daß ein Gespräch nun einmal irgendwo mit irgendwem stattfinden muß.

Damit ist gesagt: Ein Gespräch, das in den Grund aller Gründe selber geht, kann nicht irgendwo, sondern nur an einem bestimmten Ort, nicht irgendwann, sondern nur zu einer bestimmten Zeit, nicht mit irgendwem, sondern nur mit einem bestimmten Menschen gelingen. Es braucht den *Kairos der Begegnung,* es braucht den *Moment der Tiefenerfahrung,* damit „der goldene Schimmer auf der Wand" stehen, damit das Münster mit „einigem Gold übers Wasser kommen" kann. Für Paul Celan war dies offenbar nur mit Nelly Sachs erlebbar – anläßlich ihres ersten Zusammentreffens –, und dann später nochmals in Paris. Es sind „mystische" Augenblicke. Anders sind solche Sätze an die Adresse der Partnerin gar nicht zu verstehen: „Es bedarf Deiner, bedarf auch im Auftrag derer, denen Du Dich so nah weißt und denkst, Deines Hier- und Unter-den-Menschen-Seins, es bedarf Deiner noch lange, es sucht Deinen Blick." Diese einzigartige Tiefenerfahrung macht diesen Ort (zufällig ist es ein Hotel) so kostbar, macht diesen Moment (zufällig ist es der Tag von Christi Himmelfahrt) zu einem mystischen Moment. Der Ort als Ort ist nicht mehr austauschbar, sondern von nun an „gezeichnet". Er verdient es, im Gedicht „aufgezeichnet" zu werden. Indem er sein Gedicht mit Ort und Zueignung versieht, trägt Celan somit der Tatsache Rechnung, daß ein Gespräch über Gott den einmaligen Ort, die bestimmte Zeit und das unaustauschbare Gegenüber braucht, um überhaupt gelingen zu können.

Gewiß, man kann dieses Gedicht auch ohne alle biographischen Hintergrundinformationen verstehen. Aber es macht eben einen Unterschied aus, ob man weiß, daß Paul Celan dieses Gedicht nicht bloß zur Selbstbestätigung eines Gipfelgesprächs mit einer kongenialen Partnerin wichtig war, sondern auch in dem Moment wieder wichtig wird, als die Partnerin – physisch-psychisch zusammengebrochen – im Krankenhaus liegt; ob man also weiß, daß die Erinnerung an dieses Gespräch nicht der Verklärung, sondern der Angst entspringt, die Partnerin könnte als Gegenüber eines solchen Gespräches nie mehr zur Verfügung stehen. Und wie wichtig ihm diese Erfahrung war, geht aus einem Brief noch des Jahres 1967 hervor. Siebeneinhalb Jahre liegen in der Zwischenzeit zurück! Am 8. Dezember 1967, drei Jahre vor beider Tod, heißt es in einem kurzen Geburtstags-Brief: „Meine liebe Nelly, es war so gut Deinen Brief in Händen zu halten und von Dir selbst an das Licht erinnert zu werden, das in Zürich überm Wasser und dann in Paris aufschien. Einmal, in einem Gedicht, kam mir, über das Hebräische, auch ein Name dafür" (94). Es ist das Wort ZIW, hebräischer Name für den Lichtglanz Gottes, das Celan

auch in einem Gedicht[18] einmal verwandte und das für ihn von tiefer religiöser Bedeutung war.

Das Dialogische der Rede von Gott

Jedes Gedicht hatte für Paul Celan eine dialogische Außenstruktur. Was das heißt, machen Sätze aus seiner Büchner-Preis-Rede aus demselben Jahr 1960 deutlich:

„Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben. Aber steht das Gedicht nicht gerade dadurch, also schon hier, in der Begegnung – *im Geheimnis der Begegnung?* Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu."[19]

Für Celan war damit klar: Jedes Gedicht, so vollkommen es „in sich" auch sein mag, weist über sich hinaus, sucht die Begegnung, braucht ein Gegenüber, eröffnet Gespräch.

Damit ist mehr gesagt als die Selbstverständlichkeit, daß jedes Gedicht seine Leser will und braucht. Damit ist grundsätzlich gesagt: *Gedichte kommen aus dem Gespräch* (mit sich selbst, mit anderen, mit dem Universum) und *suchen neu ein Gespräch.* Gespräch und Begegnung sind nichts Nachträgliches für ein Gedicht, sondern das Gedicht selbst. Das Gedicht „wird Gespräch – oft ist es verzweifeltes Gespräch", so Paul Celan in seiner Bremer Preisrede, wo er fortfährt:

„Das Gedicht kann ja, da es eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist, eine Flaschenpost sein, aufgegeben in dem – gewiß nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, an Herzland vielleicht. Gedichte sind auch in dieser Weise unterwegs: sie halten auf etwas zu. Worauf? Auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit. Um solche Wirklichkeiten geht es, so denke ich, dem Gedicht."[20]

Es dürfte freilich kaum ein Gedicht bei Celan geben, wo diese Grundgedanken so vollkommen umgesetzt sind wie in „Zürich, Zum Storchen". Denn hier ist ja nicht nur die Außenstruktur „Gespräch", sondern auch die Binnenstruktur. Warum? Weil das Gedicht selber noch einmal ein Gespräch verdichtet. Seine Binnenstruktur ist ja gewissermaßen als Ur-Dialog angelegt. Die erste Strophe steht im Zeichen des „Du", die dritte im Zeichen des „Ich", die vierte im Zeichen des „Wir". *Du – Ich – Wir:* Form und Inhalt durchdringen sich auf einzigartige Weise. Das Gedicht ist ein Dialog nach außen und enthält einen Dialog im Innern.

Schon in der ersten Strophe wird diese dialogische Struktur sichtbar im Wechselspiel von Zuviel und Zuwenig, von Du und Aber-Du. Bei „Zuviel und Zuwenig" hat die Kritik eine Anspielung auf ein Buch der Celan bekannten Zürcher Schriftstellerin jüdischer Provenienz Margarete Susman erkennen wollen, die in ihrem 1946 erschienenen Buch „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes"

im Hinblick auf die Katastrophe geschrieben hatte: „Wohl ist diesem Geschehen gegenüber jedes Wort ein Zuwenig und ein Zuviel."[21] Möglicherweise aber spielt das „Zuviel" und das „Zuwenig" aber auch auf die verschiedene Haltung beider zum Judentum generell an.

Schwieriger dagegen ist schon die Deutung von „Du" und „Aber-Du". Das „Aber" kann Wiederholung bedeuten wie in „abermals" oder Widerspruch. Dann wäre das Aber-Du aufzulösen mit „Du und wieder Du" oder Du und Gegen-Du. Das „Aber" kann freilich auch einen Grad der problematischen Übersteigerung ausdrücken, wie etwa im Wort Aberglaube. Celan selber etwa billigte als englische Übersetzung für „Aber-Du" die Wendung „Pseudo-Thou", wie John Felstiner in seiner Biographie berichtet[22]. Dann wäre „Aber-Du" aufzulösen mit Schein-Du, „Pseudo-Du". Plausibler scheint mir freilich die Bedeutung des Gegen- oder Widerparts, und zwar in Aufnahme Buberscher Gedanken vom dialogischen Prinzip. „Zwiegespräch – alles ist Zwiegespräch", hatte Nelly Sachs etwa noch am 5. Oktober 1959 an Rudolf Peyer geschrieben. Sie machte auf ihre Weise Ernst damit, daß Wirklichkeit nicht „an sich" und isoliert, sondern nur als Beziehung, als Begegnung, als Gespräch sich erschließt. Die Wirklichkeit hat dialogische Struktur, ist Beziehung von Du und Aber-Du, Du und Gegen-Du. Im selben Brief war sie fortgefahren:

„Aber Du – wer ist Du – …: da oben stehen wir beide. Kein Unterschied o nein – nur bei mir, Lieber, es hängt mit meinem Schicksal zusammen – ich atme das Du in jedem Augenblick – in jedem Augenblick – und wenn ich es wage, es in Buchstaben zu hüllen, so steht es überall. Auch bei mir in der Küche, wenn ich die Petersilie schneide oder eine Kartoffel koche. Nur ist das Universum immer in unserem Blut und Atem. Wußte nicht, als man mir hier von israelischer Seite sagte, der ‚Tänzer' tanzt im chassidischen Rhythmus."[23]

Und dann folgt auch diesem Gesprächspartner gegenüber die Einschätzung von Celans „Sprachgitter" als „Sohar", an dessen Bedeutung sie keinen Zweifel läßt:

„Ich kann mich da nur neigen und fühle mich tief mit Tränen und Staub bedeckt. Weißt Du, in der Straßenbahn kam ein Kind an der Hand seiner Mutter herein. Es hatte große dunkle Augen, blieb bei mir stehen, setzte sich, obgleich die Mutter weiter vorne Platz nahm, strich einige Male über meinen Arm, sah mich groß an. Es war mir, als hätte die Nacht eine Fahne herausgestreckt. Habe keine Gedichte in letzter Zeit mehr geschrieben. Sehnsucht nach dem Du – läßt mich Monolog oder Dialog über die Dunkelheit hinweg führen. ‚Vergebens an einem Scheiterhaufen' – so soll dieser Monolog mit zwei fernen Antwortstimmen heißen. Aber dieses ‚Vergebens' ist ‚da'. Es scheint nur hiesig vergebens. Ich glaube doch an ein unsichtbares Universum, darin auch das ‚Vergebens' aufgehoben ist."[24]

Grenzbereiche der Sprache

Nelly Sachs hatte von „Jüdischem" gesprochen. Schon in der ersten Strophe aber schafft sich Paul Celan dazu Distanz: „Von *deinem* Gott war die Rede." Damit ist auch „das Jüdische" gemeint. Anders gesagt: Für Celan – dessen lyrischer Kosmos

ebenfalls von jüdischen Elementen durchtränkt ist – ist das „Jüdische", wie Nelly Sachs es verkörperte, kein Ort der Glaubensidentität mehr. Es gilt als das Eigentum der Partnerin, nicht als das seine. Es ist da-von, im Doppelsinn dieses Wortes.

Was mag mit „*deinem* Gott" gemeint sein? Wie mag sie ihm gegenüber von Gott gesprochen haben, so daß auch die Wendung „Trübung durch Helles" verständlicher wird? Bis auf eine Notiz Celans haben wir nichts an Informationen über den Inhalt des Gesprächs. Er hatte sich bezeichnenderweise notiert:

„26. mai: Hotel zum Storchen
4 h Nelly Sachs, allein. ‚Ich bin ja gläubig'. Als ich darauf sagte, ich hoffte, bis zuletzt lästern zu können: ‚Man weiß ja nicht, was gilt'" (41).

Ein bemerkenswerter Eintrag, den wir noch auswerten müssen. Zwar gibt es keine weiteren direkten Zeugnisse, aber wir können uns an die nun vorliegenden Briefe halten. Die von Nelly Sachs sind voll von religiösen Aussagen, ja direkter Gottes-Rede, so daß Rückschlüsse auf das in Zürich Gesprochene erlaubt sein dürften. Immer wieder durchziehen ihre Schreiben direkte Identifikationen mit dem „unerhörten Leiden" ihres Volkes, mit dem „eignen Volk". Immer wieder ist davon die Rede, daß bei allen Tränen, allem Schmerz und allem Leid das „Geheimnis" sich ihr erschließe. Im Zerbrechen sah sie eine „Gnade". Ja, sie konnte sich mit biblischen, auch neutestamentlichen Bildern selber trösten und diesen Trost weitergeben: „Der Einsame und die schlafenden Jünger – ewiges Bild. Wenn wir leiden, gehören wir nur noch Gott – darum verlassen uns die Freunde. Seien Sie getrost, Sie halten die Waage" (38f.). Ja, auf dem Höhepunkt der Krise, unmittelbar vor der Begegnung in Zürich, schreibt sie an Celan:

„Wenn ich jetzt den Freunden und Bekannten ans Herz lege mir zu helfen, den Hölderlin unserer Zeit zu retten aus diesem schrecklichen Wirrsal – so ist kein Hauch einer eigenen Sache dabei. Ich will beten, daß ich die Kraft erhalte diesen Kampf um die reine Seele durchzuführen!" (39)

All dies läßt zumindest in Umrissen ahnen, was Nelly Sachs Celan gegenüber in Zürich vertreten haben dürfte, wenn er sich als wörtliche Aussage der Partnerin notiert: „Ich bin ja gläubig". Was umgekehrt erklärt, warum er sich von dieser Gottes-Rede absetzen mußte.

Die dritte Strophe setzt die Gegenthese. Aufgenommen wird die distanzschaffende Rede von „Deinem Gott", bevor das „Ich" sich dagegen absetzt: „Von Deinem Gott war die Rede, ich sprach/ gegen ihn." Doch statt nun mit aller Kraft die Gegenthese zu entwickeln, folgt durch Zeilenbrüche und die Reduzierung von zwei Zeilen auf je ein Wort eine Selbstverlangsamung und Selbstdistanzierung des Redenden: „... Ich/ ließ das Herz, das ich hatte/ hoffen/ auf". Und diese Selbstdistanz ist auch dann noch spürbar, wenn man das „lassen" als Selbstmotivation und nicht als Selbstzurücknahme versteht. Durch diese Selbstdistanz geht das Sprechen unwillkürlich über in stammelnde, tastende Rede. Eine Stilform, die auch auf der personalen Ebene wiederkehrt. Bewußt heißt es nicht: „Ich aber hoffte auf", sondern: „Ich

ließ das Herz, das ich hatte, hoffen". Hier greift nicht jemand zu, hier bezieht nicht jemand selbstbewußt Gegenposition, sondern hier probiert sich jemand aus; hier macht jemand einen Schritt, als wolle er ihn jederzeit zurückziehen, als habe er Angst vor der eigenen Kühnheit; hier redet jemand, als hätte er Angst, zuviel zu reden.

Und kühn ist denn auch, worauf sich die Hoffnung bezieht: „Auf/ sein höchstes, umröcheltes, sein/ haderndes Wort". Man wird auf diese Sprachbilder theologisch nicht allzuviel auftürmen dürfen. Sie sind zwar vom „Jüdischen" der Nelly Sachs abgesetzt, aber damit noch keineswegs als Nichtjüdisches bestimmt oder für Nichtjüdisches (etwa Christliches) vereinnahmbar. Die Gegenposition will sich gerade noch nicht als Position zu erkennen geben. Wer hier zugreift, vergreift sich, zerstört Keime eines alternativen Glaubens, der gerade dabei ist, in Grenzbereiche des Denkens und Redens hineinzuwachsen. Konsequent hat denn auch diese Zeile als einzige einen Gedankenstrich, der die Unabgeschlossenheit, die Offenheit des Gedankens verstärkt.

Welches „Wort" aber wird erhofft? Offensichtlich ein Wort *Gottes*. Das aber ist eigentümlich qualifiziert, und zwar durch drei ungewöhnliche Adjektive wie: *höchstes*, *umröcheltes*, *haderndes*. In der Literatur zu Celan findet man an dieser entscheidenden Stelle häufig eine verkürzte Deutung. Gängig ist, nur das „hadernd" zu interpretieren und die anderen zwei Adjektive schlicht zu ignorieren. So weist etwa der Biograph John Felstiner mit Recht auf eine Parallele zum Buch Hiob hin: „Verdamme mich nicht; und laß mich wissen, warum du mit mir haderst" (Hiob 10, 2), gibt sich aber vorschnell mit der Erklärung zufrieden, nicht der „Glaube eines Mose", sondern der „Mut eines Hiob" habe dieses Gedicht Celans bewegt[25]. Geht es hier aber nur um Hiob? Wer sich bemüht, das Adjektiv „haderndes" mit den beiden anderen „höchstes" und „umröcheltes" zusammenzudenken (und das ist der Selbstanspruch jeder seriösen Interpretation, der Wörtlichkeit des im Text Gesagten nachzuspüren), wird um die Benennung anderer Traditionen nicht herumkommen, die über die Hiob-Anspielung hinausgehen, zumal es ja hier offensichtlich um ein haderndes Wort Gottes geht, nicht um ein Hadern des Menschen mit Gott wie bei Hiob. Die Hiob-Tradition reicht zur Erklärung nicht aus. Celan treibt mit seiner Zusammenstellung der drei Adjektive das „Hoffen" offensichtlich in Grenzbereiche hinein, die er bei Nelly Sachs gerade nicht ermöglicht sieht[26].

Ihrer ungebrochenen Affirmation jüdischer Tradition stellt er hier offensichtlich etwas sehr Persönliches, etwas durch die eigene Erfahrung Gedecktes entgegen, das er mit zitathaften Anspielungen mehr offenläßt als benennt. Die Summe der Anspielungen aber verweist offensichtlich auf die Tradition, die mit der Passion des Juden Jesus von Nazaret verknüpft ist. Nur in seinem Leiden – wie es die urchristliche Tradition deutete – verbindet sich Gottes Wort („höchstes") mit der Erfahrung eines „Umröchelns" (Todesschrei am Kreuz) sowie eines Haderns mit Gott (Aufnahme von Psalm 22). Der Passionsbericht des Markus-Evangeliums scheint hier der Prä- und Subtext gewesen zu sein:

„Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Elïi, elïi, lema sabachtani", das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ... Jesus schrie laut auf, dann hauchte er den Geist aus. Da riß der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei. Als der Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn" (Mk 15, 34–39).

Damit ist Celans Vers nicht etwa „christlich vereinnahmt". Es geht hier um nichts als die Exploration von Grenzbereichen der Gottes-Rede, die der Sprecher des Gedichtes durch das „Jüdische" seiner Partnerin gerade nicht gegeben sieht. Hier macht der Sprecher offensichtlich Anleihen an Sprach- und Vorstellungselemente aus der jüdisch-urchristlichen Tradition. Nur sie kennt – in der Passionsgeschichte des Gottessohnes – ein Hadern „Gottes" mit Gott, das zugleich mit dem Röcheln eines Sterbenden verbunden ist. Insofern enthält diese Verszeile Celans nicht nur einen Fingerzeig auf Hiob, sondern auch einen Fingerzeig auf die Passion Jesu, der in der *christlichen* Tradition für Gott steht[27], genauer: für eine radikale Nähe zu Gott, aus der heraus auch das Hadern, Lästern, Rebellieren vor Gott gegen Gott möglich ist. So ist denn auch die autobiographische Notiz Celans vom 26. Mai nur konsequent: „Ich hoffte, bis zuletzt lästern zu können."[28]

Das Nichtwissen als Grund und Ergebnis der Rede von Gott

Deutlich wurde: Dieses Zürich-Gedicht ist strukturell als Dialog erkennbar, als Ur-Dialog gewissermaßen. Aber nicht deshalb, weil hier Meinung und Gegenmeinung ausgetauscht wären. Das würde dieses Gedicht von einer Konversationsübung nicht unterscheiden. Ur-Dialog ist es deshalb, weil hier durch und in der Begegnung Ausgangspositionen eine Veränderung erfahren, buchstäblich vertieft wurden. Die letzte Strophe des Gedichtes gibt davon Zeugnis. Wieder betreibt Celan Selbstzurücknahme, um ein höheres Maß an Dichte herzustellen. Es heißt nicht: „Du sahst mich an und sagtest". Es heißt: „Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,/ dein Mund/ sprach sich dem Aug zu, ich hörte". Perspektivenwechsel wird somit auch hier vollzogen. So wie es in der zweiten Strophe vom Münster nicht hieß: „Ich sah das Münster", sondern „Das Münster kam" – und zwar mit einigem Gold über das Wasser. Hier redet einer, der eine Botschaft wie von außen wahrnimmt, der sich als Empfangender erfährt, als Angerührter.

Die Synthese der letzten Strophe ist auf diese Weise vorbereitet, und das Ergebnis ist verblüffend: Sie, die Partnerin, die vorher die Wissende schien, gibt plötzlich – offensichtlich betroffen von der Gegenrede ihres Partners – ihr Nichtwissen preis. Sie, die anfangs selbstbewußt die Gläubigkeit jüdischer Tradition ins Feld geführt zu haben schien, kommt plötzlich ebenfalls ins Stammeln. Radikaler als in der dritten Strophe, als Celan seine Hoffnungen durchbuchstabierte, werden hier die einzelnen Verse noch einmal auf Kernworte reduziert, geschieht stammelnde Selbstverlangsamung im Eingeständnis der Grenze des Wissens:

Wir
wissen ja nicht, weißt du,
wir
wissen ja nicht,
was
gilt.

Dabei ist eine bemerkenswerte Verschiebung in der Wortwahl zu bedenken. Nach der autobiographischen Notiz Celans hatte Nelly Sachs während des Gesprächs gesagt: „*Man* weiß ja nicht, was gilt". Diese Variante also hätte für das Gedicht zur Verfügung gestanden, auch die Möglichkeit der Verwendung der ersten Person des Personalpronomens Singular: *Ich* weiß ja nicht, was gilt. Statt für das anonyme „Man" oder das individualistische „Ich" entscheidet Celan sich für das kollektive, integrierende „Wir": „*Wir* wissen ja nicht, was gilt". Warum? Weil auf diese Weise eine dialogische Synthese erreicht wird: Ich – Du – Wir. Position – Gegenposition – gemeinsames Nichtwissen. Es ist *dieses* Ende, das dieses Gedicht zu einem bewußt konstruierten Dialog macht, einem Muster-Dialog gewissermaßen, wie Celan ihn sah. Die bewußte Wahl des „wir" statt des „ich" oder des „man" läßt keinen anderen Schluß zu.

Auch im folgenden will die Eigentümlichkeit der Wortwahl genau beachtet sein. Es heißt nicht: Wir wissen ja, daß es nichts gibt. Oder: Wir wissen ja, daß es keinen Gott gibt. Es heißt im Kontext der Gottesrede: Wir wissen ja nicht, was gilt. Wobei das nachgezogene „weißt du" einerseits intime Vertrautheit der Gesprächspartner signalisiert und andererseits einen reizvollen Kontrast abgibt im Vergleich zum anschließenden nochmals behaupteten grundsätzlichen Nichtwissen: „Weiß du, wir wissen ja nicht". Philosophische Traditionen des wissenden Nichtwissens klingen an.

Gemeint ist: Wir beide müssen uns zugestehen, nicht zu wissen, was in Sachen Gottesrede gültig ist. Wir beide verfügen nicht über Gott; wir beide wissen nichts Gesichertes von ihm; wir beide haben keine krisenfesten, objektiven Erkenntnisse. Letztlich gibt es vor Gott nur das Eingeständnis, nicht zu wissen, was gilt. Ja, letztlich führt jeder echte Dialog dazu, nicht die Position des anderen zu übernehmen, nicht vor dem anderen zu kapitulieren, sondern vor der je größeren Wirklichkeit selber die je eigenen Grenzen des Denkens und Sagens stammelnd einzugestehen. Eine Konstruktion Celans, eine bewußt der Partnerin des Gesprächs in den Mund gelegte Sprecherrolle, die sein Ideal von Dialog widerspiegelt und so ganz im Kontrast steht zur empirischen Partnerin aus Stockholm, deren Gläubigkeit notorisch vor und durch das Gedicht relativiert werden sollte. Ein didaktisches Signal an Nelly Sachs, die Ältere, ohne Zweifel. Hat sie es verstanden?

Über die Dialektik von Reden und Schweigen

Eine letzte Sinndimension des Textes machen wir uns mit Sätzen von Max Frisch klar. In seinem ersten Tagebuch findet sich diese Passage:

„Was wichtig ist: das Unsagbare, das Weiße zwischen den Worten, und immer reden diese Worte von den Nebensachen, die wir eigentlich nicht meinen. Unser Anliegen, das eigentliche, läßt sich bestenfalls umschreiben, und das heißt ganz wörtlich: man schreibt darum herum. Man umstellt es. Man gibt Aussagen, die nie unser eigentliches Erlebnis enthalten, das unsagbar bleibt; sie können es nur umgrenzen, möglichst nahe und genau, und das Eigentliche, das Unsagbare, erscheint bestenfalls als Spannung zwischen diesen Aussagen. Unser Streben geht vermutlich dahin, alles auszusprechen, was sagbar ist; die Sprache ist wie ein Meißel, der alles weghaut, was nicht Geheimnis ist, und alles Sagen bedeutet ein Entfernen ... Immer besteht die Gefahr, daß man das Geheimnis zerschlägt, und ebenso die andere Gefahr, daß man vorzeitig aufhört, daß man es einen Klumpen sein läßt, daß man das Geheimnis nicht stellt, nicht faßt, nicht befreit von allem, was immer noch sagbar wäre, kurzum, daß man nicht vordringt zu seiner letzten Oberfläche." [29]

Diese Sätze helfen auch hier. Denn genauso wichtig wie die Worte auf dem Papier, das Schwarze auf dem Bogen, sind für Lyriker die Auslassungen, die Zwischenräume, die mitkomponierten Leerstellen. Sie verkörpern das Wortlose, Schweigende, Unsagbare, aus dem die Worte kommen und in das sie letztlich gehen. Grundstruktur jeder Tiefenerfahrung ist eine Dialektik von Sprache und Sprachlosigkeit, von Wortmächtigkeit und Wortarmseligkeit. Und es ist keine Frage, daß bei Paul Celan – radikaler als bei Nelly Sachs – diese Dialektik in seiner Dichtung erkennbar ist. Er war sich wie kaum ein anderer Lyriker der Tatsache bewußt, daß das Gedicht heute – wie er sagte – „eine starke Neigung zum Verstummen" zeigte. Er war davon überzeugt, das Gedicht behaupte sich heute „am Rande seiner selbst"; es rufe und hole sich, um bestehen zu können, „unausgesetzt aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immernoch zurück" [30].

Celan war von daher dem auf der Spur, was auch die großen Mystiker immer wieder auf ihre Weise zu erreichen versuchten: einer Schweigesprache, einer Sprache, die durch und mit Sprache dem Wortlosen als tiefstem Grund der Wirklichkeit die Ehre gibt. Er nannte solche Gedichte, nach denen er strebte, „absolute Gedichte", war sich aber der Paradoxie dieses Unternehmens wie kaum einer sonst bewußt: „Das absolute Gedicht – nein, das gibt es gewiß nicht, das kann es nicht geben! Aber es gibt wohl, mit jedem wirklichen Gedicht, es gibt, mit dem anspruchslosesten Gedicht, diese unabweisbare Frage, diesen unerhörten Anspruch." [31]

Seltsame Schnittpunkte auf den Lebenslinien dieser beiden Lyriker! Und als wenn sie ein letztes Mal Seelenverwandtschaft hätten demonstrieren wollen, schneiden sich ihre Linien auch noch im Tod. Am selben Maitag des Jahres 1970 (am 12. Mai), an dem Tag, an dem Nelly Sachs im St.-Görans-Krankenhaus in Stockholm stirbt, wird Paul Celan auf dem Cimetière Parisien in der Nähe von Orly begraben. Er war seit Anfang April, als er in die Seine ging, vermißt worden ...

ANMERKUNGEN

[1] Titel des 1947 entstandenen Gedichtzyklus: „In den Wohnungen des Todes".
[2] Zit. n. O. Lagercrantz, Versuche über die Lyrik der Nelly Sachs (Frankfurt 1967) 43.
[3] N. Sachs, Briefe, hg. v. R. Dinesen u. U. H. Müssener (Frankfurt ²1985) 46f. Bei dem erwähnten Spiel handelt es sich um das Werk „Eli. Mysterienspiel vom Leiden Israels", gedruckt 1951, als Hörspiel erstmals gesendet 1958 im NDR, als Oper in schwedischer Übersetzung mit Musik von Moses Pergament uraufgeführt 1959.
[4] W. Jens, Nüchternheit u. Präzision im Hymnos, in: Über Paul Celan, hg. v. D. Meinecke (Frankfurt 1970) 47–51, 47.
[5] P. Celan – N. Sachs, Briefwechsel, hg. v. B. Wiedemann (Frankfurt 1993) 13; weitere Seitenangaben in Klammern im Text.
[6] Ebd. 25
[7] Diese ganze Affäre ist nun überreich dokumentiert bei: Paul Celan – Die Goll-Affäre. Dokumente zu einer „Infamie", hg. v. B. Wiedemann (Frankfurt 2000).
[8] Vgl. J. K. Lyon, Judentum, Antisemitismus, Verfolgungswahn: Celans „Krise" 1960–1962, in: Celan-Jahrbuch 3 (1989), 175–204, bes. 187.
[9] Sachs (A. 3) 247.
[10] Ebd.
[11] Ebd. 248.
[12] Ebd.
[13] Ebd. 249f.
[14] R. Peyer, „Andenken", in: Neue Zürcher Zeitung, 29./30. September 1984, 66.
[15] Kopie abgedruckt in Celan – Sachs (A. 5) 43. Zu Celans Gedicht „Zürich, Zum Storchen" habe ich erstmals 1991 einen Beitrag veröffentlicht: K.-J. Kuschel, Paul Celan, Nelly Sachs u. ein Zwiegespräch über Gott, in: ders., „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...". Literarisch-theologische Porträts (Mainz 1991, ²1996) 285–306. Dieser ist in diesem Beitrag aufgrund neu edierter Dokumente (vor allem der Briefe und Briefwechsel) sowie aufgrund neuerer Forschungen noch einmal gründlich überarbeitet, erweitert und präzisiert worden.
[16] H. Domin, Nachwort, in: Nelly Sachs, Gedichte (Frankfurt 1977) 108.
[17] Vgl. Lyon (A. 8) 188.
[18] „Nah, im Aortenbogen", in: P. Celan, Fadensonnen (Frankfurt 1968) 96.
[19] P. Celan, Der Meridian. Rede anläßlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises, in: Gesammelte Werke Bd. III, 187–202, 198.
[20] P. Celan, Ansprache anläßlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen, in: Gesammelte Werke Bd. III, 185f., 186.
[21] Zit. n. Th. Sparr, Das Gespräch im Gedicht. Paul Celans Gedicht „Zürich, Zum Storchen", in: Neue Zürcher Zeitung, 24./25.11.1990, 67.
[22] J. Felstiner, Paul Celan. Eine Biographie (München 1997) 209.
[23] Sachs (A. 3) 232f.
[24] Ebd. 233.
[25] Felstiner (A. 22) 210.
[26] Auf die äußersten theologischen Möglichkeiten von Nelly Sachs habe ich hinzuweisen versucht in: K.-J. Kuschel, Hiob u. Jesus. Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung, in dieser Zs. 211 (1993) 804–818.
[27] So auch: A. Schöne, Dichtung als verborgene Theologie. Versuch einer Exegese von Paul Celans „Einem, der vor der Tür stand" (Göttingen 2000) 17 sowie: I. Strohschneider-Kohrs, Poesie u. Reflexion (Tübingen 1999) 391–395.
[28] Literarisches Urmodell dieser Theologie einer Rebellion gegen Gott vor Gott ist das Spätwerk von Heinrich Heine, wie ich in meiner Studie zu zeigen versuchte: K.-J. Kuschel, Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe (Düsseldorf 2002).
[29] M. Frisch, Tagebuch 1946–1949, in: Gesammelte Werke Bd. II/2 (Frankfurt 1976) 378f.
[30] Celan (A. 19) 197.
[31] Ebd. 199.

UMSCHAU

Forgiveness: Die Bereitschaft zu vergeben

Ein aufstrebendes Thema psychologischer Beratung und Forschung

In den letzten zehn Jahren machte in der amerikanischen Psychotherapie, in der „mental health"-Forschung und in der Erwachsenenbildung ein Thema Karriere, das man zunächst eher in moraltheologischen und spirituellen Abhandlungen vermuten würde: „Forgiveness" – die Bereitschaft, erfahrenes Unrecht und Kränkung zu vergeben.

Die Forschung, die gerade den Kinderschuhen entwächst, verdankt sich bislang großenteils zwei Entwicklungslinien: einerseits dem 1994 vom Pädagogischen Psychologen Robert Enright gegründeten „International Forgiveness Institute" an der Wisconsin-Universität in Madison und anderseits den Arbeiten des Klinischen Psychologen und Eheberaters Everett Worthington, des Psychologen und Gesundheitsforschers Michael Mc Cullough, des Ehe- und Familientherapeuten Steve Sandage, der Klinischen Psychologin Charlotte vanOyen Witvliet und anderer. Manche Projekte dieser Autoren werden seit 1998 von der „Campaign for Forgiveness Research" finanziell unterstützt, die von der „John Templeton Foundation" und anderen Geldgebern getragen wird und deren Vorstand Prominente wie Erzbischof Desmond Tutu und Ex-Präsident Jimmy Carter angehören.

Dieser Hintergrund macht deutlich, daß die Forgiveness-Forschung Teil einer Bewegung ist, die – zwischen Kommunikationstraining und Friedensforschung, Belastungsbewältigung und Familientherapie – die Beziehungen in Ehe und Familie, zwischen konfliktgefährdeten Gruppen der Gesellschaft und auch zwischen den Völkern fördern will. So möchte in Ruanda ein Team mit dem bekannten Prosozialitätsforscher Ervin Staub Verständigungsversuche zwischen Gruppen von Hutus und Tutsis erproben; andere wollen mit Angehörigen der verfeindeten Volksgruppen in Nordirland arbeiten oder die Protokolle der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika auswerten.

Indes liegt der Schwerpunkt einstweilen noch eindeutig auf der *Vergebung*, zu der sich der einzelne Geschädigte durchringen soll und die der *Versöhnung* oder Mediation mit dem Täter vorausgehen muß, aber nicht immer in sie einmünden kann.

Die Forschung befaßt sich bis jetzt hauptsächlich mit der Frage, mit welchen Interventionsangeboten die Einzel-, Paar- und Familientherapie und -beratung beziehungs- und gesundheitsschädigende Formen von Anklage, Haß und Vergeltungswünschen (unforgiveness, vengefulness) abbauen und Vergebungsbereitschaft fördern können: bei Klienten, die in ihrer Kindheit mißhandelt oder sexuell mißbraucht wurden; bei Jugendlichen, die sich von ihren Eltern abgelehnt fühlen oder mit einem alkoholkranken Elternteil leben müssen; bei Erwachsenen, die von einem untreuen Partner enttäuscht wurden oder Trennung und Scheidung zu verkraften haben usw. Diese Probleme sind der praktischen Beratung und Therapie seit langem vertraut; neu ist hingegen der Wille, sie in Praxis und Forschung systematisch anzugehen. Man tut dies mit amerikanischem Optimismus, so daß ein Psychiater von Enrights Studien sagen konnte, sie seien für die Therapie psychischer Störungen wohl so wichtig, wie die Entdeckung des Penicillins für die Behandlung von Infektionen war.

Forgiveness wurde auch längst ein Thema außertherapeutischer Bildungsangebote, und die Nähe zu Seelsorge und Spiritualität ist offensichtlich. Mehrere der genannten Promotoren sind an kirchlichen Hochschulen tätig und pflegen das Gespräch mit Theologen, doch betrachten sie das Anliegen in erster Linie als Beitrag zur psychischen und körperlichen Gesundheit. Dies verlangt exakte Wirksamkeitsnachweise, und so untersucht man auch fleißig, wie Rachegedanken bzw. Vergebensbereitschaft mit Indikatoren seelischen und körperlichen Wohlbefindens zusammen-

hängen und ob bestimmte gruppentherapeutische Interventionen eine Besserung erzielen (vgl. als Überblick: Ch. vanOyen Witvliet, 2001).

Um solche Beziehungen zu ermitteln, hat man mehrere Fragebögen entwickelt. Trotz verschiedener Schwerpunkte gehen sie von der Annahme aus, daß Vergebensbereitschaft nicht zu verwechseln ist mit dem Akzeptieren von Unrecht und Unterdrückung, mit Vergessen oder Verleugnen (die Erinnerung an das Unrecht soll nicht gelöscht, sondern geheilt werden), mit ungerechtfertigtem Entschuldigen des Täters, mit seiner Verurteilung, einer Kompensation und auch nicht mit einer Geste des Verzeihens, die vor allem die eigene moralische Überlegenheit bekunden will. Auch ein zwanghaftes Vergeben, das nur in der Angst vor der eigenen Rachsucht wurzelt („Reaktionsbildung"), ohne diese durchgearbeitet zu haben, würde als unechte „Pseudo-forgiveness" eingestuft.

Vergebensbereitschaft bzw. -nichtbereitschaft – darin ist man sich weitgehend einig – ist eine Disposition, die mehrere Dimensionen umfaßt. So ermittelt ein Fragebogen von Susan Wade Brown und ihren Mitautoren (2001) forgiveness und unforgiveness auf der Ebene der *Kognitionen* durch Aussagen wie diese: „Ich wünsche, daß ihr (der Person, die dem Befragten Unrecht zugefügt hat) etwas Schlimmes zustößt"; „Ich denke an sie ohne Zorn"; „Ich kann ihre guten Seiten klarer sehen." Als *Gefühle* erhebt man unter anderem: „Groll", „Verletzt", „Friede", „Mitgefühl." Als *Verhaltensweisen*: „Ich meide sie"; „Ich bemühte mich, ihr gegenüber freundlicher und interessierter zu sein"; „Ich wollte das Vergangene vergessen und mich auf die Gegenwart konzentrieren"; „Ich bat Gott, mir zu helfen, ihr zu vergeben, sie zu lieben."

Weiter besteht Einigkeit darin, daß das Vergebenkönnen in einem *Prozeß* reifen muß. Diesen wollen Psychotherapeuten, Lebensberater und Erwachsenenbildner fördern. Everett Worthington (2001) hat ein Prozeßmodell mit fünf Schritten vorgeschlagen, während Enright und sein Kreis von einem Modell mit vier Phasen ausgehen (R. D. Enright u. R. P. Fitzgibbons, 2000). Diese Schritte oder Phasen beschreiben keine starre Abfolge, sondern unter Umständen eine Reihe von inneren Aufgaben, die sich mehrmals neu stellen können. Statt die Anwendung dieser Modelle in der Individual- und Ehetherapie bzw. in der Erwachsenenbildung im einzelnen zu schildern, wollen die folgenden Ausführungen die Grundlinien des Enright-Konzepts skizzieren.

1. In der *Aufdeckungsphase* soll sich der Betroffene den Ärger, die Wut oder die Bitterkeit bewußt machen, die eine gravierende ungerechte Behandlung oder Beleidigung in ihm ausgelöst haben. Diese Konfrontation mit negativen Gefühlen, belastet die meisten zunächst stark. 2. Die *Entschlußphase* muß aber gerade aus der Erkenntnis hervorgehen, daß einem die Fixierung auf das erlittene Unrecht und den Täter nur unnötiges Leiden verursacht: Wer nachträgt, hat's schwer. So kann und soll der Entschluß reifen, Möglichkeiten des Vergebens und damit einer positiveren Entwicklung zu erkunden, indem man in einem ersten Schritt auf alle Rachegefühle und -absichten gegen den Beleidiger verzichtet. 3. In der *Arbeitsphase* soll der Verletzte den Willen, zu vergeben, in die Tat umsetzen: Indem er sich bemüht, über den Täter anders zu denken und beispielsweise zu verstehen, unter welchem Druck er damals gehandelt haben mag oder welche Kindheit er hatte – nicht, um ihn zu entschuldigen, sondern um bereit zu werden, sich in seine Lage zu versetzen und mit ihm mitzufühlen. Diese Phase soll den Kern des Vergebens vorbereiten: das Akzeptieren des Schmerzes, der von der Verletzung ausging. Wer den Schmerz erträgt (nicht zu verwechseln mit der Ansicht, man habe ihn verdient), wird ihn nicht mehr an andere und damit an den Täter weitergeben. Nun kann der Vergebende dazu fähig werden, dem Täter sein Wohlwollen anzubieten – ob es zu einer Versöhnung kommt oder nicht. 4. In der *Vertiefungsphase* beginnt der Vergebende zu begreifen, daß ihn das Vergeben emotional befreit und daß der Schmerz, mit dem er sich auseinandergesetzt hat, einen Sinn hat. Er kann das Paradox erfahren, daß wir selber geheilt werden, wenn wir anderen Barmherzigkeit und Großzügigkeit entgegenbringen. Daraus mag sich für ihn ein neuer Lebenssinn und ein aktiver Einsatz für die Gemeinschaft entwickeln.

Ein deutscher Alleingang und Sonderweg soll hier nicht unerwähnt bleiben. Reinhard Tausch (1992) hat schon zu Beginn der 90er Jahre Klienten, die an einer gescheiterten Beziehung litten, und an-

deren Personen in Seminaren Anregungen zum Vergeben vermittelt. Zuerst erhielten die Teilnehmer Informationen über den Prozeß des Vergebens und äußerten sich in Kleingruppen dazu. Dann besann sich jeder auf eine Person, die ihn beträchtlich verletzt hatte und der er vergeben wollte. Schließlich stellten sich die Teilnehmer in tiefer Entspannung folgendes vor: wie sie sich fühlten, als der Täter sie verletzte; aber auch, wie dieser die Lage wahrnahm und heute wahrnimmt; was sie an ihm schätzen und was sie ihm sagen möchten und was sie heute anders machen würden.

Dieser Ansatz setzt die Bereitschaft zum Vergeben schon voraus. Theoretisch geht er davon aus, daß einerseits das nichtwertende Gruppengespräch im Sinn von Carl Rogers' Gesprächspsychotherapie dem Klienten hilft, die eigenen Gefühle und emotionalen Hindernisse beim Vergeben besser zu verstehen; anderseits soll die körperliche Entspannung einen seelischen Zustand herbeiführen, der Ängste zurückdrängt und das Erleben von positiven Gedanken und Gefühlen begünstigt, wie es die Verhaltenstherapie mit ihrem Prinzip der reziproken Hemmung annimmt und in der Systematischen Desensibilisierung bei Ängsten anwendet.

Fragebogenuntersuchungen, deren Zahl zunimmt, weisen darauf hin, daß die Interventionen der amerikanischen Autoren die Vergebensbereitschaft wirksam fördern können und daß der Grad dieser Bereitschaft – als übergreifende Disposition verstanden, nicht nur als einmaliger Akt – mit weniger Trauer, Ärger, Ängstlichkeit und Depressivität und mehr Selbstwertgefühl und Lebenszufriedenheit einhergeht. Indes hat die Erforschung der genauen Bedingungen und Wirkfaktoren eben erst begonnen. Welche Motive spricht man mit der besten Aussicht auf Erfolg an – das der eigenen emotionalen Entlastung oder das der Beziehungsverbesserung oder andere? Wie hängt der Erfolg einer Intervention von ihrer zeitlichen Ausdehnung und den Gesprächsformen ab? Welche individuellen Faktoren – etwa Ängstlichkeit, psychosomatische Beschwerden, emotionale Labilität (Neurotizismus), Depressivität und Ärgerbereitschaft – erschweren das Vergeben, und ist die Wirkung nicht eine wechselseitige in dem Sinn, daß geringere Ängstlichkeit, Depressivität und Lebensunzufriedenheit das Vergeben auch erleichtern und nicht nur von der Vergebensbereitschaft gefördert werden? Und welche situativen Umstände oder kulturellen Normen und Werte beeinflussen es?

Viele Fragen dieser Art sind noch offen. Inzwischen versuchen erste Studien auch, den Zusammenhang zwischen forgiveness bzw. unforgiveness und körperlicher Gesundheit, zumal Herz-Kreislauf-Beschwerden, zu erhellen. Bei dieser psychosomatischen Thematik ist noch ungeklärt, warum unforgiveness mit ungünstigen Blutwerten und anderen Gesundheitsrisiken (Rauchen usw.) zusammenhängt und mit mehr Gesundheitsproblemen einhergeht (K. S. Seybold u. a., 2001).

Die forgiveness-Forschung ist ohne Zweifel auch für die christliche Spiritualität und Verkündigung von Belang. Das Besondere christlicher Vergebungsbereitschaft liegt darin, daß das Neue Testament sie als Mit-Vergeben und Mit-Lieben mit dem Vater Jesu versteht. Darum soll sie prinzipiell uneingeschränkt sein: 77mal (Mt 18, 21), ja siebenmal am Tag (Lk 17, 3) – möglichst so, wie uns Gott vergibt (Mt 6, 12; 18, 23–35). Diese Motivation kann die Psychologie, die als solche nur auf den Eigenwert der emotionalen Entlastung und den Nutzen wiederhergestellter Beziehungen hinzuweisen vermag, nicht bieten. Sie liefert auch keine buddhistischen, muslimischen oder rein ethischen Begründungen für das Vergeben. Doch kann die Psychologie den Theologen und Seelsorger darauf aufmerksam machen, daß es unterschiedliche und nicht nur religiöse Motive der Vergebung gibt. Und sie wird ihm, wenn sie einmal mehr Klarheit darüber gewonnen hat, auch Aufschluß darüber geben, welche konkreten intrapsychischen und psychosozialen Bedingungen und Prozesse die Verwirklichung des neutestamentlichen Vergebungsgebots, das ein Geist- und Motivationsimpuls sein will, hindern oder fördern können. Diese Kenntnisse sind ja nicht Gegenstand biblischer Offenbarung.

Die Bedeutung einer religiösen Motivation – neben und zusammen mit säkularen Motiven – dürfte auch in modernen Gesellschaften immer noch beachtlich sein. So erklärten bei einer Befragung von 70 Westdeutschen 29 Prozent, ihre religiösen Überzeugungen hätten sie beim Vergeben beeinflußt (R. Tausch, 1992). Bei einer Untersuchung von 1379 US-Amerikanern, die in religiös orientierten Gruppen wie Bibelkreisen oder Ge-

betsgruppen engagiert waren, erklärten 61 Prozent, daß sie unter anderem auch beim Bemühen um Vergebenkönnen von ihrer Gruppe Hilfe erfahren hätten (R. Wuthnow, 2000). Das ist nicht nur eine ermutigende Zahl, sondern auch ein Hinweis darauf, wie stark diese wichtige soziale Kompetenz von einem lebendigen Glaubens- und Gemeindeleben abhängt. *Bernhard Grom SJ*

Literatur: R. D. Enright, Forgiveness is a choice (Washington 2001); ders. u. R. P. Fitzgibbons, Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope (Washington 2000); Exploring forgiveness, hg. v. R. D. Enright u. J. North (Madison 1998); M. E. McCullough u.a., Forgiveness: Theory, research, and practice (New York 2000); K. S. Seybold u.a., Physiological and psychological correlates of forgiveness, in: Journal of Psychology and Christianity 20 (2001) 250–259; R. Tausch, Vergeben. Ein bedeutsamer seelischer Vorgang, in: Zeitschrift für Sozialpsychologie und Gruppendynamik 17 (1992) 3–29; S. Wade Brown u.a., The development of a scale to measure forgiveness, in: Journal of Psychology and Christianity 20 (2001) 40–52; Ch. vanOyen Witvliet, Forgiveness and health: Review and reflections on a matter of faith, feelings, and physiology, in: Journal of Psychology and Theology 29 (2001) 212–224; Dimensions of forgiveness: Psychological and theological perspectives, hg. v. E. L. Worthington (Philadelphia 1998); E. L. Worthington, Five steps to forgiveness: The heart and science of forgiving (New York 2001); R. Wuthnow, How religious groups promote forgiving: A national study, in: Journal for the Scientific Study of Religion 36 (2000) 124–137.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

EHLEN, Peter: *Grundfragen der Philosophie.* Einübung in selbständiges Denken. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 192 S. Br. 19,40 €.

Eine Einführung in die Philosophie sei dieses Buch, so steht es auf der Rückseite. Der Verfasser weist bereits im zweiten Kapitel darauf hin, daß es eine Einführung in die Philosophie nicht geben könne. Ja was denn nun? Ist dieses Buch ein Widerspruch in sich? Behauptet es, etwas nicht zu sein, was es ist? Und schon ist der Leser in höchstphilosophische Fragen verwickelt.

Weder bietet das Buch einen Überblick über die Geschichte der Philosophie, noch eine rezeptartige Anleitung zum vermeintlich philosophischen Diskurs, weder wird einer Sofie die Welt erklärt, noch sind Philosophen-Biographien aneinandergereiht. Diese „Einübung in selbständiges Denken" – so der Untertitel – stiftet erfrischend unprätentiös zum Nachdenken an. Nicht abfragbares Wissen wird vermittelt. Peter Ehlen macht mit seinen „Grundfragen" mehr erzählend als dozierend darauf aufmerksam, daß es Grund zu fragen gibt und daß es sich lohnt, diesen Fragen nachzugehen.

„Einen Unterricht wie etwa einen Schwimmunterricht, bei dem der Sportlehrer den ängstlichen Nichtschwimmer behutsam an der Angel haltend vom sicheren Beckenrand Schwimmstoß für Schwimmstoß in immer größere Tiefen führt und ihm langsam die richtigen Schwimmbewegungen beibringt, gibt es in der Philosophie nicht. Wer hier anfängt, ist immer schon mitten drin und muß selber schwimmen" (10f.). Insbesondere jene Leser, die meinen, nichts von Philosophie zu verstehen, werden vielleicht staunend feststellen, daß sie längst schon mitten drin sind und selber schwimmen.

Ausgehend von der Frage des Sokrates, was Philosophie ist und was sie zu leisten vermag, unternimmt Ehlen mit dem Leser denkerische Ausflüge in viele Richtungen. In den 19 (auch einzeln oder nicht in der Reihenfolge lesbaren) Kapiteln geht es um Freiheit, Wissenschaft und Wahrheit, um Schönheit, Bedingung und Anlaß des Philosophierens, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Religion, um den universalen Horizont des Lebens und die Gewißheit des Philosophen. Dabei kommen immer wieder Dichter zu Wort. Mit Wedekinds „Tantenmörder" veranschaulicht Ehlen, weshalb die Frage nach moralischem Handeln bedenkenswert ist; andere „Grundfragen" begegnen in den Werken von Sophokles, Hölderlin, Goethe oder Dostojewskij.

Das Denken ist nicht irgendwelchen Philosophen vorbehalten, und so ist dieses Buch auch für Denkende außerhalb philosophischer Fakultäten eine ebenso fundierte wie lesbare Ermunterung, jene Fragen ernstzunehmen, die sich im Leben stellen. Ehlen maßt sich nicht an, auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Zusammenhang des Ganzen endgültige Antworten zu geben. Er weist besonnen Wege und Umwege zu möglichen Antworten und zu weiteren Fragen. Zurückhaltend und wagemutig zugleich nähert er sich der Philosophie in ihrer anregenden Fragwürdigkeit und Unfaßlichkeit und deutet auf Grenzen des Wissens und des Sagbaren hin. Dabei scheut er die Mühen um begriffliche Klarheit nicht, und die Freude, die er am Denken hat, überträgt sich auf den mitdenkenden Leser.

Die geschichtlichen Hinweise fallen knapp aus, meist sind nur die Lebensdaten der zitierten Philosophen oder Dichter in Klammern angegeben. Für eine grobe zeitliche Einordnung genügt das; zudem wird so das Mißverständnis vermieden, es könne sich bei der Philosophie doch um eine Ansammlung von Lernstoff handeln. Auch wem die Namen der genannten Denker bekannt sind und wer die Grundfragen der Philosophie zu kennen glaubt, kann diese „Verführung" zum Selbstdenken mit Gewinn und Vergnügen lesen.

Diese Nicht-Einführung in die Philosophie erweist sich als eine ihrem Gegenstand angemessene Einführung. Sie macht Lust auf die Bücher der Denker und der Dichter, vor allem

aber aufs eigenständige Denken. Zu Beginn zitiert Ehlen die Einsicht Wittgensteins, daß Philosophie keine Lehre, sondern eine Tätigkeit ist. Eine ebenso anstrengende wie vergnügliche, das zeigt sich in diesem Buch, und wer anfängt, ist immer schon mitten drin. *Stefanie Haas*

RAGER, Günter – QUITTERER, Josef – RUNGGALDIER, Edmund: *Unser Selbst.* Identität im Wandel neuronaler Prozesse. Paderborn: Schöningh 2002. 231 S. Br. 29,80 €.

Was an uns bleibt von der Geburt bis zum Tod gleich? Was hält sich durch? Was ist unser Selbst? Was macht unsere personale Identität aus? Worauf gründet unsere Identität durch die Zeit? Bleiben wir tatsächlich dieselben, obwohl wir uns ständig ändern? Wir glauben, mehr zu sein als unser Körper. Dieses „Mehr" nennen wir „Ich", „Selbst" oder „Seele". Neurobiologie, Kognitionswissenschaft und empirische Psychologie stellen solche Annahmen heute in Frage. Sie erschüttern unser Selbstverständnis als fühlende, denkende, entscheidende und handelnde Personen.

Neurowissenschaftler haben keinen Punkt in unserem Gehirn entdeckt, an dem alle Informationen zusammenlaufen und von dem aus unser Verhalten und Handeln gesteuert wird. Es gibt keine Zentralinstanz, sondern nur eine Vielfalt neuronaler Prozesse. Folglich sei die Vorstellung von einer personalen Identität durch die Zeit reine Illusion. Personen seien wie andere komplexe Systeme, die sich selbst steuern. Widersprechen die Forschungsergebnisse der Neurobiologie, Kognitionswissenschaft und empirischen Psychologie tatsächlich der Annahme eines personalen Selbst? Die drei Autoren erörtern diese Frage aus der Sicht von Neurobiologie Kognitionswissenschaft und Philosophie. Sie betonen, daß in der aktuellen Diskussion zwischen Forschungsergebnissen einerseits und ihren philosophisch-weltanschaulichen Deutungen anderseits nicht sauber unterschieden wird.

Günter Rager gibt einen Einblick in den derzeitigen Wissensstand der Neurobiologie zum Thema neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst: Wie können neurobiologische Befunde, alltägliche Lebenswelt und persönliche Weltanschauung zusammengedacht werden? Neurowissenschaften und Lebenswelt sind keine Gegensätze. Unsere Lebenswelt bildet die Grundlage jeder wissenschaftlichen Arbeit. Die lebensweltliche Erfahrung ist für die Neurowissenschaften unverzichtbar. Hirnläsionen lassen sich zum Beispiel nur im Zusammenhang mit den Störungen des subjektiven Erlebens und des persönlichen Leistungsvermögens sinnvoll interpretieren. Hauptaufgabe der Wissenschaft kann es nicht sein, die Lebenswelt mit ihren Begriffen wie Person, Freiheit, Verantwortung und Subjektivität zu eliminieren. Rager plädiert für ein partnerschaftliches Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft. Wissenschaft kann uns helfen, ein weniger beschwerliches Leben zu führen, das Raum für Selbstverwirklichung schafft.

Josef Quitterer setzt sich mit naturalistischen Deutungen des Menschen auseinander. Er bringt Autoren wie Churchland, Dennett, Flanagan und Metzinger zur Sprache, welche die Realität des personalen Selbst leugnen. Ein Selbst, das wir im Alltag als Grund unseres Denkens, Entscheidens und Handelns annehmen, gibt es demnach nicht. Quitterer zeigt, daß die Annahmen dieser Autoren auf einer philosophisch-weltanschaulichen Vorentscheidung beruhen. Warum billigen sie den positiven Wissenschaften trotz des hypothetischen Charakters ihrer Theorien die Fähigkeit zur objektiven Wirklichkeitserkenntnis zu, während sie den grundlegenden Annahmen unseres alltäglichen Selbstverständnisses mit radikaler Skepsis begegnen? Die genannten Autoren bringen die Annahme eines personalen Selbst mit unserer introspektiven Selbsterkenntnis in Verbindung. Diese sei langsam und ungenau und führe zu einem naiv-realistischen Selbstmißverständnis (Metzinger). Der vermeintlich privilegierte Zugang, den wir im Alltag zu uns selbst und unserem Erleben beanspruchen, sei eine Quelle systematischer Fehleinschätzungen. Demgegenüber argumentiert Quitterer mit Kant, daß die Annahme eines personalen Selbst die Voraussetzung dafür ist, daß wir überhaupt von Selbsttäuschungen sprechen können. Ohne Vertrautheit mit dem Selbst wäre es unmöglich,

Introspektionsfehler durch psychologische und neurobiologische Erkenntnisse zu korrigieren.

Im dritten Beitrag des Buchs deutet *Edmund Runggaldier* menschliche Grunderfahrungen, die mit unserer Rede vom Selbst zusammenhängen. Dazu stellt er zunächst einige epistemologische Überlegungen an: Sind die naturalistisch gefärbten Thesen der gegenwärtigen Neurophilosophie als naturwissenschaftlich zu bezeichnen? Wenn ja, dann müßten sie sich empirisch bestätigen lassen. Die These, unser Selbst sei eine Illusion, ist jedoch eine philosophische These. Runggaldier beschreibt Alltagserfahrungen wie Vergänglichkeit, Verantwortung im Handeln, das Streben nach Zielen, unsere Sehnsucht und Hoffnung zu überleben, und den religiösen Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung. Er erörtert naturalistische und dualistische Deutungen dieser Erfahrungen und fragt, inwiefern die berechtigten Anliegen beider Deutungsmuster im Rahmen einer umfassenden Philosophie vereinbar sind. Diese umfassende Philosophie kann nur die Metaphysik sein. Sie will klären, wie die einzelnen Lebensbereiche zusammenhängen und wie man darüber rational argumentieren und vernünftig sprechen kann, ohne in Antinomien zu verfallen. Runggaldier plädiert für die Annahme sogenannter „Kontinuanten", d.h. Entitäten, die im Lauf ihrer Geschichte mit sich selbst identisch bleiben, obwohl sie sich verändern.

Nicht die Forschungsergebnisse von Neurobiologie und Kognitionswissenschaft, so der Tenor der drei Autoren, sind die große Herausforderung für das christlich geprägte Menschenbild, sondern eine naturalistisch geprägte Neurophilosophie, die weltanschaulichen Charakter hat. *Hans Goller SJ*

Chargaff, Erwin: *Brevier der Ahnungen*. Eine Auswahl aus dem Werk, zusammengestellt von Simone Kühn. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. 194 S. Gb. 16,– €.

„Jemand wie ich, der sein ganzes Leben damit verbracht hat, den Teufel mit blassen Wasserfarben an die Wand zu malen, muß erschrecken, wenn das Gebilde sich ablöst, Leben und Farbe gewinnt und die Führung übernimmt" (148). Der das von sich sagt, ist kein Künstler, sondern ein Bioethiker und ein konsequenter Pessimist – Erwin Chargaff. Doch: „Der Pessimist schließt die Hoffnung nicht aus – er ist nicht mit der Verzweiflung identisch, denn der Pessimist kennt ein paar metaphysische Fluchtluken, die zu erkennen der oberflächliche Optimist nicht klug genug ist" (149).

Erwin Chargaff, geboren 1905 und auch als 96jähriger noch gefragter Interviewpartner, ist ein Zeitzeuge des vergangenen Jahrhunderts. Nicht nur weil er – in Czernowitz geboren und in Wien aufgewachsen – Karl Kraus und Sigmund Freud erlebte, Hitler durchs Radio sprechen hörte („So klingt es, wenn der Teufel sich überschreit", dachte der damals 28jährige) und sich an die Stimmung nach dem Abwurf der ersten Atombombe erinnert, sondern auch weil er als Naturwissenschaftler, der im Herzen immer Philosoph blieb, den Fortschritt des Jahrhunderts aus zwei Perspektiven verfolgte. Jahrzehntelang war er führender Biochemiker an der Columbia Universität in New York, mit 70 Jahren begann er nach seinen eigenen Worten ein „zweites Leben" als Schriftsteller und Essayist. Er schrieb in Englisch und in Deutsch; seine Themen sind die Naturwissenschaft, die Gesellschaft, die Sprache und insbesondere der Mensch.

Das vorliegende Bändchen ist eine Aphorismensammlung aus seinem Gesamtwerk bzw. streng genommen eigentlich eine Zitatensammlung. Denn die Besonderheit am Brevier der Ahnungen ist gerade die erstaunliche Tatsache, daß hier Sätze aus dem essayistischen Kontext gelöst zu Aphorismen wurden, deren Intensität und Prägnanz auch Chargaff-Kenner nochmals überraschen. Man ist erinnert an ein Wort von Walter Benjamin, der Zitate beschreibt als „Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen um dem Müßiggänger die Überzeugung abzunehmen".

Es ist Erwin Chargaffs besonderer Blick für die Wirklichkeit, der sich in den kurzen Bemerkungen widerspiegelt. Einmal ist es der Blick des kritischen Wissenschaftlers, der bemerkt, daß der Mensch „im Segen des Rätselhaften auf festerem Boden stand, als wir es tun in unserem wissenschaftlichen Zeitalter, das alle Geheim-

nisse frißt, um sie als Fakten auszuspeien" (76), oder der es am Platz findet, „daran zu erinnern, ... daß zwischen Patient und Patent nur ein kleines i liegt" (45). Dann ist es der Blick des Philosophen, der beobachtet, daß es „keinen größeren Ernst gibt auf der Welt als das Spiel von Kindern" (133), der die Statistik als „eine Art Kinderkrankheit für Erwachsene" (138) entlarvt und sich tröstet, indem er „mit Methusalem sagt: ‚Die ersten 400 Jahre sind die schwersten'" (139). Und es ist der Blick des Alten, der sagen kann: „Es ist wert, daß ich es betone: die Wunder sind so groß wie am ersten Tag" (67), und der ahnt: „Vielleicht besteht die wahre Altersweisheit eben darin, im Finstern das Licht zu empfinden, im Lärm die Stille, in der Strafe die Gnade. So mag, was mir als der Untergang der Menschheit erscheint, der Auftakt eines neuen Akkordes sein" (132).

Seite für Seite unübersehbar – sowohl auf wie zwischen den Zeilen – ist Chargaffs lebendige Beziehung zur Sprache. So mancher Satz scheint fast zu seiner eigenen Überraschung aus seiner „aus Deutschland stammenden Füllfeder" (146) aufs Papier zu fließen. Und es ist nochmals gerade die Form des Aphorismus, die dieses Erleben widerspiegelt: „Ich liebe kleine Wörter und habe ein tiefes Mitleid mit ihnen, wenn man sie mißhandelt. Ich halte sie für das größte Wunder der Menschenwelt, diese Tränen- und Freudenkristalle" (148). Für Erwin Chargaff, den Sprachliebhaber und „Sammler des Verlorengegangenen" (17), („Wie gerne würde ich, wäre ich jünger, den Zudecker- und Entfinderklub gründen", 51 f.) ist es demnach wohl konsequent, daß das „Brevier der Ahnungen" sich der neuen Rechtschreibung verweigert.

Chargaffs Schreiberlebnisse führen zu Leseerlebnissen. Denn wie auch immer einen das „Brevier der Ahnungen" begleitet, auf dem „Nachtkästchen" oder in der Handtasche, von Zeit zu Zeit hält man inne und schaut – wie an etwas erinnert – auf, und „man träumt" – unübersetzbar – „auf träumerisch" (102).

Am Abend des 20. Juni 2002 starb Erwin Chargaff überraschend in einem New Yorker Krankenhaus. Über Nacht wurde die vorliegende Veröffentlichung damit zu seinem Vermächtnis. So sei ein Aphorismus hinzugefügt, der die Tiefe seines Empfindens mit dem schelmischen Mut seiner Ausdrucksweise verbindet: „Mit jeder Nacht kommt die Absurdität des Todes, mit jedem Morgen die Unbegreiflichkeit des Lebens; zu Mittag ißt der Mensch ein Butterbrot" (Wider den Genrausch, 126).

Christiane Koch

Lyrik

Kurz, Paul Konrad: *Maria Maria*. Gespräche Gesänge. Kevelaer: Butzon & Bercker 2002. 112 S. Br. 14,40 €.

Der Verlag stellt diese Mariendichtung so vor: „Erstmals seit Rainer Maria Rilke bietet dieses Buch wieder einen vollständigen Gedichtzyklus zum Leben Marias." Nach einem Prolog umkreist Paul Konrad Kurz in jeweils mehreren Gedichten die Verkündigung, die Geburt Jesu, die sogenannte „heilige Familie", Jeschua, Mirjam und Joseph, die Passion, Ostern. Zwei besonderen Motiven der Marienverehrung sind eindringliche Gedichte gewidmet, der „Himmelfahrt" Marias und der Pietà. Unter „Bilder der Generationen" wendet sich der Dichter unterschiedlichen Aspekten zu: Bildern im Kölner Dom und in Kevelaer ebenso wie dem Nachdenken darüber, ob und wann Maria wohl gelacht habe. Eine große Dichtung gilt dem Magnifikat, ehe ein Epilog den Zyklus beschließt.

Das Buch sieht den Verfasser auf dem Höhepunkt seiner dichterischen Gestaltungskraft. Seine Verse sperren sich gegen leichtes „Durchlesen". Sie fordern zu einer wiederholten, meditativen Lektüre heraus, und jedes Mal ergeben sich neue Einsichten. Für Paul Konrad Kurz ist die Konkretion wichtig, das Land Palästina, die Schöpfung: Berg, Quelle, Wolke, Rose, Lilie. Er denkt sich in die konkrete häusliche und fami-

liäre Existenz Marias hinein, und er hilft mitzuerleben, welchen Einbruch die Botschaft des Engels bedeutete: „Nicht in Hochzeitsfarben / gekleidet die Verheißung".

In bewundernswerter Weise fühlt der Verfasser sich in das körperliche, leibhaftige Geschehen und in die Erlebniswelt der Frau (und auch Josephs) ein: „*Das Bündel Gottes* / Ein bißchen Fleisch / Wie Menschenfleisch / und rohes Kinderfleisch / Kaum anzufassen. / Die Augen noch geschlossen. / Die Brust zerbrechlich / und eingepackt in Schlaf. / Ein Nacktes. / Lämmernackt / und sperlingsnackt im Nest. / Ein Wurm zum Wickeln / für eine Mädchenmutter, / die kniet und wieder kniet / und ihre Sinne martert / und nicht begreifen kann / das Bündel Gottes."

In ganz ausgeprägter Weise geschieht dieses Einfühlen in seelische Qualen, in Nichtbegreifen und Einwilligen im Blick auf die Passion beider Gestalten. Im Anschluß an das eindringliche Gedicht „Pietà II" ist ein Briefwechsel des Dichters mit der Theologin Andrea Tafferner wiedergegeben über die Frage, ob eine Umkehrung des Bildes denkbar und annehmbar wäre, im Gedenken an alle Frauen-Opfer der Männergeschichte: eine tote Mutter auf dem Schoß (ja, auf dem Schoß) ihres Sohnes.

Paul Konrad Kurz führt mit dieser zweifellos großen Dichtung in die Nähe und Wirklichkeit der zu Unrecht ins Erhabene entrückten Frau. Er meidet die bloße Erbaulichkeit, die nichts wäre als die Wiederholung des Bekannten als Bestätigung des eigenen Bewußtseins (vgl. 92). Die Gedichte führen hinein in theologische Fragen und Einsichten, aber es handelt sich um weitaus mehr als um Gedankenlyrik. Es geht nicht um Begreifen, sondern um Ergriffenwerden. *Herbert Vorgrimler*

ZU DIESEM HEFT

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 haben weiterreichende Fragen im Verhältnis zwischen Islam und westlicher Welt aufgeworfen. Raymund Schwager, Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, sucht nach Schritten, wie der Gegensatz des westlichen und des islamischen Gesellschaftsmodells überwunden werden kann.

Fortbildung und Weiterbildung sind prägende Merkmale der heutigen Gesellschaft. Karlheinz A. Geißler, Professor für Pädagogik an der Universität der Bundeswehr in München, zeigt, wie das Lernen und die Beratung die früher von der kirchlichen Liturgie gestalteten Ritualisierungen des Alltagslebens übernehmen und dabei selber zu einem Mythos geworden sind.

Die Außenverschuldung der afrikanischen Staaten südlich der Sahara hat für deren Bevölkerung zu verheerenden Konsequenzen geführt. Aquiline Tarimo, Professor am Salvatorian Institute of Philosophy and Theology in Morogoro, Tanzania fragt nach den Ursachen und fordert eine Veränderung sowohl nationaler als auch internationaler Strukturen.

Jürgen Habermas hat wiederholt und in vielbeachteter Weise in die derzeitige Biomedizindebatte eingegriffen. Stephan Ernst, Professor für Moraltheologie an der Universität Würzburg, stellt seine Position dar und versucht, sie aus der Perspektive der theologischen Ethik weiterzuführen.

Unter dem Eindruck seiner ersten Begegnung mit Nelly Sachs in Zürich 1960 schrieb Paul Celan ein Gedicht nieder. Karl-Josef Kuschel, Professor für ökumenische Theologie an der Universität Tübingen, analysiert dieses Gedicht auf dem biographischen Hintergrund als dialogische Annäherung an die Rede von Gott.

Vierzig Jahre Zweites Vatikanisches Konzil

Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 herrschte in der katholischen Kirche weithin die Meinung, mit den nun geltenden Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und von der Unfehlbarkeit des Papstes seien Konzilien überflüssig geworden, da nun der Papst alles allein regeln könne. Johannes XXIII. teilte diese Position offensichtlich nicht. Er war überzeugt davon, daß die Probleme, vor denen die Kirche in der modernen Welt steht, nicht durch Dekrete und Weisungen von oben erkannt und gelöst werden können, sondern nur durch gemeinsame Beratung. Schon drei Monate nach seiner Wahl, am 25. Januar 1959, kündigte er daher das Zweite Vatikanische Konzil an, und vor 40 Jahren, am 11. Oktober 1962, trat es zu seiner ersten Sitzung zusammen.

Spätestens bei der programmatischen Eröffnungsansprache wurde klar, daß dem Papst ein Konzil ganz neuer Art vorschwebte: Das Zweite Vatikanum sollte nicht einfach die geltende Lehre bekräftigen und auf keinen Fall Irrtümer verurteilen, sondern „mutig und furchtlos" in einem großen „Sprung nach vorn ... im Licht der modernen Forschungen und in der Sprache des heutigen Denkens" eine Antwort suchen auf die „veränderte Situation und die neuen Lebensformen" der Gegenwart. Das war neu. Noch niemals hatte ein Konzil das Ziel, die zeitgenössische Welt und ihre Probleme in den Blick zu nehmen, das Verhältnis der Kirche zu dieser Welt grundlegend zu überprüfen und sich zu fragen, welche Reformen notwendig sind, damit das Evangelium in dieser Welt glaubwürdig und überzeugend verkündigt werden kann.

Diese Ansprache bedeutete gleichzeitig eine Kritik an den vorbereiteten Texten, die unter dem maßgebenden Einfluß der römischen Kurie verfaßt worden waren und genau das enthielten, was Johannes XXIII. nicht wollte, nämlich die Festschreibung des Status quo und die Verurteilung zahlreicher Irrtümer. In völliger Unkenntnis des Meinungsklimas im Bischofskollegium war man an der Kurie überzeugt, die Entwürfe würden ohne größere Diskussionen approbiert, so daß man mit einer Konzilsdauer von höchstens zwei bis drei Wochen rechnen müsse. Das Gegenteil trat ein: Es wurde schnell deutlich, daß sich die überwältigende Mehrheit der Bischöfe mit der Vision Johannes' XXIII. identifizierte. Sie waren der Überzeugung, daß die bisherige, bloß abwehrende und verurteilende Strategie gegenüber der Moderne ihre Wirkung verloren hatte und daß das Evangelium heute nur dann glaubwürdig verkündet und bezeugt werden kann, wenn man sich nicht ängstlich abschließt, sondern zum Dialog öffnet. Ziel war daher die Selbsterneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Welt von heute. Es sollte freilich kein einmaliger Akt der Reform sein, nach deren Durchführung wiederum eine

Epoche begänne, in der sich nichts mehr ändert – heute ein weitverbreitetes Mißverständnis des Zweiten Vatikanums. Es ging vielmehr um eine grundsätzliche Erneuerungsbereitschaft, die veränderte Situationen jeweils zur Kenntnis nimmt und sich ihren Herausforderungen stellt.

Das Ergebnis der vier Sitzungsperioden von 1962 bis 1965 war ein umfassendes Erneuerungswerk. Die Grundentscheidungen: die Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft von Glaubenden, die in einer fundamentalen Gleichheit vor Gott miteinander verbunden sind; das Amt nicht als Herrschaft, sondern als Dienst innerhalb der Glaubensgemeinschaft; die kollegiale Struktur des obersten Leitungsamts; die aktive Rolle aller beim Verständnis, bei der Verwirklichung und bei der Weitergabe des Glaubens; die Erneuerung der Liturgie im Sinn einer aktiven Teilnahme aller; die größere Eigenständigkeit der Bischofskonferenzen und damit der regionalen Teilkirchen; der Wille zur Verständigung und Einigung mit den anderen Christen; die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Ordnung und ihrer Sachbereiche und damit eines legitimen Pluralismus unter den Katholiken; die Entscheidung für Offenheit, Dialog und Auseinandersetzung im Verhältnis zur modernen Welt, das feierliche Bekenntnis zur Religionsfreiheit, zum Recht aller auf Freiheit von jedem Zwang in Sachen des Gewissens und der religiösen Überzeugung; und schließlich der Dialog, die offene Auseinandersetzung als der normale Weg zur Wahrheits- und Entscheidungsfindung, und zwar nicht nur für das Konzil selbst, sondern prinzipiell für die Suche nach der Lösung aller Probleme in der Kirche.

Blickt man auf die heutige Situation, dann zeigen sich widersprüchliche Sachverhalte. Auf der einen Seite ist die Kirche nach wie vor behindert durch alte, den neuen Ideen unangemessene, weil autoritäre und zentralistische Strukturen, die das Konzil eigentlich überwinden wollte, die aber durch das Übergewicht der beharrenden Kräfte vor allem in der zentralen Kirchenleitung nicht nur nicht reformiert, sondern häufig verschärft wurden. Auf der anderen Seite jedoch sind die Grundentscheidungen des Konzils auf breite Resonanz gestoßen und prägen heute das Bewußtsein zahlloser Christen. Versuche, Probleme durch Dekrete und Weisungen und nicht im Geist des Dialogs und der Verständigungsbereitschaft zu lösen, führen nicht mehr zum Erfolg, sondern bewirken eher das Gegenteil. Wenn auch Vertreter solcher Methoden Einfluß zu besitzen scheinen: Die Zukunft gehört ihnen sicher nicht, da sie nur in die Vergangenheit blicken, aber nicht mehr die Kraft zu lebendiger Gestaltung, geschweige denn zu schöpferischen Entwürfen haben.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist nach wie vor die überzeugendste Antwort auf die Fragen auch unserer Gegenwart, in erster Linie deshalb, weil es einen Weg zur Lösung auch kommender Probleme gezeigt hat: den offenen Dialog, die gemeinsame Überlegung im Bewußtsein der gleichen Würde aller Glieder der Kirche, die Bereitschaft zur ständigen Erneuerung. *Wolfgang Seibel SJ*

Walter Kardinal Kasper

Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene

Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche

Am 28. April 2002 wurde in der Kirche St. Michael in München das neue „Forum der Jesuiten" mit einer Veranstaltung zum Thema „Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert" eröffnet. Wir veröffentlichen die beiden Referate, die Kardinal Walter Kasper und Prof. Dr. Eberhard Jüngel gehalten haben. Eine Zusammenfassung des anschließenden Gesprächs zwischen Kardinal Kasper und Professor Jüngel kann bei der Redaktion angefordert werden. Die nächste Veranstaltung des Forums der Jesuiten in Verbindung mit den STIMMEN DER ZEIT *findet am 8. Oktober 2002 um 19.30 Uhr in der Aula der Hochschule für Philosophie in München, Kaulbachstr. 33 statt. Prof. Dr. Hans Küng und P. Dr. Wolfgang Seibel SJ werden ein Gespräch führen zum Thema „40 Jahre danach. Hat das Zweite Vatikanum noch Geltung?"* *Die Redaktion*

Die ökumenische Situation ist im Wandel begriffen. Öfters ist sogar von einer Stagnation oder einer Krise der Ökumene die Rede. Manche sehen in der Ökumene einen Ausverkauf katholischer, protestantischer oder orthodoxer Identität. Es wird vom Ende der bisherigen Konsensökumene gesprochen und eine neue Kontroverstheologie gefordert. In manchen Kreisen der orthodoxen Kirchen ist Ökumene gar zu einem negativ besetzten Begriff geworden; sie gilt dort manchmal als Häresie aller Häresien. Andere sind enttäuscht; sie haben den Eindruck, es geht nicht wirklich weiter, und sie geben dafür den kirchlichen Institutionen die Schuld, welche im Unterschied zur Basis zu zögerlich agierten.

Im folgenden gehe ich ausschließlich auf das katholisch-evanglische ökumenische Gespräch ein; dabei beschränke ich mich im wesentlichen auf den gegenwärtigen deutschen Gesprächsstand. Auf die sich ebenfalls wandelnde katholisch-orthodoxe Diskussion kann in diesem Zusammenhang nicht eigens eingegangen werden. Meine Hauptthese lautet: *Die Ökumene wandelt sich, aber sie ist nicht am Ende. Sie ist reifer, erwachsener und auch nüchterner geworden.* Aus Zeitgründen trage ich dazu ohne Anspruch auf Vollständigkeit im folgenden sieben Thesen vor.

Katholische Grundentscheidung für die Ökumene

Die *erste These*, die zugleich die wichtigste ist, lautet: Die katholische Kirche hat sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das heißt mit der höchsten in der katholischen Kirche möglichen Autorität, für die ökumenische Bewegung entschieden. Der gegenwärtige Papst hat diese Entscheidung mehrfach, und zwar von den

ersten Tagen seines Pontifikats an bis in die letzten Monate, als unwiderruflich und unumkehrbar bezeichnet. In allem Wandel steht also die katholische Grundentscheidung für die Ökumene unverrückbar fest.

Dabei handelt es sich für die katholische Kirche nicht um eine tagespolitische Entscheidung, welche auf irgendeinem menschlichen Kalkül oder einer kirchenpolitischen Strategie beruht. Die katholische Kirche sieht sich in dieser Entscheidung dem klaren und eindeutigen Willen Jesu, seinem Testament verpflichtet, daß alle eins seien (Joh 17, 21). Sie sieht in der ökumenischen Bewegung nicht den liberalen, relativistischen Zeitgeist, sondern ein Werk und eine Frucht des Heiligen Geistes und zugleich eine Antwort auf die „Zeichen der Zeit". In einer Zeit großer Konflikte, will die Kirche Zeichen und Werkzeug der Einheit, der Versöhnung sein. Das Ziel der Ökumene ist die sichtbare Einheit, die volle Kirchengemeinschaft, die keine uniformistische Einheitskirche ist, sondern Raum gibt für die legitime Vielfalt der Geistesgaben, Traditionen, Spiritualitäten und Kulturen.

Zweitens: Was haben wir in den gut 35 Jahren seit dem amtlichen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung erreicht? Sicher noch nicht das Ziel; es liegt – wenn wir realistisch sind – nach menschlichem Ermessen ein noch langer und schwieriger Weg vor uns. Aber es ist nicht wenig, was wir erreicht haben.

Die eigentliche Frucht sind nicht die ökumenischen Dokumente und Erklärungen, so sehr sie ihre Bedeutung haben. Die eigentliche Frucht ist die wiederentdeckte Brüderlichkeit aller Christen. Sie verstehen sich heute bei allen noch bestehenden Unterschieden nicht mehr als Gegner, Konkurrenten oder unbeteiligte Nachbarn. Sie wissen, daß sie viel mehr gemeinsam haben als was sie trennt: Der Glaube an den einen Gott, den Vater aller Menschen, der sich in Jesus Christus ein für alle Mal zu unserem Heil geoffenbart hat, der unser Leben will und uns Hoffnung schenkt – so wie es die Heilige Schrift und das Credo, die wir gemeinsam haben, bezeugen. Die Grundlage der Ökumene ist also nicht ein vager Geist der Brüderlichkeit sondern das gemeinsame Glaubensfundament und die eine Taufe, durch die wir schon jetzt Glieder in dem einen Leib Christi sind.

Damit ist ein grundlegend neues Klima unter den Christen entstanden. Sie beten zusammen, und sie arbeiten zusammen. Ökumenische Gottesdienste und die „Gebetswoche für die Einheit aller Christen" gehören zum festen Bestand kirchlichen Lebens. Dies gilt nicht etwa nur von der „Basis" sondern ebenso von der „Spitze" der Kirche. Neben den ökumenischen Großereignissen etwa im Heiligen Jahr oder beim Gebetstag für den Frieden in Assisi ist die alltägliche Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften auch in Rom fast selbstverständlich geworden.

Das ist darin begründet, daß wir außerhalb der katholischen Kirche reiche Früchte des Wirkens des Heiligen Geistes, Zeichen der Heiligkeit bis hin zum Martyrium sehen. Wir wollen und können davon lernen. Wir sehen außerhalb der ka-

tholischen Kirche nicht nur einzelne Christen, wir erkennen auch wesentliche Elemente unseres eigenen Kircheseins: vor allem die Verkündigung des Wortes Gottes und die Taufe.

Durch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", die wir am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich unterzeichnet haben, ist die gemeinsame Basis zwischen der katholischen Kirche und den Lutheranern entscheidend erweitert worden. Diese Erklärung ist nicht unversehens vom Himmel gefallen oder leichtsinnig vorgenommen worden; sie war die Frucht jahrzehntelanger intensiver Arbeit in vielen nationalen (vor allem auf deutscher und US-amerikanischer Ebene) wie internationalen Dialogen. Der Papst hat diese Erklärung ausdrücklich und öffentlich begrüßt und sie bestätigt. Von katholischer Seite kann also keinerlei Zweifel daran bestehen, daß wir zu dieser Erklärung stehen. Sie stellt freilich keinen vollen, sondern einen differenzierten Konsens fest, der eine Reihe von Fragen, vor allem die Frage der Kirche, offen läßt. Der Papst hat von einem Meilenstein gesprochen und mit diesem Bild die Bedeutung der Erklärung zutreffend beschrieben: Ein wichtiges Etappenziel wurde erreicht, aber noch nicht das Endziel selbst.

Krise der Ökumene?

Drittens: Trotz dieser ermutigenden Fortschritte ist gegenwärtig viel von einer Krise der Ökumene die Rede. Warum? Es gibt verschiedene Elemente einer sich wandelnden ökumenischen Situation. Eines dieser Elemente ist, daß seit dem Konzil eine neue Generation herangewachsen ist, die nicht mehr von dem Aufbruch und der Begeisterung während und nach dem Konzil geprägt wurde. Ein weiteres Element ist, daß wir nach Überwindung vieler Mißverständnisse nun am harten Kern des Problems angelangt sind: der Frage nach Wesen und Sendung der Kirche und ihrer Ämter.

An diese Fragen wird neuerdings oft die Identitätsfrage geknüpft. Auch dies ist ein neues Element. In allen Konfessionen, auch in allen Religionen, Kulturen und Nationen ist die Frage nach der eigenen Identität neu aufgebrochen. Das kann positiv sein, denn nur Personen und Institutionen, welche eine eigene Identität haben, können einen Dialog miteinander führen. Das kann aber auch zu neuen konfessionalistischen oder nationalistischen Abgrenzungen, bis hin zu fundamentalistischen Positionen führen. Dies wiederum hat zu Differenzierungsprozessen und teilweise zu erheblichen Spannungen innerhalb der verschiedenen Kirchen und Kirchengemeinschaften über den Fortgang der Ökumene geführt. Auch diese internen Spannungen wirken sich gegenwärtig oft ökumenisch blockierend aus – sowohl im Gespräch mit den orthodoxen wie mit manchen westlichen Kirchen.

Oft wird in diesem Zusammenhang auf die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" vom August 2000 hingewiesen. Dort findet sich die Aussage, die

Kirche Jesu Christi subsistiere im vollen Sinn allein in der katholischen Kirche, während die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen bzw. Kirchengemeinschaften nicht Kirchen im eigentlichen Sinn sind. Diese Aussage hat zu erheblichem Mißmut und zu Verletzungen geführt. Ich selbst habe eine beruhigende Erklärung versucht, die besagt, daß die Aussage, daß sie nicht Kirchen im eigentlichen Sinn sind, einschließt, daß sie in einem analogen Sinn Kirchen sind. Viele haben daraufhin die Augenbrauen hochgezogen und meinten, ich würde die Erklärung unterlaufen und den katholischen Wahrheitsanspruch relativieren. Kardinal Joseph Ratzinger hat inzwischen meiner Deutung zugestimmt und ihr bescheinigt, sie würde das eigentlich Gemeinte zum Ausdruck bringen.

Freilich, die abstrakte und gedrängte Sprache ist für den, der mit der theologischen Fachsprache nicht gut vertraut ist, schwierig und hart. Aber in der Substanz bewegt sich diese Erklärung, wenn man sie richtig interpretiert, auf dem Boden des Konzils. Sie nimmt keine einzige Konzilsaussage zurück. Selbst wenn sie dies wollte, hätte ein Dokument einer Kongregation gar nicht die Macht, sich über ein ökumenisches Konzil hinwegzusetzen. Die Erklärung muß deshalb im Kontext der übergeordneten Aussagen des Konzils und der Ökumene-Enzyklika des Papstes „Ut unum sint" (1995) interpretiert werden. Sie hat keine neuen katholische Positionen aufgestellt, aber solche in Erinnerung gerufen. Doch eben mit diesem Beharren auf an sich bekannten katholischen Positionen, ist dieses Dokument zu einer ökumenischen Wasserscheide geworden.

Andere Kirchen haben ähnliche Identitätsvergewisserungen vorgenommen, die in der Sprache wie in der Sache nicht weniger „hart" sind. Das gilt – zum großen Erstaunen, aber auch zur ernsten Besorgnis in anderen Ländern – besonders für den deutschen Sprachraum, wo es schon nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, dann durch ein Dokument der Evangelischen Kirche Deutschlands zur Kirchengemeinschaft und jetzt als Reaktion auf das Dokument „Communio Sanctorum" auf protestantischer Seite zu einer heftigen Kontroverse gekommen ist. Diese Kontroverse hat vor allem eine innerprotestantische Spitze: Protestantische Theologen machen anderen angesehenen protestantischen Theologen den Vorwurf, „katholisierend" grundlegende reformatorische Anliegen und Einsichten zur Disposition zu stellen. Dazu möchte ich mich als katholischer Theologe nicht äußern. Doch die Auseinandersetzung richtet sich auch an die katholische Adresse. Es werden inkompatible Grunddissense behauptet, welche die Ergebnisse der bisherigen Dialoge übergehen und einen weiterführenden Dialog im Grunde von vornherein ausschließen.

Wenn man dies alles als Krise bezeichnet, dann darf man das Wort Krise nicht nur in einem negativen Sinn verstehen. Der ursprüngliche Sinn des Wortes Krise bedeutet nicht Zusammenbruch, sondern Entscheidungssituation. Eine Krisensituation ist eine Situation auf der Kippe, eine Situation, wo Bisheriges neu in Frage steht, sich aber auch neue Möglichkeiten auftun und wo deshalb grundlegende Ent-

scheidungen zu treffen sind. Diesen Punkt haben wir erreicht. Denn alle Kirchen wissen: Es gibt zur Ökumene keine Alternative. Die Frage ist nicht, ob es ökumenisch weitergeht, sondern wie es weitergehen soll.

Viertens: Ein authentischer Ökumenismus ist ein Ökumenismus in der Wahrheit und in der Liebe. In der Wahrheit! Denn die Kirche steht auf der Grundlage der ein für alle Mal geoffenbarten Wahrheit, die keine freie Verfügungsmasse ist. Wir sind nicht Herren des Glaubens. Keine Kirche will deshalb eine ökumenische Schummelei. Nur Ehrlichkeit hilft weiter. Es kann nicht heute etwas wahr sein, das gestern als Irrtum erklärt worden ist, und umgekehrt kann nicht heute etwas als Irrtum erklärt werden, was zuvor als Wahrheit festgehalten wurde. Es kann heute auch nicht etwas kurzerhand als gleichgültig erklärt werden, wofür frühere Generationen den Kopf hingehalten und das Martyrium auf sich genommen haben. Keine Kirche kann einfach das Erbe ihrer Väter und Mütter im Glauben aufgeben.

Aber die Wahrheit ist kein in Stahl und Eisen gegossenes System. Jesus Christus ist die Wahrheit in Person. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6). Die Wahrheit, die er ist, ist Weg und Leben. Sie ist ein unausschöpfbarer Reichtum, in dessen Fülle wir durch den Geist Gottes immer mehr eingeführt werden (vgl. Joh 16, 13). Wir können in einem geschichtlichen Prozeß die Kenntnis der Wahrheit vertiefen und neue Aspekte und Dimensionen der einen und selben Wahrheit erkennen. In der Ökumene geht es darum nicht um einen Weg aus der Wahrheit heraus, sondern um einen Weg tiefer in sie hinein. Ökumene will kein Verarmungsprozeß sein, wo wir uns auf dem geringsten gemeinsamen Nenner treffen; sie ist ein Lern- und Mehrungsprozeß des Glaubens, wo wir voneinander lernen.

Dies ist nur möglich, wenn wir die Wahrheit in der Liebe tun (vgl. Eph 4, 15). Wahrheit ohne Liebe ist hart und oft abstoßend; sie kann zu schrecklichen Exzessen der Unduldsamkeit und zu Verfolgungen führen, und sie hat es in der Geschichte bis in die Gegenwart hinein leider Gottes viel zu oft getan. Aber Liebe ohne Wahrheit ist leer, hohl und unehrlich. Sie ist nicht ernste Liebe, sondern unernste Schmuserei. Wahrheit und Liebe gehören darum zusammen. Nur wenn wir uns in Liebe dem anderen öffnen, sind wir in der Lage, die Wahrheit oder den Wahrheitskern in der Aussage des anderen zu erkennen. Die Liebe hat also nicht nur die Funktion, dem anderen die eigene Wahrheit „schmackhaft" zu machen und ihm Zugänge zu erschließen; sie hat vor allem eine die Wahrheit des anderen erschließende Kraft: „Nur mit dem Herzen sieht man gut" (Antoine de Saint-Exupéry).

Genau darum geht es im ökumenischen Dialog. Jeder Dialog, auch jeder recht verstandene ökumenische Dialog, setzt Partner voraus, die ihre Identität haben und sie auch schätzen. Zwei Wolkenfetzen und Rauchschwaden können keinen Dialog führen. Nur wer seine eigene Identität hat, kann den anderen in seiner Identität nicht nur tolerieren, sondern auch respektieren und sich mit ihm auf ein Gespräch einlassen, das beide auf einen gemeinsamen Weg bringt, auf dem ihnen neue Horizonte erschlossen werden.

Ein solcher Dialog hat mit Relativismus nicht das Geringste gemein; aber er wendet sich auch gegen konfessionellen Isolationismus und konfessionelle Selbstgenügsamkeit, die im Extrem zum Fundamentalismus führt. Ein Fundamentalist ist nicht einer, der feste Fundamente besitzt und sich dazu bekennt, sondern einer, der auf seinen Fundamenten unüberwindbare Mauern aufrichtet, über die nur noch Steine fliegen, aber keine weiterführenden Gespräche geführt werden können. Die Gefahr eines solchen verbissenen Konfessionalismus findet sich gegenwärtig leider in allen Kirchen. Der weitere Weg kann nur der Weg in der Wahrheit und in der Liebe sein.

Die Frage der Kirche

Fünftens: Mit diesen formalen Überlegungen komme ich zu den anstehenden inhaltlichen Fragen. Ich beschränke mich auf die Grundfrage, vor der wir gegenwärtig stehen und die von der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre bewußt offen gelassen wurde: die Frage der Kirche.

Zunächst gilt es den Fragepunkt genauer zu bestimmen. Denn auch bezüglich der Kirche gibt es nicht nur Unterschiede, sondern weit mehr gemeinsamen Grund, als meist gesehen wird. Für beide Traditionen ist die Kirche keine bloß menschliche Einrichtung, keine bloß soziologische Größe. Die reformatorische Tradition sieht in der Kirche ebenso wie die katholische das Volk Gottes, den Leib und die Braut Christi, den Bau im Heiligen Geist. Auch nach evangelischer Auffassung ist Jesus Christus durch den Heiligen Geist in seiner Kirche gegenwärtig. Umgekehrt kann sich katholische Theologie wichtige evangelische Bestimmungen der Kirche zu eigen machen, wie „Creatura verbi" und „Gemeinschaft der Glaubenden".

An dieser Stelle muß ich ein Wort sagen zu den kritischen Einlassungen, die sich in dem Votum der Tübinger Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Communio Sanctorum finden. Dieses Votum ist durch eine angesehene deutsche Zeitung in die breitere Öffentlichkeit getragen worden. Es zäumt einen unüberwindlichen Grundgegensatz auf zwischen reformatorischer und katholischer Ekklesiologie. Es behauptet, die katholische Lehre würde die Kirche zunächst als soziologische Größe konstituiert sehen und erst dann, sozusagen in einem zweiten Akt, Adressatin und Trägerin, d. h. Botin des Wortes Gottes. Nach reformatorischer Einsicht dagegen sei die Kirche ganz als „Creatura verbi" zu denken, d. h. als Gemeinschaft der Glaubenden, die ausschließlich durch die Selbstmitteilung des Wortes Gottes konstituiert, von ihm getragen und von ihm durchdrungen wird.

Das nenne ich einen katholischen Pappkameraden, dazu aufgestellt, damit man ihn sofort wieder abschießen kann. Denn eine Kirche, die eine rein soziologische Größe und nicht von vornherein eine sich dem Wort Gottes verdankende Gemeinschaft der Glaubenden wäre, wäre gar nicht die Kirche. Auch nach katholischem

Verständnis existiert die Kirche nur im Modus des Empfangens und des Weiterbezeugens des Wortes Gottes; „es gibt" sie nur als „Creatura verbi". Genau dies kommt im ersten Satz der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Dei Verbum" zum Ausdruck: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend."

Das Tübinger Votum gibt eine Interpretation der katholischen Lehre, der wohl kein katholischer Theologe zustimmen wird. Anders das Votum der Erlanger und der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät, die genau an dem Punkt, wo man in Tübingen einen Grunddissens sieht, zurecht einen inzwischen erreichten ökumenischen Konsens konstatieren. Das bedeutet: Auch in der Lehre von der Kirche gibt es einen breiten katholisch-evangelischen Basiskonsens, innerhalb dessen die in der Tat noch bestehenden Unterschiede richtig bewertet und – so hoffen wir – eines Tages auch überwunden werden können.

Inzwischen liegt auch eine Stellungnahme der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Communio Sanctorum vor. Die Argumentation ist teilweise verschieden, aber nicht weniger kritisch. Wieder handelt es sich in erster Linie um eine innerevangelische Auseinandersetzung, deren „Sitz im Leben" man wohl zum Teil in der gegenwärtigen Diskussion um die Neustrukturierung der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) und in der Zukunft der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vermuten kann. Da auf beiden Seiten namhafte evangelische Theologen beteiligt sind, geht es um die höchst interessante Auseinandersetzung darum, wer und was besser evangelisch ist und was eigentlich evangelisch ist. Die Antwort auf diese Frage hat freilich erhebliche Auswirkungen auch auf das evangelisch-katholische Gespräch. Daß dabei die offenen kontroversen Fragen deutlich benannt werden, kann man nur begrüßen. Der oft zu hörenden, aber oberflächlichen Meinung, theologisch sei im Grund alles längst geklärt, wird damit auch von evangelischer Seite deutlich widersprochen. Zu bedauern ist freilich, daß auch diese Stellungnahme nur sagt, wie es nach ihrer Meinung nicht geht, aber keinen Versuch unternimmt, um wenigstens andeutungsweise zu sagen, wie es ökumenisch positiv und konstruktiv weitergehen kann. Um eine Rückkehr zur alten Kontroverstheologie kann es ja wohl nicht gehen. Doch leider werden die vielen nationalen (sowohl deutschen wie US-amerikanischen) wie internationalen Dialogpapiere, an denen ja jeweils ebenfalls namhafte Theologen mitgewirkt haben, auch in dieser Stellungnahme übergangen.

Würde das Lehramt der katholischen Kirche mit „abweichenden" theologischen Meinungen in ähnlich kritischer Tonlage umgehen, wie es hier der Fall ist, wäre ihm ein Aufschrei in der öffentlichen Meinung sicher.

Die Frage der Ämter

Sechstens: Der entscheidende Punkt, an dem sich die gegenwärtige ökumenische Theologie abarbeiten muß, ist die Frage des Amtes und der Ämter in der Kirche. Auch hier darf man es sich nicht zu einfach machen und nur Gegensätze aufbauen. Weder hat die protestantische Kirche nur das allgemeine Priestertum, sie hat vielmehr durchaus Ämter, die in der Praxis gar nicht so verschieden von den katholischen „funktionieren", noch ist die katholische Kirche nur „Amtskirche"; auch sie kennt das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, und nicht wenige evangelische Pastoren beneiden ihre katholischen Kollegen um die vielen ehrenamtlichen Laiendienste, ohne die in vielen Gemeinden überhaupt nichts „laufen" würde. Auch in der praktischen Verhältnisbestimmung von Amt und Gemeinde haben beide ähnliche Probleme. Die Kritik vieler katholischer Christen am Bischöflichen Ordinariat unterscheidet sich nur in Nuancen von dem der evangelischen Christen am Oberkirchenrat.

Die genauere theologische Verhältnisbestimmung ist dagegen ein bisher nicht gelöstes Problem. Man macht es sich freilich zu einfach, wenn man nur auf die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils verweist, das gemeinsame und das besondere Priestertum des Amtes unterscheide sich nicht nur dem Grad, sondern dem Wesen nach (vgl. LG 10). Im lateinischen Konzilstext findet sich dieser Satz gar nicht; er findet sich dort nur als eingeschobener Nebensatz, bei dem der Hauptsatz das Gemeinsame aussagt, welches das gemeinsame und das besondere Priestertum umgreift. Leider sind gute Lateinkenntnisse inzwischen nicht mehr sehr verbreitet. So ist es den deutschen Übersetzern nicht gelungen, den komplizierten und verschachtelten lateinischen Satz angemessen ins Deutsche zu übersetzen: Die Übersetzer haben aus dem, was im Lateinischen ein Haupt- und ein Nebensatz ist, zwei Hauptsätze gemacht und dazuhin den ursprünglichen Nebensatz zum ersten Hauptsatz und damit zur Hauptsache gemacht.

Dazu kommt, daß die scholastische Ausdrucksweise dieses komplizierten Satzes heute vielen nicht mehr verständlich ist: Sie meinen, die Behauptung des Wesensunterschieds besage, daß das besondere Priestertum eine ontologische Steigerung des gemeinsamen Priestertums sei. Das wäre in der Tat eine schwer nachvollziehbare Behauptung. Denn wer möchte behaupten, daß Priester und Bischöfe immer bessere und heiligmäßigere Christen sind als die Laien? Der Konzilstext will genau dies ausschließen; er will sagen, das besondere Priestertum sei insofern wesensverschieden, als es auf einer ganz anderen „Ebene" liege; es liegt nicht auf der Ebene des Christseins, sondern des Dienstes am Christsein der anderen. Die Ämter in der Kirche sind dazu da, die Heiligen (d.i. die Gläubigen) zu ihrem Dienst zuzurüsten (Eph 4, 12).

Daß dies alles in einer so verschachtelten und schwer verständlichen Weise ausgedrückt werden mußte, zeigt, daß hier für die katholische Theologie ein noch nicht

voll gelöstes Problem vorliegt. Das Konzil macht eine wichtige und wesentliche Aussage, enthält aber zugleich eine Problemanzeige.

Ich wage freilich zu fragen, ob auf evangelischer Seite alles klar ist. Ich habe nicht den Eindruck. Denn mit dem bloßen Verweis auf Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses ist es nicht getan. Dort wird zwar gesagt, daß Kirche überall dort ist, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß gespendet werden. Vom Amt ist in diesem Zusammenhang also nicht die Rede. Das heißt aber nicht, daß das Amt für das Augsburger Bekenntnis eine theologische „Quantité négligeable" wäre. Denn bereits im fünften Artikel heißt es, das Amt, welches das Evangelium verkündet und die Sakramente darreicht, sei „eingesetzt". Es ist also nicht nur eine menschliche Organisationsform, und es ist auch in seiner Gestalt nicht eine freie Verfügungsmasse. Nach Art. 14 muß man dazu durch die Ordination „rechtmäßig berufen" sein. In Art. 28 ist außerdem von der „Bischofen Gewalt" die Rede. Die Interpretation und die praktische Verwirklichung dieser Aussagen sind in den lutherischen Kirchen teilweise kontrovers. Das heißt: Wir haben beide ein Problem, über das wir gemeinsam nachdenken müssen. Dadurch könnten wir uns vermutlich und hoffentlich näher kommen.

Das eigentliche Problem liegt meines Erachtens jedoch gar nicht an dieser Stelle. Das Problem besteht vielmehr darin, daß das evangelische Kirchenverständnis seinen Schwerpunkt und sein Gravitationszentrum in der konkreten Gemeinde hat; Kirche wird als Gemeinde, näherhin als Gottesdienstgemeinde bestimmt; Kirche ist nach dem Augsburger Bekenntnis überall dort gegenwärtig, wo Gotteswort „rein" verkündet und die Sakramente evangeliumsgemäß gespendet werden (Art. 7). Die einzelnen Gemeinden stehen miteinander im Austausch, aber der übergemeindliche Aspekt ist eher sekundär; erst recht ist der universalkirchliche Aspekt zwar vorhanden, aber theologisch unterbelichtet. Der Lutherische Weltbund ist ein Bund von Kirchen, aber nicht selbst Kirche; nach seinem eigenen Selbstverständnis befindet er sich erst auf dem Weg vom Kirchenbund zur Kirchengemeinschaft.

Erst in diesem größeren Zusammenhang wird verständlich, daß die evangelische Theologie keine allgemein anerkannte Theologie des Bischofsamtes und schon gar keine Theologie eines universalkirchlichen Amtes kennt, wie wir es im Petrusdienst des Bischofs von Rom verwirklicht sehen. Pastoren- und Bischofsamt sind nach der vorherrschenden evangelischem Meinung theologisch identisch und nur funktional unterschieden; das Bischofsamt ist nach diesem Verständnis Pastorenamt in kirchenleitender Funktion. Das Papstamt ist nach einem berühmten Zusatz von Melanchthon zu den Schmalkaldischen Artikeln unter bestimmten Bedingungen nach „menschlichem Recht" (iure humano) um des Friedens willen möglich (also nicht notwendig), unterliegt aber grundsätzlich der Kritik, was den Unfehlbarkeitsanspruch ausschließt.

Heute besteht zwar ein neues Klima der Offenheit; ökumenisch aufgeschlossene evangelische Theologen halten einen universalkirchlichen Petrusdienst als mensch-

liche Einrichtung (iure humano) für denkbar, teilweise sogar für wünschenswert. Aber auch wenn der Petrusdienst nach ihren Vorstellungen theologisch neu interpretiert und praktisch neu strukturiert würde, ist für sie nur eine „Communio" mit Petrus, aber nicht eine Communio unter Petrus denkbar. Als Katholiken sind wir überzeugt, daß der Petrusdienst ein wesentliches Geschenk des Herrn an die Kirche ist. Er ist für uns „iure divino", d.h. für die Kirche konstitutiv. Er dient der Einheit der Kirche und zugleich der Freiheit der Kirche vom Staat und von der jeweiligen Gesellschaft. Was seine konkrete Gestalt und die ausgewogene Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Ortskirche betrifft, so gibt es dafür einen breiten Spielraum. Der Papst selbst hat in der Ökumene-Enzyklika Ut unum sint die Frage nach der künftigen Ausübung des Petrusdienstes gestellt und zu einem ökumenisch brüderlichen Dialog darüber eingeladen. Darüber ist es inzwischen zu einem breiten Dialog gekommen; er hat zu manchen Konvergenzen, aber noch längst nicht zu einem Konsens geführt.

So ist offenkundig, daß sich in diesen Fragen bei allen Annäherungen im Klima und in einzelnen Schritten noch schwierige Fragen auftun, welche nach menschlichem Ermessen nicht heute und morgen zu lösen sind. Bei diesen Fragen handelt es sich nicht nur um theologische Spitzfindigkeiten, sondern um Fragen, welche das konkrete Leben der Kirche und jedes einzelnen Gläubigen betreffen. Denn mit der Amtsfrage hängt sowohl die Frage des Lehramts wie die der Eucharistie eng zusammen. Mit der Amtsfrage stellt sich nämlich die Frage der verbindlichen Auslegung des Wortes Gottes und die Frage der Eucharistiegemeinschaft, die Zeichen und Mittel, Mitte und Höhepunkt der Kirchengemeinschaft ist. Mit der Frage des Amtes stehen also die zentralen Lebensvollzüge der Kirche, die rechte Evangeliumsverkündigung und die gemeinsame Feier der Eucharistie, mit zur Diskussion.

Auf die Frage der Heiligenverehrung, vor allem der Marienverehrung, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Auch dazu gibt es außer Communio Sanctorum wichtige weiterführende ökumenische Dokumente, die man nicht einfach übergehen sollte. Hier sei nur auf die Veröffentlichung der Gruppe von Dombes hingewiesen: „Maria in Gottes Heilsplan und die Gemeinschaft der Heiligen" (deutsch: Frankfurt 1999).

Ökumene des Lebens

Siebtens: Die sich wandelnde ökumenische Situation kann man zusammenfassend dadurch kennzeichnen, daß zu der Ökumene in der Wahrheit und in der Liebe verstärkt die Ökumene des Lebens kommt. Wir müssen den inzwischen Gott sei Dank erreichten Grad der Gemeinsamkeit leben und mit Leben erfüllen. Die Kirchen haben sich ja nicht nur auseinanderdiskutiert, sondern auch über Jahrhunderte auseinandergelebt; sie müssen sich wieder zusammenleben. Die kritischen Erscheinun-

gen der letzten Zeit machen deutlich, daß noch weit mehr gegenseitige Vorbehalte, Mißverständnisse und Unterschiede vorhanden sind, als in der ersten mehr enthusiastischen Phase unmittelbar nach dem Konzil angenommen wurde. Die bisherigen ökumenischen Ergebnisse sind noch lange nicht allgemein rezipiert und ins Leben und Bewußtsein der Kirchen eingegangen. Im Gegenteil, sie sind weithin unbekannt geblieben. Es ist deshalb noch viel ökumenische Bildungsarbeit zu leisten. Die Tatsache, daß viele Christen sich für die konfessionellen Unterscheidungslehren nicht mehr interessieren, ist kein Gegenargument. Denn Unkenntnis und Indifferentismus können nicht Maßstab kirchlichen Handelns sein.

In einer Ökumene des Lebens könnten wir schon heute viel mehr gemeinsam tun, als dies im allgemeinen geschieht: gemeinsames Lesen der Heiligen Schrift, gegenseitiges Kennenlernen, Austausch geistlicher Erfahrung, Zusammenwirken im Bereich des karitativen und sozialen Einsatzes, in der Entwicklungshilfe, beim Schutz des Lebens, der Umwelt, in der Öffentlichkeitsarbeit, in der Theologie usw. Hier sind nicht nur Bischöfe und Theologen, sondern alle Christen gefragt; hier sind alle auf je ihre Weise Experten.

Grundlegend ist zumal in der gegenwärtigen kritischen Situation die geistliche Ökumene. Wir müssen zwar alles uns Mögliche für den ökumenischen Fortschritt tun, aber wir können die Einheit der Kirche nicht „machen". Sie ist ein Geschenk des Heiligen Geistes und nur als ein erneuertes Pfingsten möglich. Darum können wir letztlich nur beten. Nicht ökumenischer Aktionismus ist angesagt, sondern ökumenische Spiritualität.

Ich schließe mit einer Erfahrung aus vielen ökumenischen Gesprächen und Begegnungen. Immer dann, wenn wir nur theologisch diskutieren, ist jeder gescheit genug, Einwände auf das zu finden, was der andere gesagt hat. Solche ökumenischen Gespräche sind ein eschatologisches Phänomen, man kann sie fortführen bis zum Jüngsten Tag. Wenn es dagegen gelingt, zu einer Ökumene des Lebens und zu einer geistlichen Ökumene vorzustoßen, wenn es gelingt, Freundschaften aufzubauen, miteinander zu beten und in einen geistlichen Austausch zu kommen, dann ändert sich das Klima, dann werden gegenseitiges Verständnis und Einverständnis möglich. Dann freut man sich aneinander. Dann ist Ökumene plötzlich nicht mehr nur ein mühsames Geschäft, das viel Geduld abverlangt. Eine solche sich wandelnde Ökumene macht nicht verdrossen; sie schenkt Freude, Hoffnung und Zuversicht. Sie wird als Werk des Heiligen Geistes erfahren, der immer wieder neu für Überraschungen gut ist. Auf diese Art Ökumene möchte ich bauen; auf sie kann man vertrauen.

Eberhard Jüngel

Ökumenische Anläufe*

„Jetzt aber sind wir in eine Aporie, in eine Ausweglosigkeit geraten." Platons Bemerkung im Blick auf die Frage nach dem Sein, von Martin Heidegger am Anfang seines Buches „Sein und Zeit" zitiert[1], ist durchaus geeignet, auch die Situation der ökumenischen Verständigung zwischen den christlichen Kirchen zu kennzeichnen. Die Aussichtslosigkeit erscheint im Augenblick am fatalsten im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche. Während die römisch-katholische Kirche die Entscheidung des Papstes vom Februar 2002, die vier Apostolischen Administraturen Rußlands in normale Diözesen umzuwandeln, als Normalisierung der kirchlichen Organisation in Rußland verstanden wissen will, erblickt die russisch-orthodoxe Kirche darin den Versuch einer Intensivierung angeblicher Missionstätigkeit des Vatikans auf ihrem ureigenen Territorium und instrumentalisiert für ihre Gegenwehr sogar die Regierung. Auch für Beobachter aus der evangelischen Christenheit ist das Verhalten der russisch-orthodoxen Kirche und der russischen Regierung in dieser Angelegenheit schwer nachvollziehbar. Hier gibt es ökumenische Solidarität mit Rom.

Ganz so arg ist die Ausweglosigkeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen nicht. Doch auch hier ist das Klima zur Zeit nicht besonders erfreulich. Der zweite Teil der Erklärung „Dominus Iesus" der Glaubenskongregation vom 6. August 2000 hat für ökumenische Ernüchterung gesorgt. Und das vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland verabschiedete Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" vom September 2001 hat mit seiner Feststellung, daß die Vorstellungen von der sichtbaren und vollen Einheit der Kirche auf beiden Seiten nicht kompatibel sind, auf römisch-katholischer Seite für Befremden gesorgt. Ich unterstreiche allerdings: gemeint ist, *zur Zeit* nicht kompatibel! Was nicht ist, kann noch werden. Und so wird man sich denn auch mit der Feststellung, daß wir in ökumenischer Hinsicht zur Zeit in eine Aporie geraten sind, nicht zufrieden geben können. Aporien machen deutlich, wo es nicht weitergeht. Doch sie halten eben deshalb dazu an, auf dem Weg zu bleiben und beharrlich nach jenen Wendungen des Weges zu suchen, die weiterführen, die ins Freie führen[2]. Und solche Wendungen sind durchaus erkennbar. Ich erlaube mir, zunächst einmal auf den derzeitigen Papst zu verweisen.

Der Papst als ökumenischer Stachel

Man sollte auf evangelischer Seite unvoreingenommen zur Kenntnis nehmen, daß Johannes Paul II. immer wieder überraschende geistliche und kirchenpolitische Entscheidungen getroffen hat, die sowohl dem Verhältnis zu den Juden als auch dem Verhältnis zu den Muslimen, aber eben auch und vor allem der innerchristlichen Ökumene zugute kommen sollten. Daß der Papst den ökumenischen Verständigungsprozeß rebus sic stantibus nicht durch die Marginalisierung des Papstamtes fördern kann, liegt auf der Hand. Entsprechende protestantische Forderungen gehen zumindest an der gegenwärtigen Realität vorbei. Und Spekulationen über eine mögliche Funktion des Papstes als Sprecher aller Christen mögen gut gemeint sein, sind aber ökumenisch zumindest jetzt eher kontraproduktiv. Paradoxerweise hat ja gerade der gemäß seinem römisch-katholischen Selbstverständnis agierende und als solcher die Ökumene bejahende Papst für die anderen Kirchen Gewicht und Bedeutung. Denn nur als der mit allen seinen für evangelische Christen inakzeptablen Rechten und Privilegien[3] ausgestattete Pontifex maximus vermag er ein ökumenischer Stachel im Fleisch seiner eigenen Kirche zu sein. Und das ist der derzeitige Papst – Gott sei Dank! Johannes Paul II. weiß offensichtlich, daß Prozesse, die sich nicht weiterentwickeln können, abzusterben drohen. Eben deshalb gibt er auf seine Weise unübersehbare Winke nach vorn. Er tut das unter Aufbietung seiner schwindenden Kräfte. Wir evangelische Christen verfolgen es mit herzlichem Respekt. Und wir würden gern etwas von dem apostolischen Segen, den er der Stadt und dem Erdkreis zu spenden pflegt, auf ihn selber zurücklenken.

Die kirchlichen Wesensattribute

Entscheidend für einen neuen Anlauf zu ökumenischen Verständigungen will mir das rechte Verständnis der im Nicaeno-Constantinopolitanum von der sichtbaren Kirche der unsichtbaren Kirche zugesprochenen Wesensattribute erscheinen. Wenn wir darüber Einverständnis gewinnen könnten, was das heißt: „wir glauben an eine heilige katholische und apostolische Kirche", dann könnte ein erneuter ökumenischer Anlauf einen neuen Schwung bekommen. Deshalb versuche ich im folgenden eine Interpretation des ersten der vier Wesensattribute der Kirche, wie es im nicaenischen Glaubensbekenntnis formuliert ist: „credo in unam ecclesiam". Ich schicke dabei voraus, daß vor nunmehr schon einer ganzen Reihe von Jahren mein damaliger Kollege Walter Kasper und ich für die Evangelische Kirche in Deutschland und für die Katholische Bischofskonferenz gemeinsam eine Interpretation des Nicaeno-Constantinopolitanum erarbeitet haben, die beide Kirchen dann in die Gemeinden gegeben haben. Das war immerhin zumindest für uns beide ein verheißungsvoller ökumenischer Start.

Die Prädikate der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, die die sichtbare Kirche der unsichtbaren Kirche zuschreibt, leuchten wie des Himmels Glanz. Doch auf Erden? Angesichts der empirisch wahrnehmbaren, angesichts der erfahrbaren Kirche ist man, wenn man hört, daß sie eine einzige, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, versucht, zumindest sich selber zuzuflüstern: „Ach, das müßte schön sein!"

Und in der Tat: Jene herrlichen Attribute, die der Glaube der Kirche zuspricht, stehen in einem ausgesprochen antithetischen Verhältnis zum Zustand der sichtbaren Kirche. Ihrer eigentlichen Absicht nach sollen diese herrlich leuchtenden Prädikate der in der Dunkelheit angefochtener christlicher Existenz verunsicherten sichtbaren Kirche dazu verhelfen, den offenkundigen Widerspruch zwischen der „real existierenden Kirche" und ihrem Wesen zu versöhnen. Gerade „weil sie so radikal in Frage gestellt" war und ist, „muß die Einheit der Kirche so emphatisch ausgesagt werden"[4]. Es ist also kein Exzeß einer „ecclesia triumphans", sondern es ist die Besinnung einer zutiefst angefochtenen Kirche auf ihre eigentliche Bestimmung, die sie dazu veranlaßt, sich zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität zu bekennen.

Dieser Sachverhalt lenkt die Aufmerksamkeit zunächst einmal auf die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die Unterscheidung ist notwendig. Sie wird sowohl in evangelischen wie in katholischen Grundsatztexten dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die Kirche als *Gegenstand des Glaubens* behauptet wird. Ich verweise für die römisch-katholische Kirche jetzt nur auf den 1993 erschienenen Katechismus der Katholischen Kirche, in dem es lapidar heißt:

„Die Kirche ist zugleich sichtbar und geistig, hierarchische Gesellschaft und mystischer Leib Christi. Sie bildet eine Einheit, bestehend aus menschlichem und göttlichem Element. Das macht ihr Geheimnis aus, das einzig der Glaube zu erfassen vermag."[5]

Für die protestantischen Kirchen gilt, was Luther in der Vorrede auf die Offenbarung Sankt Johannis bemerkt hat, nämlich daß der der Kirche geltende Glaube „eben so wol ein artickel des glaubens" ist „als die anderen"[6].

Sichtbare und unsichtbare Kirche

Die von evangelischer und römisch-katholischer Kirche behauptete Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche darf jedoch nicht dahin mißverstanden werden, als sei die sichtbare Kirche nur der defiziente Modus der Kirche. *Unsichtbar* heißt im Blick auf das, was geglaubt wird, keineswegs *schlechthin verborgen*. Die Kirche ist vielmehr in demselben Sinn, in dem Gott der Vater in seiner Schöpfung, Gott der Sohn in dem Menschen Jesus und Gott der Heilige Geist in den Glaubenden *in präziser Verborgenheit* anwesend ist, ihrerseits in präziser Weise

verborgen. Sie ist auf *identifizierbare* Weise unsichtbar, so daß man sagen kann: *Hier und jetzt* ist die „ecclesia abscondita" anwesend. Die hörbaren und sichtbaren Ereignisse der Evangeliumsverkündigung und der evangeliumsgemäßen Feier von Taufe und Abendmahl garantieren, ja konstituieren die Anwesenheit der mit der Gemeinschaft der Glaubenden identischen und in ihr präzis verborgenen Kirche. Man kann im selben Sinn *Amen* dazu sagen, wie man zum *Ego te absolvo* des verbi divini minister *Amen* sagen kann und soll: Wo Menschen in der Kraft des Heiligen Geistes aufgebaut werden, wo sie aus ihren Schuldverstrickungen und aus ihren Lebenslügen befreit werden, wo sie zum Gotteslob stimuliert werden, wo sie hörend und betend mit Gott zusammenkommen und in seinem Geist beieinander sind und füreinander da sind, *da* ist die unsichtbare Kirche anwesend. Da ist sie so anwesend, daß man Ja und Amen zu ihr sagen kann.

Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wäre folglich völlig mißverstanden, wenn sie einem *ekklesiologischen Doketismus* das Wort reden wollte: „Der Mensch betritt im Glauben an die *ecclesia invisibilis* das Arbeits- und Kampffeld der *ecclesia visibilis*."[7]

Man wird deshalb wohl kaum behaupten dürfen, daß nach römisch-katholischer Auffassung die Einheit der Kirche mit Jesus Christus stärker betont wird, daß hingegen nach evangelischer Auffassung vor allem die Differenz zwischen Christus und der Kirche zur Geltung gebracht wird. Dagegen sprechen schon die Definitionen der Kirche, wie sie Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth vorgeschlagen haben. Bonhoeffer spricht im Blick auf die Kirche von „Jesus Christus als Gemeinde existierend"[8]. Barth nennt die Kirche die irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi[9]. Gerade aufgrund ihrer unüberbietbaren Nähe zu Jesus Christus – im Verhältnis von Leib zum Haupt in den Deuteropaulinen pointiert zum Ausdruck gebracht – muß die Kirche dann aber auch so streng wie möglich von Jesus Christus unterschieden (nicht: getrennt!) werden, so daß die Rede von der Kirche als einem zweiten Christus, die immerhin in römisch-katholischen Lehraussagen zu finden ist[10], nicht in Betracht kommt.

Beide Kirchen können also durchaus gemeinsam mit Ignatius von Antiochien behaupten: „Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche."[11] Diese christologische Konzentration ist der beste ökumenische Anlauf zu wahrheitsfähiger Kirchengemeinschaft. Unter dieser Voraussetzung soll nun das im Nicaeno-Constantinopolitanum der unsichtbaren Kirche zugeschriebene Wesensattribut der Einheit zur Geltung gebracht werden.

„Credo in *unam* ... ecclesiam": *Einheit* ist unter den der Kirche zugesprochenen Wesenseigenschaften das grundlegende Attribut, das die drei anderen Attribute der Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität nur noch präzisieren können, allerdings auch präzisieren müssen. Was ist gemeint, wenn die Christen bekennen, daß sie an die *eine* Kirche glauben?

Die *Einheit* der Kirche ist zunächst einmal die *Einzigkeit* der Gemeinschaft der

Heiligen, die der Einzigkeit der trinitarischen Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins von Vater, Sohn und Heiligem Geist entspricht. Den dreieinigen Gott gibt es einmal und nicht wieder. Er ist einzig. Und deshalb gibt es auch die christliche Kirche einmal und nicht wieder. Sie ist einzig. Die als Einzigkeit zu begreifende Einheit der Kirche schließt allerdings Differenz ebensowenig aus, wie die Einzigkeit des dreieinigen Gottes die Differenz von Vater, Sohn und Geist ausschließt. Die Einzigkeit der Kirche ist vielmehr deren Identität in der Differenz, und zwar die Identität in der Differenz erstens der vielen Glieder des einen Leibes Christi, zweitens der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, drittens der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten bzw. der „ecclesia militans" und der „ecclesia triumphans", viertens der lokal getrennten Gemeinden und nicht zuletzt fünftens der Heidenchristen und Judenchristen. Nur in diesen Differenzen ist die Kirche eine einzige. Wie sich diese Identität der Kirche zur Identität der Synagoge verhält, wie sich Judentum und Christentum voneinander unterscheiden und dennoch aufeinander bezogen bleiben – das ist eines der schwierigsten theologischen Probleme, das in der Eschatologie zu verhandeln sein wird, dessen Lösung allerdings nicht dadurch erreicht werden kann, daß man den in Gal 2, 7f. bezeugten Apostolat für die Juden einfach zur Disposition stellt.

In ihren Differenzen ist die Kirche nun aber nicht nur *einzig*, sondern auch mit sich selber bzw. in sich selber *einig*. Insofern ist jede Ortsgemeinde, in der die „una sancta catholica et apostolica ecclesia" „subsistiert", mit allen anderen Ortsgemeinden universal verbunden. Die genannten Differenzen zielen also nicht auf *zu trennende* Sachverhalte, sondern sie bringen den spannungsvollen Reichtum der *einen* Kirche zur Geltung. Sie ist – wie der dreieinige Gott, dessen Leben sie darstellt und darbietet – eine Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins[12].

Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang die Frage dar, inwieweit die sichtbare Kirche die der unsichtbaren Kirche zugesprochene *Einheit* repräsentieren kann und repräsentieren muß. Diese Frage beherrscht den ökumenischen Dialog. Zu ihrer Beantwortung ist in ganz besonderer Weise theologische Nüchternheit geboten. Denn wer in dieser Hinsicht *zuviel* erwartet oder gar verlangt, wird *wenig* erreichen. Wer allerdings *zuwenig* will, nimmt das Bekenntnis zur Einheit der Kirche nicht ernst.

Soviel wird man wohl gemeinsam behaupten können: Die sichtbare Kirche repräsentiert im christlichen Gottesdienst die Einheit der Kirche. Denn die Kirche ereignet sich zuerst und vor allem in Gestalt des Gottesdienstes. In ihm findet der dreieinige Gott, wie er in der Geschichte Jesu Christi offenbar wurde, seine irdische Entsprechung. Wo zwei oder drei im Namen Jesu Christi versammelt sind, da ist er mitten unter ihnen und vereinigt sie zu seinem Leib. Dieser unsichtbare *eine Leib Christi* findet im Gottesdienst seine sichtbare Entsprechung oder Darstellung. Und mit dem Leib Christi kommt ganz von selbst auch dessen Einheit zur Darstellung. Sie ereignet sich immer dann, wenn das Evangelium rein verkündigt und die Sakra-

mente dem Evangelium gemäß gefeiert werden. Als Folge dieser Einheit kommt es dann auch zur „communio" der Glaubenden untereinander, die sich im Austausch der unterschiedlichen Gaben, aber auch in der Teilhabe an den Lasten und Leiden vollzieht.

Von erheblicher Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Frage, was für die Einheit der Kirche notwendig bzw. nicht notwendig ist. In welcher Weise gehört das geordnete kirchliche Amt dazu? Gehört das bischöfliche Amt dazu? Oder läßt sich der Konsens über das Evangelium in seiner verbalen und sakramentalen Gestalt auch ohne Rekurs auf das bischöfliche Amt hinreichend zur Geltung bringen? Weiter: Läßt sich die Kircheneinheit lehrgesetzlich sicherstellen, „so daß eine fortschreitende möglichst engmaschige Fixierung theologischer Definitionen das Ideal wäre"? – eine Auffassung, vor der Gerhard Ebeling mit Entschiedenheit gewarnt hat[13]. Und schließlich: Was hindert die voneinander getrennten Kirchen, die doch alle für sich beanspruchen, die eine heilige, katholische und apostolische Kirche zur Darstellung zu bringen, daran, untereinander *Kirchengemeinschaft* zu vollziehen? Setzt die gemeinsame Abendmahlsfeier die Anerkennung von Kirchengemeinschaft voraus, oder ist sie selber, was doch sogar das Gesetzbuch der katholischen Kirche, der Codex Iuris Canonici nicht ausschließt, ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche? Fragen über Fragen! Dogmatische Fragen! Fügen wir ihnen nun eine eher praktische oder strategische Frage hinzu: Wie soll es in Sachen Ökumene weitergehen? Welche Schritte führen nach vorn?

Ökumenische Zielvorstellungen

Soll die Ökumene vorankommen, dann müssen vor allem *die ökumenischen Zielvorstellungen* auf beiden Seiten so klar wie nur möglich – und unter weitgehender Vermeidung rechthaberischer Attitüden hier und dort – dargelegt werden. Die in Augsburg feierlich unterschriebene „Gemeinsame offizielle Feststellung" hat als Zielvorstellung eine „Einheit in Verschiedenheit" angegeben, in der die „verbleibenden Unterschiede" miteinander als „versöhnt" gelten können[14]. Wie solche Versöhnung zustande kommen und wie sie am Ende aussehen soll, das gilt es möglichst schnell und vor allem ohne jeden Vorbehalt zu klären. Ich will nicht verhehlen, daß ich in dieser Hinsicht das unter dem Titel „Communio Sanctorum" bekanntgewordene Dialogpapier einer Gruppe deutscher Lutheraner und Katholiken für nicht gerade glücklich halte. Doch wer auf protestantischer Seite als Ziel der römisch-katholischen Seite noch immer und immer wieder die „Integration der Protestanten in die Papstkirche" wittert, der malt den konfessionellen Teufel an die Wand, um den ökumenisch gesinnten Engeln keine Chance zu geben.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat ihre ökumenische Zielvorstellung in dem bereits apostrophierten „Votum zum geordneten Miteinander be-

kenntnisverschiedener Kirchen" unter dem Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" formuliert. Als anzustrebendes ökumenisches Ziel gilt der EKD eine auch zwischen bekenntnisverschiedenen und kirchenrechtlich selbständig bleibenden Kirchen mögliche *Kirchengemeinschaft*, die dann erreichbar bzw. gegeben ist, wenn Kirchen „den sich in Wort und Sakrament selbst mitteilenden Jesus Christus als den ihre Gemeinschaft allein tragenden Grund anerkennen" und sie „das gemeinsame Verständnis des Evangeliums von der Rechtfertigung und der Sakramente feststellen".

Ein im Blick auf die Lehre wichtiger Anknüpfungspunkt für die Verständigung mit Rom ist die im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums geltend gemachte *Hierarchie der Wahrheiten*, die der jeweiligen Wahrheit „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (UR 11) unterschiedlichen Rang zuweist. Eine ähnliche Auffassung hatte bereits *die altprotestantische Lehre von den Glaubensartikeln* vertreten, insofern sie das theologische Gewicht der „articuli fidei" nach ihrer sachlichen Nähe zum Rechtfertigungsartikel (als dem „genuinum fundamentum dogmaticum") bemißt[15]. Daß es *der Rechtfertigungsartikel* ist, der innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten" über das dogmatische Gewicht der einzelnen theologischen Wahrheiten entscheidet, ist offensichtlich inzwischen Konsens zumindest zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen. Wurde doch in der Gemeinsamen offiziellen Feststellung die „Rechtfertigungslehre" als „Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens" behauptet, dem „keine Lehre ... widersprechen" darf. Ausdrücklich wird festgestellt, daß die Rechtfertigungslehre „ihre einzigartige Bedeutung im Gesamtzusammenhang des grundlegenden trinitarischen Glaubensbekenntnisses der Kirche" hat[16]. Das ist – gegenüber der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre – ein zu begrüßender Fortschritt, aufgrund dessen man nun vom Rechtfertigungsartikel her zwischen dogmatischem Leichtgewicht und dogmatischem Schwergewicht konkret unterscheiden kann. Dabei muß allerdings darauf geachtet werden, daß der Rechtfertigungsartikel es ausschließt, die „Hierarchie der Wahrheiten" als ein *ein für allemal feststehendes System* zu begreifen. Die durch die Rechtfertigungslehre bedingte Differenzierung des unterschiedlichen dogmatischen Gewichts der „theologischen Wahrheiten" kann immer nur im Blick auf eine konkrete Situation ermittelt werden.

Hat man sich die zweifellos noch immer bestehenden beachtlichen konfessionellen Differenzen ungeschminkt vor Augen geführt, dann wird zwar der Schmerz über die noch andauernde Differenz weiter brennen. Aber verantwortliche Theologie wird dann auch alles versuchen, um die konkreten Beziehungen zwischen den getrennten Kirchen – sagen wir einmal – *zu entschärfen*: so zu entschärfen, daß man inmitten noch so großer konfessioneller Verschiedenheit sich von der immer noch größeren Gemeinsamkeit zu *fruchtbarem*, zu *kreativem* Streit provozieren läßt. Nicht jede Sachdifferenz nötigt zur Gegnerschaft oder gar zur Feindschaft. Es gibt

auch solche Differenzen, die auszuhalten zum *Reichtum* der Christenheit gehört. Im liturgischen Leben der Kirchen ist das ja unmittelbar evident. Ja, das *gemeinsame Leben* der konfessionsverschiedenen Christen, und zwar nicht nur in seiner liturgischen Gestalt, ist der eigentliche Wurzelgrund ökumenischer Fortschritte. Ist dieses gemeinsame Leben *wahres* Leben, dann muß auch die Lehre diese Wahrheit einholen.

Der beste aller denkbaren ökumenischen Fortschritte wäre es allerdings, wenn es der Theologie gelänge, die konfessionsverschiedenen Kirchen zu einem entscheidenden Schritt zurück zu bewegen: nämlich zurück in das Leben der biblischen Texte. Die eigentliche Aufgabe der Theologie besteht denn auch nicht darin, die biblischen Texte auf so etwas wie Ergebnisse abzufragen, sondern darin, Wege freizulegen, die eine *Einkehr in das Leben dieser Texte* ermöglichen. Denn biblische Texte sind existentiale Orte, an denen man – wie in einem gelungenen Gedicht – sich aufhalten, hin und her gehen, Heimat gewinnen kann. Und in solcher durch das Leben der biblischen Texte gewährten Heimat beginnt man zu staunen über die in diesen Texten immer wieder aufleuchtende, ganz und gar nicht selbstverständliche und dennoch der ganzen Welt geltende Wahrheit des Evangeliums. Und je mehr man davon versteht, desto größer wird das Staunen – wie ja auch das göttliche Geheimnis um so geheimnisvoller wird, je besser man es versteht. Hatte der Papst dasselbe gemeint, als er in seinem Milleniumsschreiben vom 6. Januar 2001 erklärte:

„Der ökumenische Weg bleibt sicher mühsam, vielleicht ist er noch lang, doch beseelt uns die Hoffnung, daß wir geleitet werden von der Gegenwart des Auferstandenen und von der unerschöpflichen Kraft seines Geistes, die zu immer neuen Überraschungen fähig ist." [17]?

Überraschungen und Staunen erhalten bekanntlich jung. Staunend wird selbst die uralte Kirche immer wieder ganz jung und ist dennoch dieselbe. Daß die uralte Kirche, ohne ihre Identität zu verlieren, immer wieder ganz jung zu werden vermag – das läßt uns hoffen.

ANMERKUNGEN

[*] Eine detailliertere Fassung eines Teiles der folgenden Ausführungen wurde unter dem Titel „Credere in ecclesiam. Eine ökumenische Besinnung" veröffentlicht in: ZThK 99 (2002) 177–195.

[1] Platon, Sophistes 244 a; vgl. M. Heidegger, Sein u. Zeit (1927), Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 2 (1977) 1.

[2] Insofern gleicht die Aporie der Krise, von der Kardinal Kasper zurecht gesagt hat, daß sie den in die Krise Geratenen reifer, erwachsener zu machen vermag. Sie kann ihn freilich auch zu Grunde richten. Aber sie muß das nicht.

[3] Daß ein *iure humano* und nur *iure humano* zu begreifendes Papstamt auch für die evangelische Christenheit akzeptabel sein könnte, hat schon Ph. Melanchthon in seinem Zusatz zu den Schmalkaldischen Artikeln (BSLK 463,10–464,4) zugestanden. Doch läßt sich das Papstamt nach dem Ersten Vatikanum darauf reduzieren? Immerhin, daß ein der Einheit der christlichen Kirche dienendes besonderes Amt auch nach evangelischem Verständnis nicht ausgeschlossen ist, kann man auch in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik lesen: vgl. KD IV/1, 751.

[4] G. Ebeling, Dogmatik III, 369f.

[5] Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 779.

[6] M. Luther, Vorrede auf die Offenbarung S. Johannis, WA.DB 7, 418,36f.
[7] K. Barth, KD IV/1, 729f.
[8] D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, DBW 1, 126 u.ö.
[9] Barth (A. 7) 718, 738 u.ö.
[10] Vgl. die Enzyklika „Mystici corporis" von Pius XII. (DH 3806).
[11] Brief an die Smyrnäer 8, 2.
[12] Ich freue mich, in dieser Hinsicht mit dem Basler Bischof Kurt Koch übereinzustimmen, der die Kirche als Ikone der gleichursprünglich in Einheit und Verschiedenheit lebenden Trinität zu begreifen gefordert hat: vgl. diese Zs. 220 (2002) 297f. Nicht verständlich ist mir allerdings, warum Bischof Koch die Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins nicht im „Modell der Entsprechung" denken zu können meint (302). Entsprechung ist das deutsche Wort für Analogie, von der I. Kant treffend behauptet hat, sie sei „nicht etwa ... eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (Prolegomena, § 58. Akademie-Textausgabe IV, 357). Daß Gott in seinem gegenseitigen Anderssein von Vater, Sohn und Geist – alius, alius, alius – sich nicht widerspricht (non aliud), sondern vielmehr *entspricht*, das macht ja gerade die *Gemeinschaft* gegenseitigen Andersseins aus. Und dasselbe gilt auch für die als Ikone der Trinität zu verstehende eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.
[13] Ebeling (A. 4) 373.
[14] Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche: epd-Dokumentation Nr. 24/1999, 49.
[15] Vgl. J. Fr. König, Theologia positiva acroamatica, 1670[3], De Theologiae praecognitis, §§ 121–152.
[16] Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. Annex (A. 14) 51.
[17] VapS 150 (2001) 14.

Wolfgang Beinert

Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?

Die Menschen ausnahmslos aller Religionen lassen sich vom Phänomen der Heiligen faszinieren. Religionssoziologisch werden unter Heiligen jene Angehörigen eines Kultus verstanden, die dessen Erfordernissen in bezug auf Leben und Gebotserfüllung in hohem Maß gerecht werden. Gewöhnlich gehören sie bestimmten Gruppen oder Klassen im Gefüge des religiösen Systems zu. Wer die „Erzählungen der Chassidim" von Martin Buber gelesen hat[1], der weiß um die manchmal fast kindliche und naive Verehrung, die die Schüler für den Levi Jizchak von Berditschew oder den Lubliner „Seher" Jaakob Jizchak aufbringen: bedeutende Rabbinen, die prägend für das Judentum gewesen sind. Im Buddhismus verehrt man die Boddhisatvas und (in der tibetischen Variante) Lamas; der Hinduismus kennt die Figur des Guru. Im Islam konzentriert sich die Heiligenverehrung um die Sufimeister.

Die christliche Religion kennt in allen Konfessionen die Zuwendung zu den Heiligen. Die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts erwachsenen Konfessionen fallen nur scheinbar aus der Regel heraus. Wegen der Mißstände im Heiligen*kult* des späten Mittelalters wurden sie sehr zurückhaltend, was die *Formen* der Zuwendung angeht, aber niemals haben sie prinzipiell geleugnet, daß es heilige Menschen gibt und daß sie alle Zuwendung verdienen. Wenn die Einzigkeit und Einzigartigkeit der Heilsmittlerschaft Christi gesichert sei, dann gebühre ihnen Ehre ob ihrer Nachfolge Christi und Gott Dank für dieses Geschenk sowie den Gläubigen die Hinwendung zu ihrem Leben als Vorbild und Beispiel[2]. Die römisch-katholische Kirche unterscheidet sich von allen anderen Religionen und christlichen Konfessionen jedoch dadurch, daß sie als einzige ein zentrales Verfahren besitzt, um die Heiligkeit eines Menschen festzustellen.

Heiligenverehrung

Woher rührt die Aufmerksamkeit, die dem Phänomen des heiligen Menschen allenthalben entgegengebracht wird? Dafür wird es gewiß Gründe geben, die in den Eigentümlichkeiten der Religions- oder Konfessionsgestalt liegen. Doch die Universalität des Faktums weist über diese Partikularitäten ganz augenscheinlich hinaus. Als Urgrund dürfen wir das im sozialen Wesen des Menschen gelegene Interesse an Leit- und Vorbildern für die eigene moralische Existenz annehmen. Die Heiligen sind die religiösen Heldengestalten.

Aus der in allen Religionen verbreiteten Überzeugung vom Fortleben nach dem Tod und der Belohnung der Guten im Jenseits entwickelte sich die Anschauung, daß die ausgezeichneten Lebemeister der Religion besondere Macht bei Gott haben. Sie bieten Schutz vor den Widrigkeiten des irdischen Lebens. So kommt es zur Heiligenanrufung, zur Heiligenverehrung und zur Bitte bei den Heiligen um geistliche oder (so gewöhnlich!) leiblich-materielle Wohltaten.

Oft verbindet sie sich mit Materialisationen ihres Lebens: mit Reliquien, d.h. Körperresten oder Gegenständen, die ihnen einmal gehört haben, mit den Orten, an denen sie gewirkt haben, besonders natürlich mit ihrer Grabstätte. In diese Linie gehört auch der Patronatsgedanke: Die Heiligen werden zum „Ressortinhaber" für die menschlichen Anliegen von den Zahnschmerzen (Apollonia) bis zum Fernsehen (Klara). Manchmal sind sie auf etwas eigenartige Weise zu ihrer Aufgabe gekommen. Die Freundin und Gefährtin des heiligen Franz von Assisi zum Beispiel hatte schon mangels Vorhandensein keinen besonders tugendhaften Umgang mit der Television, sondern durfte als streng klausurierte Nonne nicht am Begräbnis des Poverello teilnehmen; durch Gottes Gnade sah sie aber die Feier, wie wenn sie anwesend gewesen wäre. Als Pius XII. dem neuen Medium in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts himmlischen Beistand schenken wollte, bot sich ihm diese Klara-Legende an. Unter die Rubrik Patronat fällt auch der Brauch, den Neugeborenen einen Heiligennamen zu geben, dessen Festtag als Namenstag zu begehen, Kirchen einer heiligen Person zu weihen oder ganzen Berufsgruppen einer solchen anzuvertrauen, wie es die Bergleute mit Barbara oder die Parfümhersteller mit Maria Magdalena getan haben[3].

Schließlich kann man als einen der generellen Verehrungsgründe die sich mit den Heiligen verbindende Hoffnung sehen, daß der gewöhnlich als beschwerlich empfundene Weg, den die religiösen Regeln und Gebote verlangen, zielführend ist: Diese Menschen haben es geschafft; sie waren ja einmal Menschen so wie du und ich, sehr oft auch einmal große Sünder (wie wir auch). Gleichwohl sind sie zu leuchtenden Fanalen der göttlichen Huld geworden.

Das alles trifft auch für die christliche Form der Heiligenverehrung zu, aber an ihr interessiert uns als Christen mehr, besser: Wir möchten gern Konkretisierungen des allgemein und abstrakt Gesagten haben. Wir würden gern wissen, was ein *heiliger Mensch in christlicher Sicht* ist, wie man innerhalb des Katholizismus zu einem solchen erklärt wird und was der Kern des Heiligseins ist. Für gewöhnlich ist unser Interesse nicht theoretisch, sondern aus aktuellem Anlaß geweckt.

Inflationierung von Heiligsprechungen

Die Kanonisationspraxis Roms erregt seit 1978, dem Amtsantritt Johannes Pauls II., aufmerksames Erstaunen. Zuvor war eine Selig- oder Heiligsprechung ein außerordentlich rares Begebnis. Die erste päpstliche Kanonisation erfolgte 993

(Bischof Ulrich von Augsburg). In den genau 985 Jahren bis zum genannten Datum 1978 sprachen alle Päpste zusammen 1260 Personen selig und 293 heilig, insgesamt mithin 1553 Christinnen oder Christen[4]. Das sind pro Jahr nicht einmal zwei. Allein in diesem 21. Jahrhundert, das noch kein halbes Jahrzehnt alt ist, fanden bis Oktober 2002 mindestens 59 Beatifikationen und 53 Sanktifikationen statt. 112 „Causae" wurden abgeschlossen – also etwas mehr als das „Soll" eines Jahrhunderts in der Vergangenheit[5]. Damit ist nicht allein eine gewisse Inflationierung eingetreten: Die meisten der geehrten Personen sind außerhalb ihres engen Umkreises vollkommen unbekannt. Am 19. Mai 2002 wurden zur Ehre der Altäre erhoben *Alonso de Orozco, Ignazio da Santhià, Umile da Bisignano, Paulina do Coração Agonizante de Jesus, Benedetta Cambiagio Frassinello* – kein einziger dieser Namen dürfte hierzulande einem Nichtfachmann je untergekommen sein.

Andererseits sind, wie nie in der Geschichte zuvor, Gestalten umstritten, die der Papst kanonisiert. Das trifft für den Zeitraum dieses jungen Jahrhunderts zu für seinen am 3. September 2000 seliggesprochenen Vorgänger *Pius IX.* wie für zwei Heiligsprechungen des Jahres 2002, nämlich des Kapuzinerpaters *Pio da Pietralcina* (16. Juni) und des Gründers des Opus Dei, *Josemaria Escrivá de Balaguer* (6. Oktober). Damit ist die Praxis des „Heiligenmachens" und sind die „Heiligmacher" ins Rampenlicht geraten, d.h. jene Kurialen, die von Amts wegen damit befaßt sind. Während vor einem Vierteljahrhundert kaum jemand sich damit beschäftigte und die zuständige römische Behörde als Parkplatz für anderweitig nicht reüssierende Monsignori angesehen wurde, erfreuen sich beide heute erheblicher Aufmerksamkeit.

Personale Heiligkeit

Wie kompliziert die Materie ist, zeigt ein Blick in den Duden der neuesten Ausgabe. Dem Stichwort „heilig" ist ein ganzer rot gerasteter Kasten vorbehalten – weil man die entsprechenden Verbindungen klein, groß, zusammen und getrennt schreiben kann –, und der Textautor hat da manche neue Dinge im Gefolge der Rechtschreibreform zu lernen[6]. Das braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen, wohl aber sind die Beispiele beachtenswert, die angeführt werden. Es sind so viele, daß nur einige wenige bezeichnende zitiert werden: heiliger Zorn, heilige Einfalt, heiliger Krieg, Heilige Allianz, Heiliger Geist, Heiliges Land, Heiliger Rock (in Trier), Heilige Stadt, Heiliger Stuhl, Heiliger Vater, heilige Theresia usw. Die disparatesten Begriffe werden da überraschenderweise mit dem Wort „heilig" zusammengeknüpft, das nur allzu willig für alle möglichen Kopulationen zu sein scheint. Was in aller Welt hat der Heilige Geist mit dem Krieg zu tun, die Einfalt mit einem Rock in einer Moselstadt?

Die Lösung liegt darin, daß das Wort „heilig" und die entsprechenden Ableitungen zu den analogen Begriffen gehören, d.h. daß die Ähnlichkeit zwischen den da-

mit bezeichneten Dingen immer geringer als die Unähnlichkeit ist. Das aber bedeutet, daß man sie nur dann in Beziehung setzen kann, wenn man das „Analogatum princeps", den hierarchisch leitenden Quellbegriff kennt. In nahezu jeder christlichen Abendmahlsliturgie ist wesentlicher Bestandteil des Hochgebetes das „Sanctus", das auf Jes 6, 3 zurückgeht. Der Prophet hat eine Vision: Die Serafim preisen Jahwe als den „dreimal Heiligen". Damit ist gemeint: Jahwe, Gott ist *absolut* heilig. Absolut heißt wörtlich „losgelöst" – Gott ist also ohne jeden Bezug auf anderes oder andere ganz aus sich selber *heilig*. Das Wort ist *von Gott her* zu verstehen, wenn irgend etwas anderes als er selbst mit dieser Bezeichnung belegt wird. Kurz und knapp: HEILIG ist ein Wesensname Gottes, und daher der Beschreibung entzogen. So gilt: Heilig ist *alles, was Gott ist*; nichts von dem, was nicht Gott ist, ist heilig.

Das ist aber noch nicht der ganze biblische Befund. Im Buch Jesaja kommt die vom Propheten geprägte Formel (1, 4; 5, 19; 30, 11 u. ö.) DER HEILIGE ISRAELS 25 Mal vor. Damit ist eine eigentümliche Verschränkung zwischen Jahwe und dem Volk namhaft gemacht, die das Charakteristikum der jüdischen und später der christlichen Religion wird. Gewiß ist Gott *absolut* heilig. Seine Heiligkeit hängt in der Tat an nichts, aber er hat sie seinen Geschöpfen mitgeteilt. Die biblische Kennung dafür lautet *Bund*. Diese Vergemeinschaftung mit den Menschen (zuerst mit dem Volk Israel) gehört nach Ausweis der Schrift so sehr zu Gott, daß alles, was durch sie betroffen ist, ebenfalls, wenn auch nachrangig und in Ableitung vom Analogatum princeps *heilig* heißen kann.

Diese Grundlinie der Offenbarungsbotschaft wird im Neuen Testament ausgebaut, einmal christologisch, sofern Jesus als DER HEILIGE GOTTES bezeichnet wird (Mk 1, 24 par.; Lk 4, 34) und damit eine ähnliche Exklusivität zugesprochen bekommt wie Jahwe bei Jesaja, zum anderen ekklesiologisch, als auch die Jesus-Nachfolger, die Gemeinde Jesu, die Christen *heilig* bzw. *Heilige* heißen (1 Thess 4, 3; Röm 6, 19; 1 Petr 2, 9). Am nachhaltigsten kommt dieses Verständnis zum Ausdruck in den Titulaturen mancher Paulusbriefe. So lautet die Adresse des Römerbriefes: „An alle in Rom, die von Gott geliebt sind, an die berufenen Heiligen" (Röm 1, 7). Der erste Brief an die korinthische Gemeinde hatte auf dem Umschlag stehen: „An die Kirche Gottes, die in Korinth ist – an die Geheiligten in Christus Jesus, berufen als Heilige mit allen, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen" (1 Kor 1, 2). Der Befund ergibt also kurz gesagt: Gemäß biblischer Anschauung ist *außer Gott* nichts heilig, aber *in Gott* alles.

Damit konzentrierte sich das weitere Fragen auf das Problem: Wer ist „in Gott"? Eine erste Antwort kann nur lauten – paradox in der Erinnerung an das Analogatum princeps, aber höchst kohärent beim Lesen der Bibel: prinzipiell alles! Denn alles Existierende ist von Gott aus Liebe geschaffen, durch die Menschwerdung in seine Liebe leibhaft einbezogen, durch den die Erde erneuernden Heiligen Geist in der Liebe gehalten – und so wie die Liebe identisch ist mit Gott (1 Joh 4, 16), ist es auch die Heiligkeit: Also ist alles, was Gott liebt, auch heilig.

In dieser Perspektive kann man auch von heiligen Gefäßen und sogar von einem heiligen Zorn sprechen. Weil aber Gott eine Person ist, kommt Heiligkeit in abgeleiteter Form in besonderer Weise *den* geschöpflichen Personen zu, die in besonderer Gottesbeziehung stehen. Das ist nach Auffassung des Paulus jeder Getaufte und durch die Taufe der christlichen Gemeinde eingegliederte Mensch. So die Briefadressen. Eine ethische Komponente besitzt hier der Begriff noch nicht unbedingt. Die Korinther (und wir) verdanken Paulus die Epistel gerade deswegen, weil sie alles andere als Tugendbolde waren. Der Apostel bekommt gerade noch die höfliche Einleitung hin, dann legt er ordentlich los: „Ich ermahne euch aber …", heißt es schon im Vers 10; das war nötig, denn „Zank und Streit gibt es unter euch" (V. 11). Und noch einige andere Laster. Aber Gottlob gibt es auch Christen, die es sehr ernst mit der Nachfolge Christi, des *Heiligen Gottes* par excellence und singulär, nehmen, die mithin auch in besonderer Weise und in speziellerer Form als alle anderen Christen das Prädikat *heilig* beanspruchen dürfen.

Wir stehen damit am Beginn des Themas im heutigen Sinn. Ganz ohne Bedenken wird man das Gesagte auf jene Personen anwenden müssen, die Christus in ihrem ganzen Leben, also einschließlich dessen Endes, ähnlich gestaltet worden sind. Wir sprechen von den Märtyrern. Der älteste Blutzeuge ist für die Christen der Diakon Stephanus in Jerusalem. Seine Geschichte (Apg 6 und 7) ist auffällig mit der Passion des Herrn parallelisiert. Stephanus ist Wundertäter wie Christus, überzeugender Prediger wie Christus, Opponent zur herrschenden Klasse der Pharisäer und Schriftgelehrten wie Christus. Sein Ende gestaltet sich wie das Ende Christi im Dreischritt von Verhaftung, Glaubenszeugnis und gewaltsamem Tod. Im Diakon begegnet uns gewissermaßen der Hohepriester in anderem Gewand! Historisch gesehen wendet man den Namen *Heilige* also zuerst auf die Märtyrer an, die real ihr Leben für den Herrn gegeben haben.

Ihnen gleichgestellt werden bald die *Confessoren* (Bekenner), welchen zwar der Glaubensprozeß gemacht wurde, die jedoch nicht hingerichtet wurden, sondern um ihres Glaubens willen „nur" Gefangenschaft und Torturen erlitten hatten. Im 4. Jahrhundert wird das Christentum Staatsreligion; es gibt vorerst keine blutigen Verfolgungen mehr. Die Chancen für das Martyrium sinken auf Null. Aber da gibt es Leute, die so streng leben um Christi willen, daß man von einem „weißen Martyrium" sprechen kann: die Mönche und Jungfrauen, die Asketen und Säulensteher, die Eremiten und Anachoreten. Auch ihnen erkennt man besondere Heiligkeit zu.

Im Mittelalter endlich geschieht das hinsichtlich aller Christen, die in ungewöhnlicher Weise das Evangelium gelebt haben – Bischöfe, Missionare, Theologen, Ordensritter, Herrschergestalten. Spätestens jetzt ist der heilige Mensch der ethische Tugendheld. Da schon in der Spätantike ins Christentum ein dualistisch-leibfeindlicher Zug gekommen war, sah man das Außerordentliche vornehmlich in der sexuellen Sonderrolle eines Menschen, also in seiner Enthaltsamkeit und Keuschheit.

Dabei kommt es zu merkwürdigen Formen. 1320 wurde Thomas von Cantilupe kanonisiert, unter anderem weil er die Keuschheit (aber nicht die Reinheit!) so liebte, daß er nicht badete und sich weigerte, seine Schwestern zu umarmen. Von Eleazar von Sabrau, dem einzigen heiliggesprochenen Laien im 14. Jahrhundert, wußte man, daß er in 25 Jahren niemals seine Ehe vollzogen hatte. Wenn wir solche Begebnisse erwähnen, dann lediglich, um klar zu machen, warum bis heute unter den kanonisierten Christen so wenig Laien und fast gar keine verheirateten Frauen zu finden sind.

Das Meßbuch kennt sogenannte Commune-Texte. Das sind Formulare, die Verwendung finden, wenn einem oder einer Heiligen keine Eigentexte zugeordnet sind. Sie sind nach typologischen Gesichtspunkten geordnet. Früher hieß der Titel der letzten Gruppe: Heilige, die weder Jungfrau noch Blutzeuge sind. Man konnte sie nur negativ unterbringen. Die Einteilung des deutschen Meßbuches von heute ist auch nicht ganz glücklich: Neben der Gruppe der Marienmessen existieren Formulare für Märtyrer, Hirten der Kirche, Kirchenlehrer, Jungfrauen und für heilige Männer und heilige Frauen. Verwundert fragt man sich: Sind Kirchenlehrer keine *Männer* und Jungfrauen keine *Frauen*? Gemeint sind natürlich wieder die Eheleute!

Der lange Weg zur anerkannten Heiligkeit

Wer ein Heiliger ist, kann relativ leicht beantwortet werden, solange die Frage im Prinzipiellen verbleibt. Wesentlich schwieriger wird die Angelegenheit, wenn konkret erhoben werden soll: Ist *dieses* christliche Individuum heilig? Das Problem, was ein Heiliger sei, setzt automatisch die Frage aus sich frei, wie einer als ein solcher erkannt werden könne. Das ist der Komplex der Kanonisation. Dieses Wort bedeutet: Aufnahme in das Verzeichnis (griech. *kanon*) der Menschen, die im nachbiblischen Sinn Heilige sind. Wem solches zuteil wird, der ist auch im liturgischen Kult aller Ehren wert. Ihm kommt ein eigener Kalendertag, ein besonderes Gedenken in Stundengebet und Eucharistiefeier zu; er kann Patron von Kirchen werden; die Gläubigen dürfen ihn auch privat verehren; seine Grabstätte genießt besondere Aufmerksamkeit.

Wie also wird man ein Heiliger im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft? Wie schon angedeutet, hat die römisch-katholische Kirche dafür ein besonderes und vergleichsweise einzigartiges Verfahren entwickelt. Dieses hat sich im Lauf der Zeit erheblich gewandelt. Das derzeit angewendete ist ziemlich jung: Es geht auf eine Reform Papst Johannes Pauls II. von 1983 zurück.

Ehe wir Einzelheiten erörtern, muß auf eine an sich einschneidende, aber faktisch gar nicht beachtete Änderung aufmerksam gemacht werden. Man spricht gewöhnlich von *Heiligen* oder von *Seligen*. Im Vorgängerverfahren des Codex Iuris Canonici, des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 hatte eine *Seligsprechung oder Beatifi-*

kation zur Folge, daß die damit geehrte Persönlichkeit nur partikularkirchlich verehrt werden durfte, also in einer bestimmten Diözese oder Region, einer Ordensgemeinschaft oder dergleichen. Die *Heiligsprechung oder Kanonisation im engeren Sinn* hingegen gestattete eine universalkirchliche Zuwendung. Die neue Regelung kennt diesen Unterschied nicht mehr, de facto aber wird er beibehalten: Der Papst spricht jemanden erst selig und dann (eventuell) heilig. Das entscheidende Moment ist allerdings die Beatifikation geworden. Wenn sie erreicht worden ist, ist der nächste Schritt sachlich (nicht unbedingt zeitlich) fast automatisch. Verfahrensrechtlich wird lediglich der Nachweis eines weiteren Wunders auf Fürsprache der betreffenden Person gefordert.

Zu einer angemessenen Würdigung und zu rechtem Verständnis der heutigen Regelung müssen wir die wichtigsten Entwicklungsschritte der Vergangenheit referieren. Wie wird man ein Heiliger? – diese Frage ist für die ersten vier christlichen Jahrhunderte zu beantworten mit dem Satz: Indem die Leute jemanden als solchen verehren. Seine Lebenshingabe bzw. (nach dem Ende der Märtyrerzeit) sein heroischer Lebenswandel und Wundertaten, die sich mit seiner Anrufung oder seinen Überresten verknüpften, sicherten ihm den Respekt der Gemeinden. Diese drei Momente von Zeugnis, Wunder und Verehrung haben noch heute Bedeutung im Kanonisationsverfahren.

Ab dem 5. Jahrhundert gewinnen die Bischöfe Einfluß auf die Heiligenverehrung durch Kontrolle des Lebenswandels der Kandidaten. Oft erfolgt auch noch eine feierliche Proklamation der Kanonisierung auf einer Synode einer bestimmten Region. Mit dem Erstarken des Papsttums bekommt der römische Bischof besondere Funktionen. Er mißt sie sich nicht selber bei, vielmehr wenden sich einzelne Bischöfe an ihn, um der Approbation eines Kultes größeren Glanz und größeres Gewicht zu verleihen. Erstmals passiert das im Jahr 993. Es dauert aber noch bis ins 12. Jahrhundert, ehe die päpstliche Zustimmung als *allein entscheidend* betrachtet wird. Papst Alexander III. reklamiert sie im Dekretale „Audivimus" (1171 oder 1172). Das bedeutet noch lange nicht, daß sich die Bischöfe künftig daran gehalten hätten. Erst mit der Errichtung der Ritenkongregation im Jahr 1588 durch Papst Sixtus V. wird das päpstliche Vorbehaltsrecht endgültig durchgesetzt. Für die Geschichte am bedeutendsten werden die Verfahrensregeln Papst Urbans VIII. (1642). Der bis dahin geltende Modus wird geradezu auf den Kopf gestellt. Voraussetzung für die Einleitung des Verfahrens, das nun ganz dem Prozeßrecht angeglichen wird mit Staatsanwalt (dem berühmten *Advocatus diaboli*), Verteidiger und Richter, ist die *Nicht*-Verehrung des Volkes. Wenn sich um eine heiligmäßige Person ein Kult herausgebildet hat, wird gar nicht mehr weiter vorgegangen.

Die vorletzte Neuordnung geschah durch das kirchliche Gesetzbuch von 1917. Sie ordnete das Verfahren in zwei Phasen: einen bischöflichen Erhebungsprozeß und den römischen, bei der Ritenkongregation anhängig gemachten Vorgang. Dieser wiederholte auf weite Strecken die Arbeit des Bischofs. Die Probleme, die 1983 zur

Neuordnung führten, lagen in der langen Dauer und in der prozessualen Auffassung des Geschehens. Es kam da nicht immer auf die historische Wahrheit an, sondern auf juristische Finessen und Winkelzüge zwischen Glaubensanwalt und Postulator. Auch in der Kirche ist Zeit Geld; die Kosten eines Prozesses waren dessen Länge proportional. Es gab einige Versuche zur Reform unter Papst Paul VI. Nachhaltig war bis heute seine Anordnung, die bisherige Zweite Sektion der Ritenkongregation zu einem eigenständigen Dikasterium unter der Bezeichnung „Sacra Congregatio pro causis Sanctorum" (Kongregation für Heiligsprechungsverfahren) zu machen. Mit der Apostolischen Konstitution „Divinus perfectionis Magister" regelte Johannes Paul II. unter Datum vom 25. Januar 1983, dem gleichen Tag, an dem auch das neue Kirchenrechtsbuch promulgiert wurde, die Angelegenheit neu[7]. Die Kongregation gab noch im nämlichen Jahr Verfahrensregeln zu diesem Dokument heraus[8]. Ebenfalls 1983 erschien auch noch das „Regolamento", die Geschäftsordnung[9].

Wie sieht nun nach der Neugestaltung ein Verfahren aus? Zwei Momente gilt es von Anfang an hervorzuheben. Das erste: Geblieben ist die prinzipielle Zweiphasigkeit (bischöfliches/römisches Verfahren). Aber entsprechend der bischofsfreundlichen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils bekommt der zuständige Bischof einen eigenständigen Part. Bislang war er nicht mehr als ein Handlanger Roms gewesen, nun steht ihm ein ursprüngliches Recht zu, ein Verfahren zu eröffnen. Das andere: Dem Verfahren ist der Prozeßcharakter, wenigstens auf weite Strecken, genommen worden. Im Zentrum stehen nun historische Erhebungen bezüglich des vorgeschlagenen Kandidaten.

Im Detail wird in der *ersten Phase* so vorgegangen – wobei wir uns auf den Normalfall und die hauptsächlichen Verfahrensschritte beschränken:

1. Ein einzelner Gläubiger oder eine Gruppe (z.B. eine Ordensgemeinschaft) ergreift die Initiative, um eine verstorbene Person zur Ehre der Altäre gelangen zu lassen. Man spricht vom „Actor causae".

2. Der Actor muß einen fachlich kompetenten Anwalt, den „Postulator", mit der Durchführung des Verfahrens beauftragen. Dieser befaßt sich eingehend mit Leben und Werk des Kandidaten bzw. der Kandidatin.

3. Nun wird der Fall dem zuständigen Bischof vorgetragen; dieser ist gewöhnlich der Bischof des Ortes, an dem der Kandidat gestorben ist. Wenn es um die Wunder geht, ist der Ordinarius des Ortes zuständig, an dem sie sich ereignet haben sollen. Selbstverständlich kann der Bischof seine Aufgabe delegieren.

4. Nun wird ein „Promotor iustitiae" am Bischofsort bestellt. Er hat Funktionen, welche dem Staatsanwalt bei Prozessen zukommen: Er muß das Wohl der Kirche im Auge haben und die Vorlagen des Postulators genau nachprüfen auf Stimmigkeit, Vollständigkeit und Einhaltung der Bestimmungen. Er kann auch Zeugen vernehmen.

5. Weitere Personen, die involviert werden, sind der „Notar" sowie gegebenenfalls Sachverständige. Ihre Aufgaben bedürfen keiner Erläuterung.

Ist der Bischof nach Studium aller Unterlagen der Ansicht, daß die Sache erfolgreich verlaufen könnte, unterrichtet er den Heiligen Stuhl. Hat dieser irgendwelche Einwände (etwa wegen der Opportunität) gegen die Fortführung des Verfahrens, wird es sofort eingestellt. Sonst wird es in förmlicher Weise eröffnet. Wesentliche Schritte sind dabei die Einvernahme eventuell vorhandener direkter oder indirekter Zeugen, das Studium der Schriften des Kandidaten und der Akten über ihn, die Feststellung der „Nicht-Verehrung" im Sinn Urbans VIII., oft auch die Rekognoszierung der Gebeine. Natürlich werden über alle Vorgänge Protokolle erstellt. Verläuft alles glatt, müssen am Ende nur noch die Papiere in eine der zugelassenen Kongregationssprachen übersetzt werden – Latein, Italienisch, Spanisch und Französisch. Dann geht es ab nach Rom – nicht mit der Post, sondern durch einen eigenen Überbringer; oft ist es der Postulator selber.

Nun ist der Vatikan, genauer: die Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren am Zug. Phase zwei hebt an:

1. Ein „Relator" (Berichterstatter) wird ernannt, dessen Aufgabe die Erstellung der sogenannten „Positio" ist. Sie enthält eine Biographie und alle sonstigen wichtigen Angaben zu Werk und Leben des Kandidaten, die vorliegenden Dokumente und Zeugenprotokolle. Die Positio muß in etwa 150 Exemplaren gedruckt werden.
2. Als zweites wird der „Praelatus theologus" ernannt; das ist die neue Bezeichnung des vormaligen Glaubensanwaltes oder Promotor fidei bzw. Teufelsanwaltes. Er bekommt die Positio und läßt sie durch die „Consulta" überprüfen, einem Gremium von sechs Theologen. Sie übermitteln nach Studium der Dokumente ein Votum an den Auftraggeber.
3. Ist es positiv, dann legt der Praelatus theologus das Konvolut zur Begutachtung der Kongregation im engeren Sinn vor, also der Gruppe der vom Papst hierfür ernannten Kardinäle und Bischöfe. Wenn auch sie zu einer günstigen Auffassung gelangen, fertigt der Sekretär der Kongregation einen Bericht an den Papst aus.
4. Teilt dieser die Meinung der Kongregation, wird von dieser in Anwesenheit des Pontifex ein „Dekret über die heroischen Tugenden" des Kandidaten ausgestellt, dem nun der Titel „Diener(in) Gottes" und die Bezeichnung „Venerabilis" (ehrwürdig) zusteht.

Damit ist allerdings die Sache noch lange nicht zu Ende. Die Neuregelung fordert, daß für die Beatifikation wenigstens ein Wunder und die „Fama signorum" (Ruf der Wundertätigkeit) des Kandidaten vorliegen[10]. Im Fall der Heiligsprechung wird ein weiteres, nach der Seligsprechung notifiziertes Wunder verlangt. Die Forderung wird nicht bei Blutzeugen erhoben[11]. Ferner kann der Papst von dem Verlangen Abstand nehmen.

Sind alle Hürden überwunden, legt die Kongregation die Causa dem Papst vor. Diesem steht allein das Urteil über das weitere Vorgehen zu. Die Selig- und Heiligsprechung ist ein genuin päpstlicher Akt; die bisherigen Arbeiten haben lediglich den Charakter von Vor- und Zuarbeiten für den Höchstspruch. Kommt der Papst zum

Schluß, daß das Verfahren positiv zu beenden sei, wird ein Termin für die Feier angesetzt. Sie findet gewöhnlich im Petersdom im Vatikan statt. Vor allem bei Seligsprechungen hat Johannes Paul II. aber den liturgischen Akt nicht selten in einen Gottesdienst einer seiner Pastoralreisen gelegt – so etwa bei Rupert Mayer SJ in München. Das päpstliche Dekret wird verlesen, dann wird eine Messe gefeiert – bei Beatifikationen durch einen Kardinal, bei Heiligsprechungen durch den Papst persönlich.

So also wird man ein Heiliger. Es läßt sich nicht leugnen, daß auch das reformierte Verfahren von Kritik nicht verschont geblieben ist[12]. Sieht man von den kanonistischen Gravamina ab, so sind vor allem nachstehende allgemeine Punkte Fragen ausgesetzt:

1. Nach wie vor dauern die Verfahren erheblich (zu) lange. Einer der Gründe dafür ist, daß es an geeigneten Mitarbeitern in der Kongregation fehlt – was bei den hohen Anforderungen und dem geringen Arbeitsentgelt nicht verwunderlich ist.

2. Die meisten kanonisierten Gestalten sagen den Christen wenig, obschon ein wesentlicher Zweck der Sache gerade die Herausstellung der Vorbildhaftigkeit der erhobenen Persönlichkeiten sein soll. Man kann auch nicht behaupten, die kirchlichen Medien täten viel, um diesen Zustand zu verbessern.

3. Das hängt sehr stark damit zusammen, daß die neuen Seligen und Heiligen nur selten dem Laienstand angehören, der doch immerhin der umfangreichste in der Kirche ist. Erst recht findet man, wie bemerkt, kaum Verheiratete, am wenigsten verehelichte Frauen unter den Seligen und Heiligen. An den Scharen von Ordensleuten vergangener Zeiten besteht nun aber kein allzu starkes Interesse bei den Christen heutzutage und hierzulande.

4. Dieser Umstand seinerseits hat auch etwas mit den hohen Kosten zu tun, die anfallen. Wenn man einmal zusammenrechnet, was da an Zeugenvernehmungen samt Reisekosten, an Honoraren für die vielen Sachverständigen, an Druckkosten, Übersetzerspesen, Besoldung der Postulatoren und Relatoren entsteht, wird man dafür Verständnis aufbringen. Die Lasten lindert es natürlich nicht. Wie hoch sie tatsächlich sind, darüber wird gewöhnlich Stillschweigen bewahrt. Man kann auch schwerlich Berechnungen aufstellen, da jeder Fall anders gelagert ist und unterschiedliche Unkosten mit sich bringt. Man kann aus bekannt gewordenen Fällen jedoch die Annahme wagen, daß einschließlich der Abschlußfeierlichkeiten in Rom eine Kanonisation zwischen 250000 und 350000 Dollar kostet. Man braucht nicht besonders zu begründen, daß ein Orden schon aus Werbegründen („Unsere Gemeinschaft bringt viele Himmelsbewohner hervor! Sie ist also empfehlenswert!") leichter eine solche Summe aufbringen wird, als ein Diözesanbischof aus Kirchensteuergeldern und erst recht als eine schlichte Familie, die nicht mit exzessiven Reichtümern gesegnet ist. Es gibt auch religiöse Gemeinschaften, die es wie die „Kleinen Brüder und Schwestern Jesu" von Charles de Foucauld grundsätzlich ablehnen, Gelder für eine Kanonisierung bereitzustellen.

5. Immer wieder erregt weiter die Präzedenzfrage Unmut. Zwar bekommt jeder

Eingang bei der Kongregation eine Protokollnummer, die für die Bearbeitung eine Rolle spielt, doch kann sowohl die Kongregation selbst und natürlich erst recht der Papst eine Causa befördern oder auch auf Eis legen. Eine Kanonisierung besagt niemals, daß *nur Kanonisierte* im Himmel seien, sondern lediglich, daß der hier und heute für selig oder heilig erklärte Mensch hier und heute (und sicher auch für später) eine vorbildliche Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft besitze. Faktisch hat somit jeder Vorgang auch eine „politische" Bedeutung. Ob sie tatsächlich oder nur für Rom gegeben ist, darüber kann man verschiedener Meinung sein. Hier liegt auch genau der Punkt des Ärgers vieler Christen über die Heiligsprechungen von Padre Pio und Josemaria Escrivá. Deren Gebaren zu Lebzeiten und das Verhalten ihrer Anhänger danach sind nicht allen Bedenken enthoben. Interessanterweise war der Vatikan lange gegenüber dem süditalienischen Stigmatisierten sehr restriktiv. Die Theologie Escrivás, die Struktur und die Ziele seines „Opus Dei" sowie auch bestimmte seiner Charakterzüge erscheinen nicht über jeden Zweifel erhaben. Daß bei diesem Verfahren auch der Vorwurf an Rom gerichtet wird, es habe sich über seine eigenen Regeln großzügig hinweggesetzt, trägt nicht zur Beruhigung bei[13].

6. In diesen Kontext gehört auch der Umstand, daß wenigstens bislang eine Überrepräsentation von drei Nationen zu beobachten ist. Wer Italiener, Spanier oder Franzose ist, kommt leichter zur Ehre der Altäre als ein Germane. Allerdings hat sich Johannes Paul II. stark um Ausgleich bemüht. Ein Grund für die zahlreichen Kanonisierungen seiner Amtszeit ist das Bestreben, ortskirchliche Christuszeugen zu erheben. Aus demselben Grund des Gleichgewichts sucht die Kongregation auch die Causae von Christen aus dem Laienstand zu beschleunigen.

Heiligkeit im Christentum

Die Kanonisation ist ein kanonistisches Verfahren zur Feststellung vorbildlicher christlicher Lebenshaltung einer Person entweder durch das Blutzeugnis um des Glaubens willen[14] oder durch die herausragende Verwirklichung des christlichen Ethos (heroisches Tugendleben), an dessen Ende ein päpstliches Urteil steht, das deren ewige Lebensgemeinschaft mit Gott feststellt. Damit sind schon die Grenzen und die Bedeutung eines derartigen Verfahrens namhaft gemacht.

Die *Grenzen* ergeben sich aus folgenden Tatsachen:

1. Das päpstliche Urteil ist „assertiv, nicht exklusiv": Es besagt mit anderen Worten, daß eine kanonisierte Person in ewiger Lebensgemeinschaft mit Gott ist, nicht aber, daß nur kanonisierte Personen „im Himmel" sind. Der eigentliche und der rangmäßig höchste liturgische Heiligengedenktag der Kirche ist (abgesehen von biblischen Heiligen wie Maria, Petrus, Paulus und Johannes) der 1. November, das Hochfest Allerheiligen, an dem „der großen Schar, aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen, die niemand zählen kann" (Offb 7, 9) gedacht wird.

Die päpstliche Aussage will hingegen stets auf einen besonderen Zug des eben geehrten Menschen für die Kirche aufmerksam machen und ihn der Beachtung der Glaubenden empfehlen.

2. Das Urteil der obersten Instanz ist „permissiv, nicht iussiv": Es gestattet die Verehrung des zur Ehre der Altäre erhobenen Menschen, schreibt sie aber mitnichten vor. Man braucht also nie im Leben besondere Frömmigkeitsgefühle oder Ehrerweisungen gegenüber Padre Pio oder dem heiligen Atilano Cruz Alvarado (Kanonisation am 21. Mai 2000) zu entwickeln. Der Grund: Kein Katholik ist gehalten, bestimmten Heiligen sich zuzuwenden oder überhaupt Heiligenverehrung zu einem Teil seines Christseins zu machen. Nach wie vor gilt, weil darüber hinaus kirchenamtlich nie etwas Verbindliches gesagt wurde, die Regel des Konzils von Trient, daß es „gut und nützlich ist", die Heiligen „anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken" [15]. Es kommt also einzig verpflichtend darauf an, Christus zu verehren und zu ihm zu beten. Das Konzil wendet sich anschließend lediglich gegen jene, die den Heiligenkult als widerchristlich erklären. Natürlich sollte man auch das Gute und Nützliche in Leben und Spiritualität realisieren; doch ob man dieses tut oder nicht, berührt nicht das Wesen des Christlichen.

3. Die Aussageabsicht des päpstlichen Urteils ist „eschatologisch, nicht historisch": Es stellt fest, der kanonisierte Christ sei am Ende der irdischen Existenz in die göttliche Herrlichkeit aufgenommen, nicht aber, daß alles und jedes, was er oder sie während des Erdenlebens getan oder unterlassen hat, gut, christlich, gelungen – mit einem Wort *heiligmäßig* sei. Der Heilige war immer auch ein Sünder (die Kirche nimmt da nur Maria aus), hat menschlich-allzumenschlich gehandelt, ist Zeitirrtümern aufgesessen, war von beschränkter theologischer Einsicht usw. Diese Defizienzen sind gewiß nicht Vorbild für uns. Erst recht bezieht sich die Ehre gegenüber Heiligen nicht auf ihr Werk, weder auf das literarische – man darf ihre Schriften mittelmäßig und sogar schlecht finden – noch auf das institutionelle, zum Beispiel die Gemeinschaft, die sie gegründet haben. Wenn also beispielsweise der Marques von Peralta Josemaria Escrivá kanonisiert wird, werden nicht gleich auch seine Aphorismensammlung „El camino" (Der Weg) und erst recht nicht das Opus Dei für Zeit und Ewigkeit aller Kritik enthoben.

Wo liegt nun die Bedeutung des Kanonisationsgeschehens? Hier soll eine *binnenkirchliche* und eine *anthropologische* unterschieden werden. Die Heiligenverehrung ist in allen Religionen immer auch der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt: Stichworte sind Aberglauben, Wundersucht, Verdinglichung des Glaubens (Reliquien); im Christentum kommt gravierend die Gefahr der christologischen Blasphemie hinzu. Die Heiligen vermögen dann „mehr als er" [16]. Die Gefahr ist nicht abstrakt geblieben. Bezeichnenderweise existiert fast keine kirchenamtliche Äußerung zum Thema, die nicht vor Abirrungen warnen würde; das tut auch das er-

wähnte tridentinische Dokument nachdrücklich. Mit der Schaffung eines geordneten, juristischen Grundsätzen folgenden, nach strengen Verfahrensmodi durchgeführten und in einem höchstinstanzlichen Urteil mündenden Vorgangs zur Anerkennung der Heiligkeit einer Person wird nach Möglichkeit diesem Wildwuchs gewehrt. Das der christlichen Religion eigene rationale Moment ist damit erhalten. Die Auszeichnung ist prinzipiell im Rahmen der kirchlichen Voraussetzungen vernünftig und nachvollziehbar.

Bedeutungsvoller ist allerdings noch das *anthropologische* Implikat der Kanonisation. Jede Selig- und Heiligsprechung macht darauf aufmerksam, daß die Gnade Gottes in der Kirche Jesu Christi (und darüber hinaus, sofern es echte Heiligkeit außerhalb ihrer Grenzen gibt) lebendig und am Werk ist. Nach christlichem Verständnis ist Heiligkeit nicht das Resultat der menschlichen Leistung, nicht der gelungene Akt spiritueller Akrobatik, sondern das, was geschieht, wenn sich Gott rechtfertigend den Menschen zuwendet und wenn die Menschen in reinem und unverstelltem Glauben Gottes Liebe erwidernd aufnehmen. So ist das Thema „Heilige" zuerst und zuinnerst ein Kapitel der Gotteslehre. Die „Präfation von den Heiligen I" des geltenden Meßbuchs erklärt auf der Folie des patristischen Denkens verbindlich: „Die Schar der Heiligen verkündet deine Gnade, denn in der Krönung ihrer Verdienste krönst du das Werk deiner Gnade." [17]

Weil die Christen aber überzeugt sind, daß Gott allen Menschen seine Gnade schenkt und diese Gnade sakramental den Getauften zugesichert ist, folgt daraus die Berufung aller Menschen und vor allem der Christen zur Heiligkeit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieser Lehre ein ganzes Kapitel in der zentralen Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche gewidmet (vgl. LG 39–42). In den Symbola wird diese als „heilige Kirche" dergestalt apostrophiert, daß die Heiligkeit als Wesensattribut aufgefaßt wird. In der anthropologischen Heiligkeit, mit den Worten der Kirchenversammlung: „in den Gnadenfrüchten, die der Heilige Geist in den Gläubigen hervorbringt" (LG 39), wird das ekklesiale Realität. Da aber die Kirche nicht Selbstzweck ist, sondern nach dem gleichen Dokument „Sakrament der Einheit mit Gott und der Menschen untereinander" (LG 1), verwirklicht sich in der konkreten Heiligkeit der Kirchenglieder die Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen; damit wird auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft, wird die Humanität in der Welt nachdrücklich und nachhaltig gefördert (vgl. LG 41).

Fragen wir also, was jemand sei, wenn er als heilig erklärt wird, dann ist zu sagen: Der heilige Mensch ist der eigentlich humane Mensch, der menschliche Mensch. Er ist schlußendlich Christus ähnlich, von Christus erfüllt, mit Christus in mystischer Verbindung. Christus aber ist als der menschgewordene Gott, der mit Gott hypostatisch geeinte Mensch der eigentliche, der vollkommene, eben *der schlechthin humane* Mensch. Sofern, so weit und im Maß einer mit Christus Gemeinschaft hat und hält, ist er heilig und dementsprechend einer, der das Humanum nach Kräften lebt.

Daß es also solche Menschen gibt durch alle Jahrhunderte und in allen nur denkbaren Lebenskontexten – Männer und Frauen, Kinder und Greise, Bettler und Kaiser, Theologen und Analphabeten –, daran erinnert wieder und wieder die Kanonisation. Sie gehört nicht zu den wesentlichen, aber zu den außerordentlich hilfreichen Weisen der Pastoral. Heilige machen fröhlich – es ist schön, der Kirche Christi zuzugehören, die solche Leute in ihren Reihen wieder und wieder hat. Heilige machen Mut – Christ sein ist ein erfolgversprechendes, ein menschliches Unterfangen. Heilige sind Weggeleiter zu Gott – sie sind keine Wunderkinder, sondern wie unsereiner, aber zielgerichteter vielleicht als wir; deswegen darf man sich ihnen getrost und in Maßen anvertrauen.

ANMERKUNGEN

[1] M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich 1949).

[2] CA 21, Apol. CA 21.

[3] Eine Zusammenstellung der Patronate bei O. Wimmer u. H. Melzer, Lexikon der Namen u. Heiligen (Innsbruck [4]1982) 944–950.

[4] K. L.Woodward, Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht (München 1991) 136.

[5] Laut Angaben des „Büros für liturgische Feiern mit dem Heiligen Vater": http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/index_canoniz-beat_ge.html. Die Zahl der Beatifikationen geht nicht exakt aus diesen Angaben hervor: Die Seligsprechungen während der Pastoralreise in die Ukraine im Juni 2001 werden nur generell und nicht spezifiziert aufgelistet.

[6] DUDEN, Die deutsche Rechtschreibung (Mannheim [22]2000) 457.

[7] AAS 75 (1983) 349–355, abgedruckt lateinisch u. in Übersetzung auch in der deutschen Ausgabe des CIC (Kevelaer §1984) LXV-LXXXVII.

[8] AAS 75 (1983) 396–404.

[9] 21.3.1983. Erschienen als Regolamento della S. Congregazione per le Cause dei Santi (Rom 1983) Die in A. 7 und 8 genannten Dokumente finden sich lateinisch und deutsch, das eben genannte nur deutsch bei W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren (Paderborn 1988) 158–213.

[10] Im CIC von 1917 waren noch für den Beatifikationsprozeß zwei bis vier Wunder (je nach Sachlage: c. 2117) erforderlich, für die Heiligsprechung (wiederum entsprechend der Sachlage) zwei bis drei Wunder (c. 2138), welche nach der Seligsprechung erfolgt sein mußten.

[11] So auch schon in der Verfahrensregelung von 1917.

[12] Die Kritik kommt passim bei W. Schulz (A. 9) unter Verweis auf die entsprechende Literatur zum Ausdruck.

[13] Vgl. zur Beatifikation K. L. Woodward (A. 4) 485–488, zur Kanonisation P. Hertel, Schleichende Übernahme. Josemaria Escrivá, sein Opus Dei u. die Macht im Vatikan (Oberursel 2002) 57–61, 149f. Hertel nennt „sechs Regelverstöße" bei den beiden Verfahren.

[14] Dieser Zusatz ist hochbedeutsam: Es genügt für das Martyrium nicht ein bloß gewaltsames Ende. Beim Verfahren über Maximilian Kolbe wurde lange diskutiert, ob sein Hungertod nicht politisch bedingt sei. Die Debatte beendete der Papst via facti: Er trug rote Meßgewänder bei der Seligsprechung.

[15] Dekret vom 3. Dezember 1563 über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder (DH 1821).

[16] Im Mittelalter schrieb man Maria die exklusive Kraft zu, Christus von der Gicht befreien zu können; sie tat das zwar, verlangte aber entsprechenden Einfluß im Himmelsgeschehen: vgl. W. Beinert, Maria – Spiegel der Erwartungen Gottes u. der Menschen (Regensburg 2001) 94.

[17] Meßbuch f. d. Bistümer d. deutschen Sprachgebietes, Kleinausgabe (Einsiedeln 1976) 430.

Karl Gabriel – Christel Gärtner – Maria-Theresia Münch – Peter Schönhöffer

Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen

Im Anschluß an die Studie zu Praxis und Selbstverständnis christlicher Dritte-Welt-Gruppen[1] bot sich eine Fortsetzungsstudie im wissenschaftlich noch wenig untersuchten Feld katholisch getragener Mittel- und Osteuropagruppen an. Am Ende der Dritte-Welt-Gruppenstudie stand die Einrichtung des katholischen Fonds für weltkirchliche Bildungsarbeit – angesiedelt bei Missio München. Dieses Mal meldete insbesondere das 1993 gegründete Hilfswerk Renovabis Interesse an einer quantitativ und qualitativ vorgehenden Untersuchung der Solidaritätspraxis mit Mittel- und Osteuropa an, das 1999 in einem auf zwei Jahre angelegten Forschungsprojekt im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Kommission für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz aufgegriffen worden ist.

I. Das Vorhaben

Ziel des quantitativen Teilprojekts war es, einen möglichst breiten und differenzierten Überblick über das Spektrum christlich inspirierter Gruppen zu geben, die sich von Deutschland aus in den mittel- und osteuropäischen Ländern engagieren. Auf der Basis der Untersuchung von Sozialstruktur, Rekrutierungsbasis, Organisations- und Aktionsformen, Kompetenzvermittlung und Anbindung an kirchliche Strukturen sollten sich die soziale Zusammensetzung der Gruppen sowie vorrangig verfolgte Praxisformen zeigen. Das qualitative Teilprojekt ging mit Hilfe von Gruppendiskussionen der Frage nach, wie die Mitglieder von christlichen Mittel- und Osteuropa-Solidaritätsgruppen ihrem Engagement Sinn verleihen und welchen Stellenwert Motive christlicher Glaubenspraxis und religiöser Sinndeutung für ihr soziales Engagement in Mittel- und Osteuropa besitzen. Während die quantitative Teilstudie also eine Bestandsaufnahme der Gruppen leistet und über die Konstellationen und Bezugspunkte, in denen die Arbeit abläuft, Aufschluß gibt, steht im Mittelpunkt der qualitativen Studie die Frage, was Christen unter den Bedingungen zunehmender Säkularisierung und Pluralisierung motiviert, sich für Menschen in Mittel- und Osteuropa solidarisch einzusetzen.

Durch eine solche quantitativ und qualitativ angelegte Doppelperspektive läßt sich der Blick dafür schärfen, förderliche und hinderliche Bedingungen für eine

zukünftig gelingende Zusammenarbeit herauszuarbeiten. Dadurch wird ein nüchterner empirischer Einblick in die Realität und eventuelle Ausbaufähigkeit von Gruppenaktivitäten gewonnen. Der Abschlußbericht erscheint im Herbst 2002 in Buchform[2]. An dieser Stelle sollen zentrale Arbeitsschritte nachgezeichnet und weiterführende Ergebnisse einem breiteren Interessentenkreis vorgestellt werden.

Der Kontext: Kontinuität und Wandel im Feld christlichen Osteuropa-Engagements

Einerseits zeigt sich Kontinuität: Fast ein Viertel der Gruppen gab an, daß ihre Hilfs- und Solidaritätsaktionen bis in die 70er Jahre zurückreichen, andererseits unterliegen der Charakter der in diesem Feld geleisteten Arbeit und die verfolgten Zielsetzungen jedoch zeitbedingtem Wandel. Zu Zeiten des Kalten Kriegs existierten Bemühungen von Seiten der katholischen Kirche Deutschlands, den Kontakt zu den Gläubigen in Mittel- und Osteuropa nicht abreißen zu lassen, wobei diese in Richtung des „katholischen" Polens seit den 70er Jahren verstärkt wurden. Eine der wirksamsten Einrichtungen war „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe", die sich auf Spendenbasis darauf spezialisiert hatte, Hilfe für die „verfolgte Kirche" zu organisieren. Das kontinuierliche Spendenaufkommen ermöglichte es, neben der vatikanischen Diplomatie und den Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Art eigener kirchlicher Ostpolitik im Kleinen zu betreiben. Für viele prägte die von dort ausgehende antikommunistische Unterstützungsarbeit das Bild von katholischer Kirche, die in einem harten Abwehrkampf gegenüber dem aggressiven Atheismus der kommunistischen Regime Osteuropas zusammensteht.

Daneben begann sich zum Teil aus dem Kontext der Friedensbewegung und vieler eigenständiger Initiativen ein gegen Ende der 80er Jahre anschwellendes, deutlich heterogeneres Basisengagement zu formieren. Schon eine Dekade zuvor hatten alle Dortmunder katholischen Pfarrgemeinden Gemeindepartnerschaften nach Breslau und Umgebung aufgenommen. Während in den 60er und 70er Jahren die kirchliche Ostarbeit notgedrungen wesentlich aus Kontaktpflege, Informations- und Lobbyarbeit einzelner Experten vor allem im Zentralkomitee der deutschen Katholiken oder in spezialisierten Instituten, wie etwa demjenigen für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren, bestand, kam es seit ungefähr 1980 von Deutschland aus zu Versuchen, Wallfahrten, so etwa im deutsch-tschechischen Grenzgebiet, wieder aufzunehmen. Von Seiten des Kolping-Werkes, des Malteser-Hilfsdienstes und des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) wurden nach der Verhängung des Kriegsrechts in Polen zu Beginn der 80er Jahre umfangreiche Maßnahmen (Hilfstransporte, Paketaktionen) und politische Solidaritätsaktionen auf den Weg gebracht. Ostdeutsche Christen bahnten sich eigene Wege der Hilfe und Unterstützung nach Polen oder auch nach Rußland.

Mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Osteuropa ist eine Ausweitung von Orten, Formen und Trägern christlicher Osteuropa-Solidarität einhergegangen. Veränderte Zielsetzungen und die Aktivierung einer Vielzahl neuer Akteure wurden möglich. Das Spektrum der Tätigkeiten konnte sich enorm ausweiten und umfaßt gegenwärtig kirchlicherseits, um nur einige neue Akzente zu benennen, Mitgliedschaften im deutsch-tschechischen Zukunftsfonds (wahrgenommen von der Ackermann-Gemeinde) und in Arbeitskreisen des Auswärtigen Amtes sowie zahlreiche neue Verbandsaktivitäten. Viele größere Laienverbände wie etwa Kolping, Malteser-Hilfswerk, Christliche ArbeiterInnenjugend (CAJ) und Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) oder auch die christliche Männerarbeit sind dabei, in osteuropäischen Ländern Fuß zu fassen. Hinzu tritt eine Koordinierungsstelle für bilaterale und multilaterale katholische Projekttätigkeit in Mittel- und Osteuropa bei der Zentralstelle Weltkirche der deutschen Bischofskonferenz, sowie zahlreiche neue Aufgabenbereiche und Aktionsfelder vom Ortscaritasverband[3] über Caritas Internationalis (wo die Osteuropa-Arbeit seit zwei bis drei Jahren merkbar anwächst) bis zu den Arbeitskonferenzen des von den deutschen Bischöfen beauftragten „Vertriebenen-Bischofs".

Unter der Ägide der Arbeitsgemeinschaft Katholisch-Sozialer Bildungswerke liefen gemäß eines Stufenplans umfangreiche Maßnahmen zum Infrastrukturaufbau in Sachen sozialkatholischer Einrichtungen in osteuropäischen Ländern an. In bayerischen Diözesen, die Grenzen zu osteuropäischen Staaten aufweisen, entstanden zumeist diözesan eingerichtete Osteuropa-Arbeitskreise. Manche davon konnten auf bereits langjährig bestehenden BDKJ-Arbeitsgruppen aufbauen oder deren auslaufende Tätigkeiten in neuer Weise aufgreifen. Für einen Teil der Gruppen ist die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa Renovabis seit Mitte der 90er Jahre zu einem Orientierungspunkt geworden. Auch für diejenigen Gruppen, die nicht direkt aus der Zusammenarbeit mit Renovabis hervorgegangen sind, steht das Hilfswerk nicht selten im Blickfeld: sei es als Zuschußgeber, Ratgeber, Garant dafür, daß Informationen geprüft und Sicherheiten eingeholt wurden, Vorbild für Hilfe aus dem Glauben, aber auch als Gegenstand von Kritik, wie sie vor allem aus spezifisch ostdeutschem Blickwinkel geübt wird[4]. In jedem Fall ist damit ein Fixpunkt innerhalb der katholischen Welt geschaffen worden, der durch die jährlich wiederkehrenden Pfingstkollekten in den deutschen Pfarrgemeinden mittlerweile fest verankert ist.

Dazu kommen in allerjüngster Zeit christliche Mitglieder und explizit christliche (Teil-)Gruppen in Basisinitiativen wie dem „Balkan Peace Team", in den auf etwa 800 geschätzten Tschernobylgruppen und in den vielen kleinen und größeren Aktivitäten von Friedensgruppen und Versöhnungsinitiativen im Zug der Balkankriege und des Tschetschenienkonfliktes. Die Verbreitung von Armut und Gewaltkriminalität in vielen Ländern Mittel- und Osteuropas hat eine Ausweitung von in christlicher Verantwortung konzipierten Versöhnungs- und Friedensdiensten auf den

Plan gerufen. Insbesondere der vom Jesuitenorden inspirierte und über die Diözese Aachen initiierte Freiwilligendienst „Christen für Europa" hat sich seit einigen Jahren erfolgreich auf Osteuropa-Arbeit spezialisiert.

An der veränderten Ausrichtung der deutschen Sektion von „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe", die nach wie vor über die hohe Zahl von etwa 70 000 Spendern verfügt, läßt sich die Generaltendenz des Wandels im Hinblick auf den Horizont einer möglichst symmetrisch angelegten Kooperationsorientierung anschaulich darlegen. Die Einrichtung hat ihren Schwerpunkt aktuell auf Projekthilfe in den Ländern des ehemaligen Ostblocks gelegt. Das Profil der Zusammenarbeit hat sich entsprechend den veränderten Rahmenbedingungen gewandelt. Anstelle der im Zusammenhang der Systemkonfrontation stehenden Unterstützung und Hilfeleistung für die verfolgten Kirchen sind nun verstärkt Pastoralprojekte zur Priesterausbildung, Unterstützung für Ordensgemeinschaften, Übersetzung und Versand von Kinderbibeln, religiöser Literatur und Radiosendungen getreten. Zudem sind Überlegungen im Gang, die Partnerschaftsarbeit von Pfarrgemeinde zu Pfarrgemeinde bzw. Spendergruppe zu Projektpartnern auszuweiten.

Die forschungspraktische Umsetzung

Die erste Phase des Forschungsprojektes war einer intensiven Felderkundung gewidmet, da die Gruppen, die sich in mittel- und osteuropäischen Ländern engagieren, weitaus schwieriger zu identifizieren waren, als dies in der Dritte-Welt-Studie der Fall war. Ausgehend von einem von Renovabis zur Verfügung gestellten Adressenstamm wurden zahlreiche Gruppen und ihre aktuellen Ansprechpartner durch telefonische Recherchen und solche über Internet überhaupt erst ausfindig gemacht. Etwa drei Viertel der erfaßten Gruppen weisen keinen unmittelbaren Kontakt zu Renovabis auf. Zur Erfassung der in Frage kommenden Gruppen war das Forscherteam auf Auskünfte bei Diözesanreferenten und Verbandszentralen, Aufrufe zur Kooperation in der „freien Szene" bis hin zur Zusammenarbeit mit der Vereinigung der deutschen Ordensobern und -oberinnen angewiesen. Unersetzliche Dienste bei der Ausweitung der Datengrundlage leisteten neben Diözesanstellen, dem weiten Feld des Verbandskatholizismus sowie dem Adreßbuch für das katholische Deutschland vor allem unzählige Einzelpersonen aus Vereinen, Initiativen und Pfarrgemeindegruppen. Durch Gespräche mit Ansprechpartnern von Gruppen und Dachorganisationen gelang es, sehr viele freie Initiativen, die bislang nirgendwo erfaßt waren, ausfindig zu machen.

Insgesamt zeigte sich als Charakteristikum eine sehr große Spannbreite, die vom eingetragenen Verein mit hoher Professionalität bis zu eher spontanen Helfer- und Freundeskreisen im kleinen Rahmen reicht. Das Spektrum läßt sich auch so beschreiben, daß am einen Ende Zusammenschlüsse mit teilweise christlicher Iden-

tität, wie etwa Tschernobyl- oder Friedensbewegungsgruppen, liegen. Am anderen Ende finden sich Gruppierungen, die einen festen katholischen Hintergrund mitbringen, in dem sie ihre Wurzeln haben und der zugleich ihr Engagement mitträgt. Validität und Aussagekraft der Studie profitierten von den in die Felderkundung investierten Vorarbeiten, insofern Vertrautheit mit den zu untersuchenden Gruppen hergestellt und Expertenwissen einbezogen wurde. Nach Abschluß der Recherche sind 2000 Gruppen erfaßt und in die Studie einbezogen worden.

II. Die quantitative Teilstudie: Methodische Durchführung und ausgewählte Ergebnisse

Grundlage des quantitativen Teils der Untersuchung bildete ein zehnseitiger Fragebogen. In dessen Konstruktion sind die aus der Felderkundungsphase und aus den ersten Gruppendiskussionen resultierenden Kenntnisse über das Feld ebenso eingegangen wie die Ergebnisse eines Pretests mit ausgewählten Personen. Der Fragebogen umfaßt sowohl demographische Merkmale wie Gruppengröße, Geschlechterverteilung, Alter, Berufsstand, Bildungsniveau, ländlicher, kleinstädtischer bzw. großstädtischer Hintergrund und diözesane Verteilung der beteiligten Initiativen, als auch Fragen nach dem Anlaß der Gründung, der Arbeitsweise der Gruppe, steigenden oder fallenden Mitgliederzahlen, Kooperationsformen mit staatlichen oder privatwirtschaftlichen Stellen sowie der Einbindung in kirchliche Strukturen. Von den 2000 verschickten Fragebögen sind 593 in vollständig ausgefülltem Zustand zurückgekommen. Damit konnte eine gute Rücklaufquote erreicht werden.

Die Resultate zeigen, daß es eine große und wachsende Zahl katholischer bzw. ökumenischer Gruppen gibt, die sich in und für Mittel- und Osteuropa engagieren. Allein die auswertbaren Gruppen aktivieren rund 25 000 zum großen Teil ehrenamtlich tätige Personen. Die Mittel- und Osteuropagruppen (MOE-Gruppen) bestehen dabei stärker als die Dritte-Welt-Gruppen (DW-Gruppen) aus zwei Teilbereichen: kontinuierlich engagierte Personen im sogenannten „Kern" und aktivierbare Helfer. Bei letzteren handelt es sich zumeist um Unterstützerkreise, die sich punktuell und aktionsbezogen engagieren. „Kern" und „Helfer" sind aufeinander angewiesen. Ein Großteil der Gruppen ist gemeindenah, verbandlich oder vereinsrechtlich organisiert. Auf dieser Basis unterscheidet die Studie folgende Gruppentypen: Pfarrgemeindegruppen, Erwachsenenverbandsgruppen, Jugendgruppen, Vereine und Initiativen sowie Ordensgruppen.

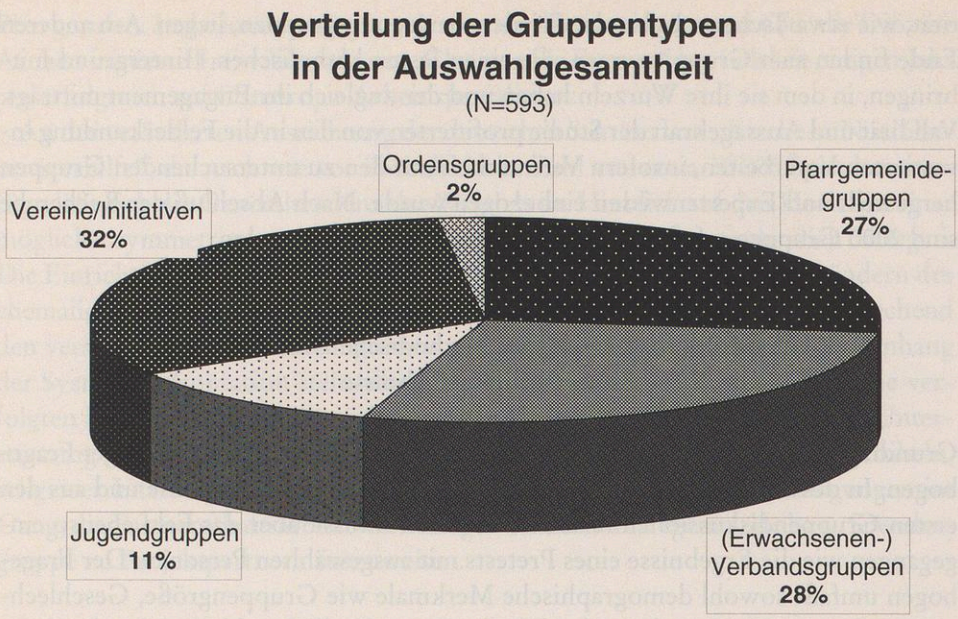


Abbildung 1: Verteilung der Gruppentypen in der Auswahlgesamtheit

Ein überraschendes Ergebnis liefert die Geschlechterverteilung. Männer und Frauen engagieren sich etwa zu gleichen Teilen für Mittel- und Osteuropa. Mit 53 Prozent ist der Anteil der Männer sogar etwas höher. Darin liegt ein erheblicher Unterschied zu den Ergebnissen der Dritte-Welt-Studie. Dort überwogen die Frauen deutlich mit 62 Prozent. Die Ausgangshypothese, wonach die mittleren und älteren Jahrgänge stärker vertreten sind, hat sich nach den vorliegenden Ergebnissen bestätigt. Über 70 Prozent der Engagierten sind älter als 40 Jahre, wobei der Anteil der 50- bis 69jährigen mit 44 Prozent am größten ist.

Dagegen konnte die Annahme, daß der Bildungsstand in den Mittel- und Osteuropa-Gruppen niedriger sei als in den Dritte-Welt-Gruppen, widerlegt werden (vgl. Abb. 2). Was die berufliche Position der Engagierten angeht, stellen Angestellte die größte Einzelgruppe dar (20 Prozent). Zählt man (Vor-)Ruheständler, Hausfrauen und -männer zusammen, kommt bei den nicht (mehr) im Arbeitsleben Stehenden das größte Segment zusammen (vgl. Abb. 3).

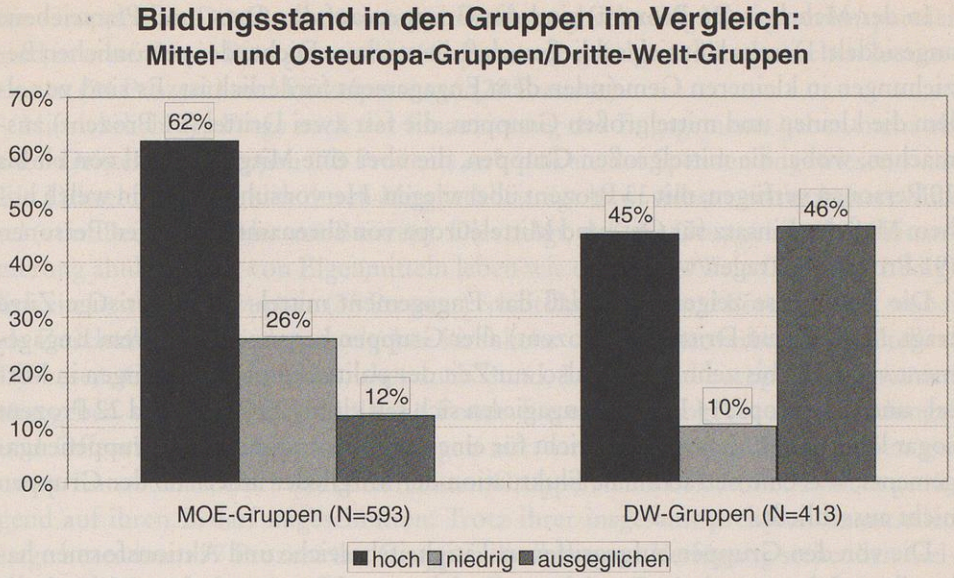


Abbildung 2: Bildungsstand in den Gruppen im Vergleich

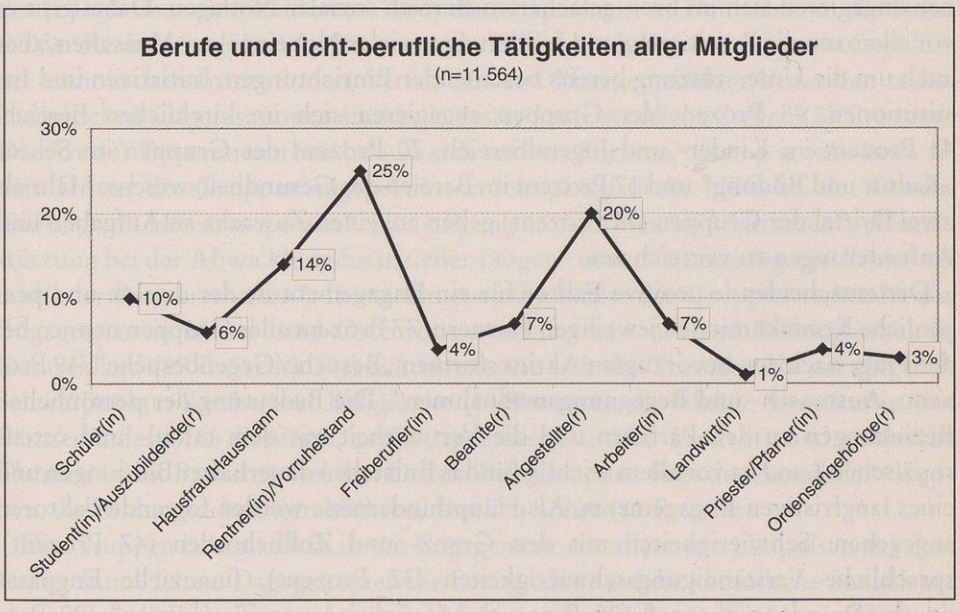


Abbildung 3: Berufe und nicht-berufliche Tätigkeiten aller Mitglieder; Mehrfachnennungen möglich

In der Mehrheit (36 Prozent) sind die Gruppen auf der Orts- und Pfarreiebene angesiedelt. Daraus läßt sich schließen, daß die stärkere Dichte der persönlichen Beziehungen in kleineren Gemeinden dem Engagement förderlich ist. Es sind vor allem die kleinen und mittelgroßen Gruppen, die fast zwei Drittel (61 Prozent) ausmachen, wobei die mittelgroßen Gruppen, die über eine Mitgliederzahl von elf bis 30 Personen verfügen, mit 33 Prozent überwiegen. Hervorzuheben ist, in welch hohem Maß der Einsatz für Ost- und Mitteleuropa von ehrenamtlich tätigen Personen (91 Prozent) getragen wird.

Die Ergebnisse zeigen auch, daß das Engagement mittel- bis langfristige Züge trägt. Mehr als ein Drittel (37 Prozent) aller Gruppen begannen mit ihrem Engagement vor sechs bis zehn Jahren, also zur Zeit der politischen Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa, 14 Prozent engagieren sich seit elf bis 20 Jahren und 22 Prozent sogar länger als 20 Jahre. Das spricht für eine starke Kontinuität des Gruppenengagements, was eine beträchtliche Fluktuation der Mitglieder innerhalb der Gruppen nicht ausschließt.

Die von den Gruppen aufgegriffenen Tätigkeitsbereiche und Aktionsformen haben ihren Schwerpunkt im Bereich von Projekten und Partnerschaften. Mehr als die Hälfte der befragten Gruppen (56 Prozent) unterstützen einzelne Projekte und Hilfsaktionen, 50 Prozent engagieren sich in (Projekt-)Partnerschaften, elf Prozent nehmen an Aktionen bzw. Projekten der Hilfswerke teil. Zwei Drittel aller Gruppen engagieren sich im breit gefächerten Bereich sozialer Notlagen. Dabei geht es vor allem um die Beseitigung und Linderung sozialer Not einzelner Menschen, aber auch um die Unterstützung bereits bestehender Einrichtungen, Initiativen und Institutionen. 45 Prozent der Gruppen engagieren sich im kirchlichen Bereich, 43 Prozent im Kinder- und Jugendbereich, 20 Prozent der Gruppen im Sektor „Kultur und Bildung" und 17 Prozent im Bereich des Gesundheitswesens. Mehr als zwei Drittel der Gruppen (71 Prozent) geben an, einen Zuwachs an Aufgaben und Anforderungen zu verzeichnen.

Der entscheidende positive Faktor für ein Engagement ist der direkte und persönliche Kontakt mit den jeweiligen Partnern. 77 Prozent aller Gruppen nennen bei der Frage nach den bevorzugten Aktionsformen „Besuche/Gegenbesuche", 49 Prozent „Austausch- und Begegnungsmaßnahmen". Die Bedeutung der persönlichen Beziehungen zu den Partnern und die Vertrautheit mit dem mittel- und osteuropäischen Land ist vor allem wichtig für das Entstehen dauerhafter Bindungen und eines langfristigen Engagements. Als Haupthindernisse werden folgende Faktoren angegeben: Schwierigkeiten mit den Grenz- und Zollbehörden (47 Prozent), sprachliche Verständigungsschwierigkeiten (32 Prozent), finanzielle Engpässe durch „Spendenrückgang" (25 Prozent), „Streichung von Zuschüssen" (20 Prozent) und behindernde Bedingungen im jeweiligen Partnerland (25 Prozent). Aufgrund der geographischen Nähe ist es für 95 Prozent der Gruppen möglich, direkte Kontakte in mittel- und osteuropäische Länder zu knüpfen. Dabei engagieren sich

die Gruppen im Durchschnitt in zwei Ländern gleichzeitig. Kooperationspartner sind in erster Linie Pfarrgemeinden (41 Prozent), gefolgt von katholischen Institutionen (34 Prozent) und Einzelpersonen (28 Prozent).

Hinsichtlich der Frage nach der Finanzierung des Engagements geben mehr als zwei Drittel der Gruppen (70 Prozent) an[5], daß sie auf Spenden angewiesen sind. Ein Drittel finanziert sich durch Mitgliedsbeiträge bzw. selbst erwirtschaftete Mittel (zum Beispiel Gelder aus Basaren). Dies zeigt, daß die Gruppen in ihrer Finanzierung ähnlich stark von Eigenmitteln leben wie die Dritte-Welt-Gruppen. Lediglich ein Drittel der Gruppen (35 Prozent) erhält Zuschüsse und Fördermittel, wobei als Zuschuß- und Fördermittelgeber kirchliche und kirchenverbandliche Stellen, Diözesen, Caritas, Renovabis, aber auch Bund, Länder und europäische Gremien angegeben werden. Der katholische Fonds für entwicklungsbezogene Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit wird hingegen nur von vier Prozent der Gruppen genutzt. Entweder ist der Fonds den meisten Gruppen nicht bekannt oder nicht genügend auf ihren Bedarf zugeschnitten. Trotz ihrer insgesamt prekären finanziellen Lage bezeichnen 57 Prozent der Gruppen die ihnen zur Verfügung stehenden Gelder aber als ausreichend.

Der Vernetzungsgrad der Gruppen untereinander könnte noch weiter ausgebaut werden: 41 Prozent der Gruppen arbeiten mit anderen Mittel- und Osteuropa-Gruppen zusammen, 50 Prozent der Gruppen tun dies nicht. Die Gruppen verfügen jedoch über eine Reihe von Kooperationspartnern in Deutschland, die ihnen bei der Realisierung ihres Engagements behilflich sind. Der Schwerpunkt liegt hier bei katholischen Institutionen, Verbänden und Pfarrgemeinden. Unter den nichtkatholischen Organisationen sind es in erster Linie staatliche Stellen (20 Prozent). Die Art der Zusammenarbeit beläuft sich auf vier Formen, die von jeweils etwa einem Drittel der Gruppen angegeben werden: „Logistische Hilfe bei der Durchführung von Hilfstransporten", „Beteiligung an Aufrufen und Aktionen", „Unterstützung bei der Abwicklung finanzieller Fragen" und „Vermittlung von Projekten und/oder Partnerschaften". Immerhin etwa die Hälfte der Gruppen verbindet das Engagement in Mittel- und Osteuropa mit Informations- und Bildungsarbeit in Deutschland (49 Prozent). Dabei konzentriert sich die Themenwahl auf folgende Schwerpunkte: Kirche und Religionen (14 Prozent), die soziale Situation in den Partnerländern (13 Prozent), projektspezifische (zwölf Prozent) und politische Themen (zehn Prozent). Bei den Dritte-Welt-Gruppen liegt der Anteil der Gruppen, die Bildungsarbeit durchführen, deutlich höher (81 Prozent).

Die Gruppen lassen sich in ihrem Engagement vor allem von „Impulsen aus dem Evangelium" leiten. Dagegen spielt die Bezugnahme auf die katholische Soziallehre als eine mögliche Leitperspektive eine eher untergeordnete Rolle. Hinsichtlich der Motivstrukturen lassen sich in einer Clusteranalyse drei Motivkomplexe voneinander unterscheiden: „eigeninteressierte", „religiöse" und „politisch-ethische" Motive. Eigeninteressierte Motive treten bei den Jüngeren stärker in den Vordergrund.

Während ein großer Teil der Gruppen, insbesondere Pfarrgemeinde- und (Erwachsenen-)Verbandsgruppen, politisch-ethische mit religiösen Motiven verbindet, tun Jugendliche sich mit einer religiösen Deutung ihrer Motivation deutlich schwerer.

Das Osteuropa-Engagement entpuppt sich somit als eines, das vielfach langjährig gewachsen und in der Mehrzahl der Fälle noch immer im Anwachsen begriffen ist. Das Feld weist trotz hoher Fluktuation einzelner Mitglieder eine relativ hohe Gruppenbeständigkeit auf. Die starke Projektorientierung macht es zuweilen schwer, Rückgänge von kirchlichen Zuschüssen oder Spenden zu verkraften. Die Altersstruktur weist darauf hin, daß das Engagement in Osteuropa oftmals erst in höherem Alter, nach Bewältigung anderer Aufgaben in Beruf und Familie, aufgenommen wird. Was den Zielkatalog angeht, werden soziale und karitative Aufgaben sichtlich bevorzugt. Insgesamt ist eine starke Vor-Ort-Orientierung auf praktisches Tun und Helfen kennzeichnend. Auffällig ist aber auch, daß die Orientierung auf Partnerschaften und Langfristigkeit die Regel darstellt. Noch ausbaufähig sind (entwicklungs-)politische Dimensionen sowie die Bildungsarbeit (besonders bei den Pfarrgemeindegruppen).

III. Die qualitative Teilstudie: Methode und zentrale Ergebnisse

Im Rahmen der qualitativen Teilstudie wurden sieben Gruppendiskussionen durchgeführt, verschriftet und anschließend mit der Methode der „objektiven Hermeneutik“[6] interpretiert. Die Gruppen sind nach dem Kriterium des maximalen Kontrastes ausgewählt worden, um so möglichst unterschiedliche Motivstrukturen zu erfassen. Jede Gruppendiskussion wurde mit einem Eingangsstimulus eröffnet, in dem wir aus den uns vorliegenden Informationen ein vermutetes Strukturproblem der Gruppe zugespitzt formuliert haben, um keine vorgefertigten Erzählungen hervorzurufen, sondern ein möglichst authentisches Gespräch zu evozieren, das in der Struktur, in der es sich entfaltet, die Wichtigkeiten, Kontroversen und Bezugssysteme widerspiegelt, in denen sich das Gruppenleben entwickelt. In der Regel wurden keine neuen Themen eingeführt, sondern im Verlauf der Gruppendiskussion die ersten spontanen Antworten durch Nachfragen vertieft. Der Schwerpunkt der Auswertung lag auf der Erschließung der dem Engagement zugrundeliegenden Motivstrukturen, dem religiösen Selbstverständnis der Gruppen sowie ihrem Solidaritätshandeln. Anhand der durch die Textrekonstruktion gewonnenen Strukturhypothesen sowie den „objektiven Daten“ – religiöses Umfeld, Alter, Bildungsstand und Beruf der Mitglieder – wurde eine erste Typenbildung vorgenommen. In einem weiteren Schritt wurden die einzelnen Fallanalysen miteinander verglichen. Dabei wurden Gemeinsamkeit und Differenz herausgearbeitet und so generalisierbare Ergebnisse erzielt.

Unterschiedliche Motivstrukturen für Solidaritätsengagement je nach Lebensalter

Das Spektrum der untersuchten Gruppen bewegt sich von Gemeindepartnerschaftsgruppen über Jugendgruppen und ostdeutsche Gruppen, die bereits lange vor der Wende bestanden, bis hin zu Gruppen, die sich im traditionalistischen katholischen Sektor verorten lassen. Das Ergebnis läßt sich unter einem Gesichtspunkt zugespitzt zusammenfassen: Menschen engagieren sich, weil sie auf diese Weise ihr Sinn- bzw. Bewährungsproblem lösen. Mit Ulrich Oevermann sind wir davon ausgegangen, daß es drei mögliche „Bewährungsfelder" gibt, also Bereiche, die der jedem Menschen vorgegebenen Frage der Sinnstiftung dienen: 1. Elternschaft, 2. Bewältigung der Lebensnot (Beruf) und 3. Stellung als Staatsbürger im Gemeinwesen. Zu letzterem gehört primär soziales (solidarisches) und religiös getragenes Engagement. Wenn Menschen sich in diesem dritten Bereich, also durch solidarisches Engagement für das Gemeinwohl, „bewähren" wollen, spielt das Lebensalter eine wichtige Rolle: Die Motivation variiert je nach Lebensphase, und zwar wegen der unterschiedlichen Anforderungen an die Teilnahme am Erwerbsleben und der Kindererziehung. Dabei lassen sich drei Gruppen unterscheiden, die hinsichtlich der ihnen zur Verfügung stehenden Zeit je anders gelagerte Ausgangsbedingungen für das Engagement aufweisen.

1. Menschen, die aus dem Erwerbsleben ausgeschieden sind, haben am ehesten Zeit, sich zu engagieren. Wenn sie keine ausgeprägten (Freizeit-)Interessen haben, die sie absorbieren, oder Enkel, die sie betreuen müssen, haben diese Personen ein Potential für ein soziales/religiöses Engagement, und zwar deswegen, weil sie damit neuen „Sinn" bzw. eine neue Bewährungschance finden können. Über das Motiv, etwa „Sinnvolles" tun zu wollen, läßt sich auch der hohe Anteil älterer Menschen erklären, der in der Befragung festgestellt worden ist.

2. Jugendliche stehen noch nicht im Erwerbsleben und haben in der Regel noch keine eigene Familie gegründet, die sie versorgen müssen. Auf der einen Seite haben sie demnach Zeit. Auf der anderen Seite sind sie, sobald sie in die Adoleszenzkrise kommen, mit dem Problem der Identitätsfindung konfrontiert und müssen einen „individuellen", für ihr Leben tragfähigen Lebensentwurf entwickeln. In dieser Lebensphase ist ein solidarisches Engagement unter „Ernstfallbedingungen" als Erprobung des eigenen Selbst ebenfalls eine Möglichkeit, die Bewährungsanforderungen zu bearbeiten. Gemeinsam ist Jugendlichen und Ruheständlern somit eine hohe Affinität für ein gemeinwohlorientiertes Engagement als „Krisenlösung". Dabei handelt es sich nicht um eine persönliche Krise, sondern eine Krise, die mit der Lebensphase zusammenhängt. Sie unterscheiden sich jedoch in zwei Punkten: Zum einen ist das Engagement Jugendlicher in der Regel stärker temporär, zum anderen spielt die religiöse Bindung eine geringere Rolle. So zeigen die Ergebnisse im quantitativen Teil, daß Jugendliche ihr Engagement weit seltener religiös deuten als Erwachsene.

3. Personen zwischen 25/30 und 60 Jahren, die im Erwerbsleben stehen, haben in der Regel eine eigene Familie zu versorgen. Diese Personengruppe müßte zahlenmäßig geringer vertreten sein als die beiden anderen Gruppen, weil sie weniger Zeit für ein Engagement aufbringen kann. Im Erwerbsleben Stehende sind mit ihrer Berufskarriere, Existenzsicherung und Familiengründung beschäftigt und fallen von daher für ein gemeinwohlorientiertes Engagement großenteils aus. Diese Gruppe ist gerade deswegen interessant, weil sie eine besonders starke Motivation aufbringen muß. Förderliche Rahmenbedingungen für ein Engagement sind hier vor allem: eine intakte Gemeinde, eine stark religiös fundierte Gemeinwohlbindung oder eine biographische Krise, die durch das Engagement überwunden werden kann.

Zwei kontrastierende Gruppentypen

Eine der sieben befragten Gruppen („Gemeindepartnerschaftsgruppe unter Begründungspflicht") verkörpert einen Idealtypus dafür, wie sich unter der Bedingung einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft ein religiös fundiertes Gemeinwohlengagement sinnvoll in die Tat umsetzen läßt. Das Spezifische an der Gruppe ist, daß die Kerngruppe sich aus Personen der gleichen Altersgruppe (40- bis 50jährige) und des gleichen, vergleichsweise hohen Bildungsstandes rekrutiert. Als Pendler sind sie sehr mobil. Daß sie sich zusammenfinden, spricht dafür, daß sie sich auf einem anspruchsvollen Niveau vergemeinschaften. Einerseits besitzen sie eine religiöse Sozialisation, an die sie positiv anknüpfen können, andererseits ist ihre Gemeinwohlorientierung das Ergebnis einer am Verantwortungsprinzip orientierten Reflexion. Sie haben eine starke moralische und religiöse Bindung.

Dafür, daß diese Gruppe sich finden und zusammenschließen konnte, gibt es zwei wichtige Bedingungen: Der Kontext einer ländlichen Kommune mit urbaner Orientierung, sowie das Eingebundensein in eine lebendige und aktive katholische Gemeinde, die von einem engagierten und wohl auch charismatischen Pfarrer geleitet wird. Dieser ist in der Lage, die Gemeindemitglieder anzuregen und ihnen zugleich Spielräume zur eigenen Ausgestaltung zu überlassen. Man kann erschließen, daß er insofern antizentralistisch ist, als er die Differenz zwischen Amtscharisma und Laienengagement nicht betont, aber dennoch in der Lage ist, die institutionellen Möglichkeiten der Kirche auszuschöpfen und an die Gruppe zu vermitteln. Die Gruppe hat eine herausgehobene Stellung innerhalb der Gemeinde. Mit ihrem Engagement trägt sie wesentlich zur Lebendigkeit des Gemeindelebens bei.

Die Personen dieser Gruppe leben vor, daß man sich als Christen auf die Moderne mit ihrer Relativierung traditioneller Wertüberzeugungen und der nicht mehr rückholbaren Pluralisierung einlassen und sich allen drei Bewährungsfeldern zuwenden kann. Allerdings geht das nur, indem man sich dem Prozeß verständigungsorientierter Kommunikation mit der Außenwelt und der damit einhergehenden Begrün-

dungspflicht für das eigene Tun und mithin für dasjenige, was es antreibt und begründet, stellt. Ihnen gelingt es, eine differenzierte Lebensform mit dem Glauben zu verbinden, indem sie ein Engagement eingehen, das Bewährung auf dem Feld der religiösen Gemeinwohlbindung im Rahmen, den die kirchliche Institution zur Verfügung stellt, ermöglicht.

Vom Modell her ist diese Gruppe mit ihrem reflexiven Handeln und ihrem hohen moralischen Anspruch für die zu erwartende gesellschaftliche Umwelt (die sich weiter säkularisieren wird) die zukunftsfähigste Gruppe. Gerade weil die Mitglieder individuierte Christen sind, die sich unter hochmodernen Bedingungen religiös engagieren, hat die Gruppe am ehesten einen Multiplikationseffekt. Anschaulich wird das in dem Zuspruch, den sie sowohl innerhalb der Gemeinde als auch auf außerkirchlicher, lokaler und regionaler Ebene erfährt. Kirchliches Leitungshandeln ist dazu aufgefordert, Strukturen zu fördern, die ein Klima für die Herausbildung und Beheimatung solcher Gruppen zuläßt. Dabei ist zu bedenken, daß ein Pfarrer nach wie vor eine wichtige Vermittlerperson für die Überlebensfähigkeit einer Gemeinde ist. Er muß in der Lage sein, Autonomie zuzugestehen und Spielräume für die Eigenentwicklung von Gemeindegruppen zu eröffnen, d.h. er darf nicht in einer strikten Weise darauf bestehen, kirchenkonforme Äußerungen und Verhaltensweisen einzufordern. Das würde sowohl der Gruppe als auch dem Engagement schaden. Im vorliegenden Fall – dies läßt sich prognostizieren – würde das Engagement in ein säkulares umschlagen, und das würde letztlich die ganze Gemeinde schwächen, insofern es sich um eine Kerngruppe handelt. Konkret heißt das, daß eine Diözese zum Beispiel bei der Neubesetzung einer Pfarrstelle solcher Gemeinden darauf zu achten hätte, daß ein Pfarrer berufen wird, der selbst engagiert und zudem in der Lage ist, mit den Gemeindemitgliedern in eine nicht-hierarchische Beziehungsebene zu treten. Wenn diese Bedingungen gegeben sind, dann – so unsere Prognose – ist ein solches Modell auch tradierungsfähig.

In der „Gebetsgruppe" findet sich eine gänzlich anders gelagerte Struktur: Die Gruppe versucht, eine Lebens- und Identitätskrise durch den Rückgriff auf traditionalistische Frömmigkeitspraktiken zu lösen. Während ihre Kinder sich, ihrer Generationenzugehörigkeit entsprechend, von der Kirche distanzieren und ein säkulares Leben führen, versuchen sie den daraus entstandenen Bruch damit zu kompensieren, daß sie – religiös-apokalyptisch angestiftet – den „Armen" in Osteuropa möglichst viel religiöse und materielle Hilfe zugute kommen lassen. Dabei finden sie Halt und Sicherheit in der Verbindung von strenger Gebetspraxis und ausgeprägtem Engagement für Bedürftige in Osteuropa, ohne eine verbindliche Vergemeinschaftung mit den Partnern einzugehen. Diese bleiben Hilfsempfänger und Fremde.

Damit steht die Gruppe im maximalen Abstand zur ersten Gruppe hinsichtlich Säkularisierung und Individuierung. Zwar besteht eine formale Gemeinsamkeit: Beide leben in einer Diasporasituation und stellen einen „aktiven Kern" dar.

Während die Diasporasituation der ersten Gruppe jedoch urban und protestantisch (darin sehr modern berufsorientiert) geprägt ist, was zu einer Steigerung der Begründungspflicht des religiösen Engagements gegenüber der säkularen Gemeinschaft führt, wirkt sich die Diasporasituation in der Gebetsgruppe anders aus: Durch Abgrenzung nach innen und gesteigerte Traditionspflege bei gleichzeitigem religiösen Leistungsdenken (man muß beweisen, daß man die Religion „richtig" lebt) werden die traditionalen Anteile des Katholizismus gesteigert. Die Differenz liegt darin, daß die erste Gruppe ein „aktiver Kern" innerhalb der Gemeinde ist, sich aber von der „Amtskirche", die ihr zu dogmatisch ist und sie in ihrer Autonomie einschränkt, distanziert. Demgegenüber steht die „Gebetsgruppe", der sowohl die Gemeindemitglieder als auch die Vertreter der „Amtskirche" zu liberal und wenig dogmentreu sind, außerhalb der eigenen Gemeinde (sie erfährt viel Widerstand) bzw. am äußeren konservativen Rand. Sie ist in Netzwerke eingebunden, die der organisierte Traditionalismus-Sektor innerhalb der Amtskirche bietet.

In dieser Konstellation charakterisieren die beiden Gruppen die Spannbreite des heutigen pluralen Katholizismus. Die Mitglieder der „Gemeindepartnerschaftsgruppe" praktizieren eine individuierte Religiosität, die in eine säkulare Berufs- und Lebenspraxis integriert ist, während die „Gebetsgruppe" eine Form der Religiosität lebt, die mit einer Sektenreligiosität vergleichbar ist. Die säkulare Lebensform wird als verdorben abgelehnt. Der Religiositätsstil ist durch starke Jenseitsorientierung und apokalyptisches Denken geprägt. Generalisierend läßt sich sagen: Am einen Extrem steht der Pol des katholischen Traditionalismus. Dieser Typus ist der Amtskirche gegenüber loyal eingestellt, kritisiert jedoch, daß sie die katholische Tradition tendenziell aufweicht. Auf der anderen Seite steht eine gegenüber der verfaßten Kirche und deren Brüchen zur spätmodernen Kulturentwicklung kritisch eingestellte und weltzugewandte Form des modernen Katholizismus, die sich vorwiegend aus individuierten und gebildeten Katholiken rekrutiert, die keine im engeren Sinn dogmatisch vordefinierte Gläubigkeit mehr aufbringen können. Sie wehren sich gegen jede Art der Bevormundung hinsichtlich ihrer Lebensführung.

Das Spektrum zwischen den Extremen

Das Gros der Osteuropa-Gruppen ist gleichermaßen in ein katholisches und in ein säkulares Umfeld eingebunden und verfügt in diesem Spannungsfeld über sich graduell unterscheidende Abstufungen von religiöser Identität. Die meisten Gruppen sind sehr darum bemüht, die Hilfe über das bloß Materielle hinaus auf die Ebene einer symmetrischen Partnerschaft zu transformieren, was sich zum Beispiel in der Bereitschaft niederschlägt, die Kontrolle über die gespendeten Geldmittel aufzugeben. Ist eine relativ gesicherte Identität vorhanden, stellt der Umgang mit dem „Anderen" (Fremden) für sie in der Regel eine Bereicherung des eigenen Lebenshorizonts dar.

Unterschiede gibt es vor allem in der Wahrnehmung der Reziprozitätserwartung. Während die „Gebetsgruppe" wenigstens eine formale Dankbarkeit für die geleistete Hilfe erwartet, sind andere bereit, ohne die Erwartung einer Gegengabe, eine solidarische Vorleistung (materieller und ideeller Art) zu erbringen. Das Engagement beruht sehr stark auf dem Motiv der konkret praktizierten, christlichen Nächstenliebe. Es unterscheidet sich aber, je nach religiösem Umfeld sowie Bildungs- und Berufsstand der Mitglieder, im religiösen Selbstverständnis: Auf der einen Seite setzen die Gruppen sich aus modernen, individuierten Christen zusammen, die dem Anspruch, ihr religiöses Engagement auch gegenüber einer säkularen Öffentlichkeit begründen zu können, gerecht werden wollen. Auf der anderen Seite handeln Gruppen, die noch im katholischen Milieu beheimatet sind, aus einem ungebrochen vorhandenen religiösen Selbstverständnis, im Schoß der Weltkirche beheimatet zu sein.

Bei den Jugendgruppen ist ein vergleichbares Spektrum vertreten: Es reicht von individuierten, Religion und Kirche distanziert gegenüberstehenden Jugendlichen bis hin zu Jugendlichen, die eine positive Verortung in der katholischen Tradition besitzen, diese allerdings zunehmend begründen müssen. Gemeinsam ist ihnen, daß sie sich auf der Suche nach Selbstverwirklichung in „Ernst-Situationen" bewähren wollen, und zwar, indem sie sich zum Beispiel für Menschen engagieren, die wirklich auf Hilfe angewiesen sind oder indem sie zur Völkerverständigung beitragen.

Etwas anders verhält es sich bei den untersuchten ostdeutschen Gruppen. Ihnen ist gemeinsam, daß sie aufgrund ihrer religiösen Bindung die Chance hatten, in der DDR ein glaubwürdiges Leben zu führen. Während die einen sich bemühen, auf der Basis der Anerkennung und Übernahme der historischen Schuld aller Deutscher, die Verbrechen der Nationalsozialisten zu sühnen und sich für die Versöhnung zwischen den Völkern einzusetzen, suchen andere nach einem über die partikulare religiöse Vergemeinschaftung innerhalb einer Gemeinde hinausgehenden Sachbezug, zum Beispiel im Engagement für Frieden und Gerechtigkeit.

IV. Hintergründe – Perspektiven – Konsequenzen

Als Ist-Zustand zeigt die Studie, daß die verschiedenen Formen von „Solidarität mit Osteuropa" für die ganz überwiegende Mehrzahl von kleinen Gruppen, spontanen Initiativen, pfarrgemeindlichen Aktionen und größeren Verbund-Aktivitäten, die christlicherseits nach 1989 hervortraten, zuallererst einmal mit (Sofort-)Hilfe ihren Anfang nahmen, dann jedoch verschiedene Phasen sehr spezifischer Wege aus patenschaftlicher und partnerschaftlicher Zusammenarbeit durchlaufen haben. Sie lassen sich nicht pauschal als unreflektierte Formen von Hilfeleistungen charakterisieren. Dies ist besonders zu beachten, da in diesem Punkt die Sensibilität gewachsen ist: „Hilfe als Almosen" hat unabhängig davon, ob von Individuen, sozialen Gruppen oder Regierungen aufgebracht, eine lange und zunehmend als leidvoll erfahrene

Geschichte beabsichtigter und unbeabsichtigter Nebenfolgen hervorgebracht. Solidarität, wie sie von der großen Mehrzahl der Gruppen angestrebt wird, zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, daß nicht nur irgend etwas, sondern etwas von der eigenen Person selbst gegeben wird. Erst auf dieser Basis kann authentisch eine wechselseitige Solidaritätsbeziehung aufgebaut werden und wachsen.

Politischer Protest, wie dies etwa in einzelnen Tschernobyl-Gruppen gegenüber der weißrussischen Regierung der Fall ist oder innerhalb ökumenischer Basisinitiativen wie dem Shalom-Diakonat oder Kairos Europa geschieht, sind dabei insgesamt bislang eher die Ausnahme. Manchmal gelingt über den Aufbau mehr oder weniger privater oder rein kirchenbezogener Unterstützungsnetze hinaus eine Einbindung in Verbundaktivitäten mit Städtepartnerschaften, lokal ansässigen Unternehmungen und/oder Behörden. Dann bestehen gute Chancen dafür, daß soziale Phantasie freigesetzt wird. Das kann multilaterale Kontaktaufnahmen in mehrere osteuropäische Länder einschließen. Auf diese Weise werden Bedingungen dafür geschaffen, daß fruchtbare Lern- und Begegnungsarrangements entstehen. Wenn sichtbar wird, daß tatkräftiges Solidaritätshandeln von Christen merkbar etwas in Bewegung setzt, wird dies in der Regel auch außerhalb der Kirchenmauern anerkannt und hat bei entsprechend forcierter Öffentlichkeitsarbeit Chancen, auch in kirchenferne Milieus auszustrahlen.

Daneben stehen aus einer karitativen Orientierung stammende, stärker asymmetrisch angelegte Formen von Hilfeleistungen, die in aller Regel als Reaktion auf die zum Teil schockartig ausgelöste Erkenntnis von Zuständen materieller Armut ausgelöst werden. Darunter ragen die trotz immer neuer bürokratischer und zolltechnischer Hindernisse nach wie vor in großer Anzahl praktizierten Hilfstransporte hervor, die in erster Linie Kleiderspenden, Medikamente und medizinische Einrichtungen umfassen. Auch diese Tätigkeiten bedürfen der kontinuierlichen Begleitung, des dezentralen Gedankenaustauschs und der Unterstützung beim Erwerb des notwendigen Wissens.

Unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Verflüssigung von Normen, Werten und Traditionen) und angesichts des Spektrums der beobachteten Gruppentypen legt es sich insgesamt nahe, die christliche Glaubensüberlieferung zuvörderst als „Ressource der Solidarität" gerade auch mit denen, die nichts zu bieten haben, ins Spiel zu bringen. Kirche wächst in diesem Rahmen zudem die Aufgabe zu, für eine Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung einzutreten. Das impliziert, moralische Selbststeuerung als Triebkraft bürgerschaftlichen Engagements positiv anzuerkennen und nicht unter dem Blickwinkel von Werteverfall vorab kritisch einzustufen. In dem Maß, wie sich die weltliche Gemeinschaft aufgefächert hat, ist auch die Kommunikations-, Sprach- und Symbolgemeinschaft des Milieukatholizismus in Segmente zerfallen, die sich nicht in gleicher Weise wie dies zuweilen gewünscht wird, mit der institutionellen Kirche und ihrer Hierarchie identifizieren. Gleichwohl ist die Einbindung in eine die Autonomie des einzelnen

respektierende Gemeindereligiosität ein wichtiger Hintergrund. Wie gesehen, sind eine lebendige Gemeinde und/oder ein engagierter Pfarrer eine nicht zu unterschätzende Bedingung dafür, daß christliches Engagement eine auf Dauer tragende Unterstützung erfährt. Voraussetzung dafür ist, daß die Leitung orientierend und begleitend unterschiedlichen Charismen Raum gibt.

Dabei ist zu vergegenwärtigen: Wie die Arbeiten von Ulrich Oevermann nahelegen, wird Solidaritätshandeln zusehends zum Ort für ein produktives Zusammenspiel von Gemeinwohlorientierung und Eigeninteresse[7]. In der Hingabe an ein gemeinsames Drittes wächst der Solidarität gerade für in weitgehend entkirchlichte und säkularisierte Lebensumfelder eingebettete Lebenslagen ein Potential zu, die prinzipiell bis zum eigenen Tod nicht abschließbare, humanspezifische Bewährungsdynamik quasi strukturanalog zu dem, was die christliche Religion als Antwort darauf hervorgebracht hat, zu beantworten. Zeitgenössische Subjekte lernen auf diese Weise die für die Moderne typischen Errungenschaften von Eigeninteresse und Selbstverwirklichungsstreben mit einer solidarisch erfolgenden Verantwortung für das Ganze zu verbinden:

„Die Moderne verändert die Kultur der Solidarität, sie wird enttraditionalisiert, reflexiv, flexibel, bewegungsförmig, entscheidungsabhängig und damit auch destabilisierbar und möglicherweise unverbindlicher. Solidarpotentiale sind deshalb heute bewußt zu fördern. ... Dies erfordert eine nicht-direktive kritische Begleitung, Beratung und Unterstützung."[8]

Gemeinschaftliche Osteuropa-Projekte sozialer, interkultureller, zivilgesellschaftlicher und/oder kirchlicher Kooperation stellen in dieser Hinsicht einen wichtigen Ort dar, an dem sich Solidaritätsressourcen herausbilden können. Christlichen Osteuropa-Solidaritätsgruppen kommt für den Bereich des Hineintragens von solidarischen Grundhaltungen aus dem persönlichen Bereich in jenen ost-west-politischen Raum, der durch staatliche, ökonomische, parteipolitische, verbandliche und Nichtregierungsakteure aufgespannt wird, eine potentielle Pionierstellung zu. Darüber hinaus ist ihr Engagement von grundlegender Bedeutung: Denn wenn die Zumutungen einer solidarischen Konsenssuche zwischen Ost und West verweigert werden, wird das Aufkommen von Fundamentalismen religiöser oder auch politischer Art die logische Folge sein:

„Vorweggenommen wird diese alternative, ihre Individuen nicht länger isolierende und deformierende Gesellschaft ein Stück weit in jenen Gruppen, Initiativen und Bewegungen, die in ihrer konkreten Projektarbeit für und mit Menschen im Nah- oder Fernbereich, aber auch in der Weise, ihr eigenes Zusammenleben zu gestalten, Solidarität zu praktizieren versuchen und so gegenseitig über die – insbesondere bei einem vereinzelten Engagement – leicht aufkommende Resignation, es habe alles doch keinen Zweck, hinweghelfen."[9]

Für kirchliches Handeln bedeutet dies vorrangig, sich der Herausforderung einer neuen Balance zu stellen. Das Ensemble intermediärer Einrichtungen und handlungsregulierender Institutionen in Staat und Zivilgesellschaft muß mit den kultu-

rellen Selbstverständnissen einer Epoche, dem kirchlichen Normensystem und den inkorporierten handlungsorientierenden Sinn- und Wertmustern der Christen in produktive Interaktion treten; und zwar so, daß die Einzelpersonen als Sinnträger mit dem Anspruch auf persönliche Identität dazu subjektive Zugänge bahnen können. Noch immer gilt: „Die soziorelígiöse Landkarte ist weithin kongruent mit der Solidarlandkarte. Das Land wäre somit ohne die Solidarstärke christlicher Netzwerke kälter und ärmer." [10]

ANMERKUNGEN

[1] F. Nuscheler, K. Gabriel, u.a., Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis u. Selbstverständnis (Mainz 1996).

[2] K. Gabriel u.a., Solidarität mit Osteuropa (Mainz 2002).

[3] Der Diözesancaritasverband Essen unterstützt zum Beispiel Roma in Mazedonien und Bosnien. Mitfinanziert durch die EU und die nordrhein-westfälische Staatskanzlei, erreicht der Umsatz der Arbeit rund 10 Mio. DM im Jahr.

[4] In erster Linie wird eine Zentrierung auf kircheninstitutionelle Belange moniert. Dazu tritt ein Unverständnis gegenüber einem traditionsbewußten Auftreten, das mit einer gewissen Finanzkraft ausgestattet ist.

[5] Bei dieser Frage hatten die Gruppen die Möglichkeit, mehrere Finanzierungsmöglichkeiten anzugeben

[6] Vgl. U. Oeverman u.a., Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik" u. ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: Interpretative Verfahren in den Sozial- u. Textwissenschaften, hg. v. H.–G. Soeffner (Stuttgart 1979) 352–434; ders., Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen u. pädagogischen Praxis, in: Fallrekonstruktion, hg. v. K. Kraimer (Frankfurt 2000) 58–153.

[7] Vgl. ders., Die Bewährungsdynamik des modernen Subjekts als Triebfeder des Spannungsverhältnisses von Gemeinwohlbindung u. Eigeninteresse-Rationalität in der Entfaltung der Krise der Arbeitsgesellschaft, Vortragsmanuskript v. 16. 6. 2000.

[8] S. Goertz, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck (Münster 1999) 512.

[9] N. Mette, Solidarität: Verfall oder Wandel?, in: Conc 34 (1999) 471–479, 477.

[10] P. M. Zulehner, Solidarität – ein Wert mit Zukunft, in dieser Zs. 215 (1997) 795–802, 799.

Sabine Demel

Gegen ein verengtes Amtsverständnis

Kirchenrechtliche Aspekte

Was vor gut 50 Jahren noch nahezu undenkbar war, gehört inzwischen zur Alltagserfahrung: Laien sind seelsorglich tätig, sei es in der Sakramentenvorbereitung, sei es in der Predigt, sei es in der Sterbebegleitung. Waren die Laien früher ausschließlich die Objekte der Seelsorge, so sind sie heute auch zu Subjekten der Seelsorge geworden. Sind sie damit auch zu Amtsträgerinnen und Amtsträgern geworden? Oder können weiterhin nur jene als Amtsträger bezeichnet werden, die das Sakrament der Weihe empfangen haben?

Machte man eine Umfrage unter katholischen Christen, was unter „Amt" in ihrer Kirche zu verstehen ist, würde wohl am häufigsten die Antwort lauten: Amt in der katholischen Kirche ist gleichbedeutend mit dem Weiheamt; Amt meint das geistliche Amt, das Amt der Geweihten. Selbst in offiziellen Dokumenten der katholischen Kirche wird Amt in diesem Sinn verstanden und verwendet. So heißt es zum Beispiel in der „Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland" vom 24. Februar 1994, daß der Ständige Diakonat „dem kirchlichen Amt zugehört" und daß sich „das kirchliche Amt ... in seiner dreifachen Ausformung von Episkopat, Presbyterat und Diakonat ... vollzieht"[1]. Dieser Sprachgebrauch erweckt den Eindruck, als sei das kirchliche Amt auf das Weiheamt beschränkt und könne deshalb nur Klerikern übertragen werden. Gerade das ist aber nicht der Fall. Nach den Aussagen des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 können nicht nur Kleriker, sondern auch Laien ein kirchliches Amt innehaben; allerdings sind einige kirchliche Ämter nur Klerikern zugänglich. Was gilt hier genauerhin? Und warum ist es so und nicht anders geregelt? Ist hier theologischen Überlegungen ebenso Rechnung getragen worden wie pastoralen Gesichtspunkten? Diesen Fragen gilt es im folgenden nachzugehen.

Kirchenrechtliche Grundaussagen zum kirchlichen Amt

Dem Thema des kirchlichen Amtes ist im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, dem CIC/1983, ein ausführlicher Passus gewidmet. Aus den über 40 kirchlichen Rechtsbestimmungen zum kirchlichen Amt (cc.145–196) sind folgende Aspekte besonders hervorzuheben:

1. Den vielen Einzelbestimmungen zu den verschiedenen Formen der Übertragung und des Verlustes eines kirchlichen Amtes hat der kirchliche Gesetzgeber eine Definition über das „Kirchenamt" vorangestellt. Ihre kurze und prägnante Aussage hat folgenden Wortlaut:

„Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient" (c. 145 § 1 CIC).

Aus dieser Definition geht klar hervor, daß zwar jedes Kirchenamt ein Dienst ist, der einen geistlichen Zweck verfolgt, nicht aber schon jeder Dienst solcher Art ein Kirchenamt ist. Dienst und Amt in der Kirche haben also Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Die Gemeinsamkeit besteht eindeutig darin, daß beide die „Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes" verfolgen. Da die „Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes" unabdingbare Eigenschaft des Dienstes wie des Amtes in der Kirche ist, sind beide, sowohl der Dienst wie auch das Amt, Relationsbegriffe, also Begriffe, die von ihrer Ziel- bzw. Zwecksetzung her zu bestimmen sind und nicht umgekehrt.

Der Unterschied zwischen Amt und Dienst in der Kirche ist das Kriterium der Dauerhaftigkeit. Denn ein kirchlicher Dienst kann einmalig oder nur vorübergehend sein (zum Beispiel Predigtdienst, Besuchsdienst, Dienst in der Sakramentenvorbereitung), ein Amt ist dagegen ein auf Dauer eingerichteter Dienst mit bestimmten Rechten und Pflichten (zum Beispiel Pfarramt, Bischofsamt). Die Dauerhaftigkeit drückt sich auch darin aus, daß das kirchliche Amt „in seiner Existenz unabhängig (ist) vom jeweiligen Amtsinhaber. Gleichwohl ruht das kirchliche Amt nicht in sich selbst, sondern hat nur einen Sinn, wenn es jemandem übertragen wird."[2] Wer daher auf Dauer etwa mit dem Dienst des Lektors oder der Kommunionhelferin beauftragt ist oder den Dienst des Gemeindereferenten oder der Religionslehrerin ausübt, hat ein kirchliches Amt inne, auch wenn die Tätigkeit als „Dienst" bezeichnet wird.

Ebenso sind solche Berufe in der Kirche wie die des Richters, der Ordinariatsrätin, des Abteilungsleiters, der Ehebandverteidigerin, des Kirchenanwaltes, der Theologieprofessorin und andere eindeutig Kirchenämter, unabhängig davon, ob sie so betitelt werden oder nicht. Warum hier mit Vorliebe von „Diensten" statt von „Ämtern" die Rede ist, hängt wohl damit zusammen, daß der Ausdruck „Dienst" oft als Synonym für das laikale Amt in Abhebung zum klerikalen Amt verstanden wird[3]. Diese Verwendung von „Dienst" als Umschreibung des laikalen Amtes ist jedoch keineswegs schlüssig, da auch das klerikale Amt oft als „Dienst" bezeichnet wird, ja sogar mit Vorliebe als „Dienstamt" charakterisiert wird[4]. Der Ausdruck „Dienstamt" ist aber ein Pleonasmus; denn definitionsgemäß ist jedes Amt ein Dienst[5].

2. Wie die bisherigen Überlegungen bereits deutlich gemacht haben, ist als kirchliches Amt nicht nur der geistliche Dienst des Klerikers zu verstehen, sondern jeder

dauerhaft eingerichtete Dienst, der einen geistlichen Zweck verfolgt, unabhängig davon, ob er von einem Kleriker oder einem Laien wahrgenommen wird. Deshalb wird auch innerhalb des Katalogs der „Pflichten und Rechte der Laien" (cc. 224–231) explizit hervorgehoben:

„Laien, die als geeignet befunden werden, sind befähigt, von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen" (c. 228 § 1).

Allerdings gilt kirchenrechtlich auch, daß Laien nicht alle Ämter in der Kirche wahrnehmen können, sondern von den Ämtern ausgeschlossen sind, die an den Empfang der Weihe gebunden sind. Denn der kirchliche Gesetzgeber hat klar und eindeutig festgelegt, zwar nicht im unmittelbaren Kontext, sondern an zwei verschiedenen Stellen verstreut:

„Ein Amt, das der umfassenden Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, kann jemandem, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hat, nicht gültig übertragen werden" (c. 150).

„Allein Kleriker können Ämter erhalten, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist" (c. 274 § 1).

Ämter, die der umfassenden Seelsorge dienen, können also nur von Priestern wahrgenommen werden, nicht aber von Laien und Diakonen (c. 150), und Ämter, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist, können nur Klerikern übertragen werden, also Diakonen, Priestern und Bischöfen (c. 274 § 1).

3. In der katholischen Kirche gibt es Ämter kraft göttlicher und kraft menschlicher Einrichtung. Kraft göttlicher Einrichtung besagt, daß diese Ämter auf den Willen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zurückgehen, deshalb unabdingbar zum Wesen der Kirche gehören und in ihrem Kern unwandelbar sind. Die Tatsache, daß diese Ämter nicht von Anfang an existierten, sondern sich erst allmählich herausgebildet haben und sozusagen erst im nachhinein biblisch legitimiert worden sind, spricht nicht gegen ihre Qualifizierung als „göttliches Recht". Vielmehr gilt hier, was speziell für das Papstamt ausgeführt wird:

„Die Berufung auf die neutestamentlichen Petrus-Stellen, insbesondere Mt 16, 18, ist insofern nachträglich; sie hat deshalb jedoch nicht ‚ideologischen' Charakter, da es mit der Kirche als geschichtliche Größe gegeben ist, daß ‚wesentliche' Einrichtungen erst durch das Medium konkreter geschichtlicher Erfahrung in ihrer Notwendigkeit erkannt, dann jedoch nicht einfach neu geschaffen, sondern (als ansatzweise bereits gegeben) im NT und der kirchlichen Überlieferung ‚gefunden' werden. Dies gilt erst recht für ein gesamtkirchliches Einheitsamt, das in seiner Notwendigkeit eine Vielzahl geschichtlicher Erfahrungen voraussetzt, die erst in Jahrtausenden gemacht werden konnten. Erst dann konnten die neutestamentlichen Petrus-Texte als ‚aktuell' für das gegenwärtige Amt des Bischofs von Rom verstanden werden."[6]

Ämter kraft menschlicher Einrichtung sind dagegen im Lauf der Geschichte aufgrund pastoraler Notwendigkeit entstanden und können deshalb in gewandelten

Zeiten und bei neuen Erfordernissen verändert werden. Das Amt des Papstes (c. 331), des Bischofskollegiums (c. 336) und des Bischofs (c. 375 § 1) gelten eindeutig als Ämter kraft göttlichen Rechts, da sie auf die Weisung des Herrn zurückgehen (c. 330). Theologisch und kirchenrechtlich offen ist die Einordnung des Diakonen- und Priesteramtes, das zusammen mit dem Empfang des Sakraments der Diakonen- bzw. Priesterweihe übertragen wird; denn es ist noch nicht geklärt, ob nur die für das Bischofsamt notwendige Bischofsweihe als die Fülle des Weihesakraments kraft göttlicher Weisung existiert und die weihesakramentalen Grade für das Priester- und Diakonenamt kraft kirchlichen Rechtes geschaffen wurden, oder ob neben der Bischofsweihe auch die Priester- und Diakonenweihe als Ausfaltungen des *einen* Weihesakramentes (c. 1008f.) ebenfalls auf göttliches Recht zurückzuführen sind. Alle anderen Kirchenämter sind Einrichtungen des menschlichen Kirchenrechts.

4. Unabdingbare Voraussetzung zur Übernahme eines kirchlichen Amtes ist ein spezieller kirchlicher Sendungsauftrag, der als kanonische Amtsübertragung bezeichnet wird. In diesem Sinn wird im kirchlichen Gesetzbuch vorgeschrieben:

„Ein Kirchenamt kann ohne kanonische Amtsübertragung nicht gültig erlangt werden" (c. 146).

Demzufolge üben die Vorsitzende des Pfarrgemeinderates oder der Helfer in der Sakramentenvorbereitung einen Dienst aus, haben aber kein Amt inne, da sie für ihren Dienst keinen kirchenamtlichen Sendungsauftrag erhalten haben. Wo und wenn ein kirchenamtlicher Sendungsauftrag erteilt wird, kann dieser in unterschiedlichen Formen erfolgen, wie zum Beispiel durch Beauftragung, Zulassung, Einsetzung, Bestätigung, Erteilung einer Befugnis oder eines sogenannten Nihil-obstat (= nichts steht im Weg).

Amt ist nicht gleich Amt

Daß nicht jeder und jede jedes Amt wahrnehmen kann, versteht sich von selbst. Doch warum stehen die Ämter, die Weihe- oder Leitungsgewalt beinhalten, allein Klerikern offen (c. 274 § 1)? Und aus welchem Grund können Ämter, die der umfassenden Seelsorge dienen, sogar nur Priester ausüben (c. 150)? Sind das nicht Relikte aus vergangenen Zeiten? Und müßten diese durch das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Communio-Ekklesiologie und der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen nicht längstens überholt sein?

Die Antwort ist ein klares Nein. Diese rechtlichen Festlegungen sind vielmehr die Konsequenz des Selbstverständnisses der katholischen Kirche, Heilssakrament zu sein. Die katholische Kirche versteht sich als Instrument Gottes zur Verwirklichung des Heils in der Welt, wie es Jesus Christus verkündet und gelebt hat. Demzufolge ist die Person Jesu Christi Bezugspunkt jedes Amtes in der katholischen Kirche. Freilich fällt diese Bezugnahme auf Jesus Christus hinsichtlich ihrer Intensität un-

terschiedlich aus. Während sie zum Beispiel beim Amt des Ökonomen eher implizit sein kann, muß sie beim Amt der Religionslehrerin explizit sein. Nicht nur ausdrückliche Bezugnahme, sondern ausdrückliche Bezugnahme in größtmöglicher Dichte, nämlich mit der ganzen Person ist schließlich für die zentralen Ämter, die Schlüsselämter der katholischen Kirche erforderlich. Dazu zählen die Leitungsämter der Kirche, wie sie Papst, Bischof und Pfarrer zukommen.

Die Inhaber dieser Leitungsämter nehmen nicht nur explizit auf Jesus Christus Bezug, sondern repräsentieren die ganze Person Jesu Christi und setzen sie dadurch gegenwärtig, und zwar nicht kraft ihrer Funktion, sondern kraft ihrer Weihe. Die sakramentale Verankerung des kirchlichen Leitungsamtes in der Weihe bringt zugleich zweierlei zum Ausdruck: zum einen, daß die Kirche nicht ein Produkt ihrer selbst ist, sondern eine von Gott gegründete und durch seinen Geist am Leben erhaltene Gemeinschaft; zum anderen, daß der Träger eines kirchlichen Leitungsamtes nicht nur von der Gemeinschaft beauftragt ist, sondern gleichzeitig auch und vor allem von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Das auf der Priesterweihe beruhende Leitungsamt repräsentiert „im Leben der Kirche die Priorität der göttlichen Initiative und Autorität ... und (dient) insbesondere durch Wort und Sakrament der Sammlung, dem Aufbau und der Leitung der Gemeinde (Kirche)“[7].

Ein Leitungsamt in der Kirche beinhaltet daher nicht nur den sozialen Aspekt von Leitung, sondern immer auch den religiös-geistlichen Aspekt, Jesus Christus, das Haupt der Kirche zu vergegenwärtigen. Anders gesagt: Ein kirchliches Leitungsamt ist stets umfassend von der ganzen Person Jesu Christi her geprägt. Deshalb kommt den Inhabern von Leitungsämtern die Einheit und Ganzheit des dreifachen Dienstes Jesu Christi (Verkündigung, Heiligung, Leitung) zu, während die anderen Glieder der Kirche in je eigener und gestufter Weise „nur“ daran teilhaben. Insgesamt lassen sich drei Stufen der Teilhabe voneinander abheben: 1. die allgemeine Teilhabe kraft Taufe und Firmung, 2. die autoritative Teilhabe kraft Taufe, Firmung und kirchenamtlicher Sendung und 3. die Fülle der Teilhabe an der Autorität Christi kraft Taufe, Firmung und Weihe zusammen mit einer kirchenamtlichen Sendung.

Einheit und Ganzheit bedeutet einerseits, daß das Leitungsamt in der Kirche nicht einfach in Einzelfunktionen aufgeteilt werden kann, andererseits aber auch, daß die Priester und Bischöfe die mit ihrem Leitungsamt verbundenen Dienste und Ämter nicht alle selbst ausüben sollen und müssen. Einheitliche und ganzheitliche Leitung heißt vielmehr, daß der Priester und Bischof für die Gewährleistung und Ausführung aller einzelnen Dienste und Ämter der Verkündigung, Heiligung und Leitung in ihrem Kompetenzbereich die (Letzt-)Verantwortung tragen und alle einzelnen Dienste und Ämter zu einer Einheit zusammenführen sollen und müssen. Dieses Amt der Letztverantwortung und Zusammenführung zur Einheit findet in der Feier der Eucharistie seinen sakramentalen und daher dichtesten Ausdruck[8].

Der Tatsache der gestuften Teilhabe am Leitungsamt entsprechend ist zu diffe-

renzieren zwischen Kirchenämtern, welche die Ausübung von einzelnen Diensten und Ämtern der Verkündigung, Heiligung und Leitung beinhalten und deshalb von Laien wie von Klerikern wahrgenommen werden können, und solchen, mit denen die Pflicht zur Gewährleistung aller Funktionen der Seelsorge, eben der umfassenden Seelsorge verbunden ist. Ämter der umfassenden Seelsorge können nur Priester wahrnehmen, da Kennzeichen der umfassenden Seelsorge die Einheit und Ganzheit des Verkündigens, Heiligens und Leitens ist. Daher sind Ämter der umfassenden Seelsorge zugleich Leitungsämter und umgekehrt.

Das Weiheamt in gestufter Form

Grundlage des Weiheamtes ist das Weihesakrament, das gemäß c. 1008 CIC auf göttlicher Einsetzung beruht und laut c. 1009 die drei Ordnungen des Episkopats, Presbyterats und Diakonats umfaßt. Im Kontext dieser beiden Rechtsnormen c. 1008 und c. 1009 fallen drei Details auf:

1. Es wird zwar das Weihesakrament insgesamt auf „göttliche Weisung" zurückgeführt (c. 1008; vgl. auch c. 207 § 1), nicht aber jede einzelne Weihestufe. Der Gesetzgeber bezeichnet nämlich in c. 1009 den Episkopat, Presbyterat und Diakonat nicht als sakramentale Stufen oder Grade des Weihesakramentes, sondern nur ganz offen als „Weihen"[9].

2. Ursprünglich sollte es heißen, daß das Weihesakrament „auf die Weisung Christi" zurückgeht. Diese Formulierung wurde jedoch zur „göttlichen Weisung" abgeändert, und zwar im Sinn einer Relativierung bzw. Abschwächung mit der Begründung, daß Christus zwar den Episkopat direkt eingesetzt habe, nicht aber den Presbyterat und Diakonat[10].

3. Es wird nichts über die Zuordnung und Abgrenzung der drei Weihestufen ausgesagt. Überhaupt bleiben bei der Betrachtung der weihesakramentalen Stufe des Diakonats mehr Fragen offen als Antworten gegeben werden. Das Diakonenamt hat kein spezifisches Profil erhalten, sondern umfaßt nach dem CIC/1983 Tätigkeiten, die auch ein Laie wahrnehmen kann, angefangen von den verschiedenen Formen der Verkündigung, der Leitung von Wort- und Gebetsgottesdiensten, der Gabenbereitung und Austeilung der Kommunion bis hin zur Beerdigung, Taufspendung, Eheassistenz und Mitwirkung bei der Ausübung der Hirtensorge in einer Pfarrei. Obwohl also der Diakon kraft der sakramentalen Weihe zum Klerikerstand gehört, hat er keine spezifisch klerikale Vollmacht, da alle ihm zugeschriebenen Dienste und Ämter auch von Laien wahrgenommen werden können, teils kraft Taufe und Firmung, teils kraft Taufe, Firmung und besonderer Beauftragung[11]. Insofern trifft auf den Diakon nicht die in c. 1008 CIC allgemein getroffene Aussage zu, daß der geistliche bzw. geweihte Amtsträger „in der Person Christi, des Hauptes" handelt; denn wer nicht Vorsteher der Eucharistie sein kann, repräsentiert nicht Christus, das Haupt der Kirche[12].

Bis heute sind zwei entscheidende Fragen theologisch und damit auch kirchenrechtlich nicht geklärt: Beruht die Dreigliedrigkeit des Weihesakramentes und damit die Zuordnung des Presbyterats und Diakonats zum Weihesakrament auf rein kirchlichem bzw. menschlichem oder auf göttlichem Recht? Und ist die Zulassung zum Diakonat unabdingbar mit der zur Priester- und Bischofsweihe verknüpft oder nicht? Nach dem geltenden Recht der lateinischen Kirche ist eine untrennbare Verbindung der drei Weihestufen hinsichtlich des Geschlechts gegeben, aber nicht im Hinblick auf den Zölibat; denn einerseits ist die Frau von allen Weihestufen ausgeschlossen (c. 1024), andererseits kann ein verheirateter Mann zum Ständigen Diakon geweiht werden (c. 207 § 1 in Verbindung mit c. 266, c. 1031). Beide Rechtsnormen berufen sich nicht auf göttliches Recht.

Eine laienorientierte Amtsstruktur – der rechtliche Reformbedarf im CIC/1983

Kirche ist Communio und Volk Gottes; zu ihr gehören Laien ebenso unabdingbar wie Kleriker, Frauen genauso wie Männer. Die einen können die anderen nicht ersetzen oder überflüssig machen. Entscheidend ist vielmehr, daß sie miteinander die Sendung der Kirche wahrnehmen und nicht in ein Neben- oder Gegeneinander oder gar in eine Über- und Unterordnung geraten. Ihr Beziehungsverhältnis muß von einem gegenseitigen Sich-fordern und -fördern geprägt sein. Kleriker und Laien, Frauen und Männer müssen wie zwei Brennpunkte einer Ellipse sein, für die ein grundlegendes Miteinander genauso wesentlich ist wie ein spezifisches Gegenüber. Das gilt auch und gerade für die kirchlichen Dienste und Ämter.

Allerdings ist davon im kirchlichen Gesetzbuch und damit in der Regel auch in der Praxis noch wenig zu spüren. Denn hier zeigt sich deutlich, daß die geweihten Amtsträger zu sehr im Mittelpunkt der Dienste und Ämter in der Kirche stehen. Den Klerikern wird nämlich nicht nur in den zentralen, sondern in allen kirchlichen Angelegenheiten eine derart unersetzliche Rolle zugesprochen, daß der je eigene Anteil der anderen Gläubigen nicht zum Tragen kommt; vielmehr ist deren Ausübung von Diensten und Ämtern fast nur in Abhängigkeit von den geweihten Amtsträgern ausgestaltet. Fast gebetsmühlenartig wird im CIC/1983 immer wieder betont, daß Laien nur ausnahmsweise diesen oder jenen Dienst wie auch dieses oder jenes Amt ausüben dürfen. Und die Ausnahme ist immer dann gegeben, wenn kein Kleriker zur Verfügung steht. Gleichsam als Notstandsparagraphen für Klerikermangel formuliert dürfen die Laien ausnahmsweise zum Beispiel die Predigt (cc. 766f.), die Beerdigung, die Leitung von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten, die Spendung der Krankenkommunion, die Vorbereitung auf den Sakramentenempfang (cc. 230 § 2 und § 3), das Richteramt (c. 1421 § 2) und viele andere pastorale, aber auch administrative Dienste und Ämter wahrnehmen. Daß all diese Ausnahmen inzwischen nicht nur vereinzelt, sondern sowohl vom inhaltlichen wie auch

zeitlichen Umfang her seit längerem zur Regel geworden sind, scheint unproblematisch zu sein.

Diese kleruszentrierte Ausgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter, die nur in Ausnahmesituationen die Mitwirkung von Laien vorsieht, sollte baldmöglichst auf eine laienorientierte Struktur hin aufgebrochen werden. Den Laien sollten rechtlich wesentlich mehr kirchliche Dienste und Ämter offenstehen als bisher, und zwar nicht nur im Sinn eines Zugeständnisses der kirchlichen Autorität, sondern aufgrund der ihnen von Gott in der Taufe verliehenen Würde, Autorität und Teilhabe an seinem dreifachen Dienst des Lehrens, Heiligens und Leitens der Kirche. Zu diesem Zweck sollten viele rechtliche Bestimmungen so umformuliert werden, daß Laien bestimmte Dienste und Ämter in der Kirche nicht nur in der Notsituation des Priestermangels oder mit Ausnahmegenehmigung wahrnehmen können, sondern prinzipiell und unabhängig vom priesterlichen Personalbestand. Hier ist zum Beispiel an die Beauftragung zur Predigt in der Eucharistiefeier zu denken, den Beerdigungsdienst, die Kommunionspendung, die Eheassistenz oder auch an das Richteramt in einem kirchlichen Gericht und die Leitung einer katholischen Akademie. Unterbleibt diese laienorientierte Umstrukturierung der kirchlichen Dienste und Ämter, läßt sich der Widerspruch zu den rechtlichen Grundaussagen, daß alle Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienst Christi teilhaben (c. 204 §1) und daß unter allen Gläubigen eine wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit besteht (c. 208), ebensowenig überwinden wie die herkömmliche priesterbetonte Betreuungspastoral[13], die von der Vorstellung der versorgten statt der mitsorgenden Gemeindemitglieder geprägt ist.

ANMERKUNGEN

[1] Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland, in: Die deutschen Bischöfe 50 (Bonn 1994) 7.

[2] P. Krämer, Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche (Stuttgart 1993) 46.

[3] Vgl. G. Greshake, Art. Amt, theologischer Begriff. IX. Ämter u. Dienste, in: LThK^3, Bd. 1, 554–555, 555; ähnlich auch J. Freitag, Art. Kirchliche Ämter u. Dienste. III. Systematisch-theologisch, in: LThK^3, Bd. 6, 92–94, 93: „Das reihende ‚und' (sc. Ämter und Dienste) will … die kirchlichen Tätigkeiten ‚unterhalb' der sakramentalen Trias von Bischof, Priester und Diakon insgesamt erfassen, ohne ihr Verhältnis zu diesen (und zu sakramentale Weihe voraussetzenden kirchlichen Ämtern und Diensten) zu präjudizieren." Vgl. auch G. Bausenhart, Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung (Freiburg 1999) 308 u. ebd., 318, A. 492: „Alle sprachlichen Assoziationen an ‚Amt' werden im Zusammenhang von Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en vermieden; bei ‚Ehren*amtlichen*' beginnt dann aber doch die Inkonsequenz."

[4] Vgl. c. 230 § 1, der von den liturgischen „Diensten" der Laien spricht, mit c. 278 § 2, in dem vom „Dienst" des Klerikers die Rede ist.

[5] Vgl. M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg ^{4}2001) 439, A. 53.

[6] K. Schatz, Art. Papst, Papsttum. I. Begriff u. Ursprung, in: LThK^3, Bd. 7, 1328.

[7] H. Jorissen, Art. Amt, theologischer Begriff. VIII. Im ökumenischen Gespräch, in: LThK^3, Bd. 1, 554.

[8] Vgl. I. Riedel-Spangenberger, Gesandt u. beauftragt. Kirchenrechtliche Möglichkeiten der Seelsorge von Frauen, in: Zwischen Alltag u. Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie u. gegenwärtige Praxis, hg. v. S. Pemsel-Maier (Ostfildern 2001) 106–117, 110.

[9] Vgl. H. Müller, Die Ordination, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl u.a. (Regensburg 1983) 715–727, 718; P. Krämer, Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma (Stuttgart 1992) 98, vertritt klar die Ansicht, „daß sich die göttliche Einsetzung – entsprechend der Lehre des II. Vatikanischen Konzils – nicht unmittelbar auf die Ausformung einzelner Weihestufen bezieht, sondern auf das kirchliche Dienstamt, das sakramental begründet ist". Er beruft sich hierbei auf LG 28, 1: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen."

[10] Vgl. Communicationes 10 (1978) 181.

[11] Vgl. auch K. Lüdicke, in: MK 1008/1, Rdn.3, (1. Erg.–Lfg., August 1985); G.–L. Müller, Art. Diakon. III. Systematisch-theologisch, in: LThK[3], Bd. 3, 181; ders., Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989) 129–143, 138.

[12] Vgl. auch Krämer (A. 9) 99; Lüdicke (A. 11) Rdn. 2

[13] Vgl. dazu auch Memorandum: Für eine zukunftsfähige Kirche!, in: Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche, hg. v. O. Fuchs u.a. (Düsseldorf 1992) 120, das sich gegen die „traditionelle priesterzentrierte Angebots- und Versorgungspastoral" wendet.

UMSCHAU

Karl Rahner auf dem Konzil

Einblick in eine „Textwerkstatt" deutscher Theologen

Auch 40 Jahre nach Konzilsbeginn ist der Beitrag einzelner Theologen, die als offiziell ernannte Sachverständige („Periti") oder als persönliche Berater den Konzilsvätern zuarbeiteten, nur unzureichend erforscht. Die groß angelegte, von Giuseppe Alberigo herausgegebene fünfbändige „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)", deren italienische Ausgabe im Jahr 2001 abgeschlossen wurde, von der in deutscher Übersetzung jedoch leider erst zwei Bände vorliegen, liefert zwar reichhaltiges Material, untersucht das Konzil bzw. dessen Verlauf jedoch hauptsächlich unter der „Ereignis"-Kategorie, hinter welcher der materiale Anteil einzelner Theologen zwangsläufig zurückstehen muß.

Auch die Aufarbeitung von Karl Rahners Beitrag fristet bisher ein eher stiefmütterliches Dasein – überraschenderweise, galt doch der in Innsbruck lehrende Dogmatiker, der 1964 auf den Romano-Guardini-Lehrstuhl nach München wechselte, dem Franziskanertheologen Karel Balić als „der mächtigste Mann" auf dem Konzil. Gegen diese und andere oberflächliche Etikettierungen hat sich der Jesuit stets vehement verwahrt. Die übersichtlich aufgebaute, brillant geschriebene Studie von Günther Wassilowsky, die auf eine an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eingereichte (von Peter Walter und Albert Raffelt begutachtete) Dissertation zurückgeht und mit dem „Karl Rahner Preis für theologische Forschung" des Jahres 2001 ausgezeichnet worden ist[1], belegt eindrücklich warum: Sie weist nämlich an einem konkreten Beispiel – dem Kampf um das Kirchenschema „De Ecclesia" – präzise nach, daß Rahner kein dominanter „Einzelspieler", sondern ein Teamarbeiter war und als Mitglied einer „Textwerkstatt" einer ganzen Gruppe deutscher Konzilstheologen intensiv an der Entwicklung und Ausarbeitung der Idee der Kirche als universales Sakrament des Heils mitarbeitete. Zum „harten Kern" dieser Gruppe gehörten neben Rahner seine Ordensmitbrüder Otto Semmelroth und Alois Grillmeier, außerdem Joseph Ratzinger und Hermann Volk (dessen Ernennung zum Bischof von Mainz im März 1962 durch Papst Johannes XXIII. eine Brücke in den deutschen Episkopat garantierte); zeitweilig traten auch die Jesuiten Johannes B. Hirschmann, Friedrich Wulf und Heinrich Bacht sowie Weihbischof Joseph M. Reuß und die Professoren Johannes Feiner, Hubert Jedin, Klaus Mörsdorf, Michael Schmaus, Rudolf Schnackenburg, Eduard Stakemeier und andere hinzu.

Wassilowsky hat nicht nur das Karl-Rahner-Archiv in Innsbruck konsultiert, das Rahners wissenschaftlichen Nachlaß verwaltet, sondern auch den (damals) bei Elmar Klinger deponierten Konzilsnachlaß Rahners und Materialien des „Istituto per le science religiose" in Bologna (Giuseppe Alberigo); außerdem hat er Unterlagen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt ausgewertet und das dort aufbewahrte Konzilstagebuch von Semmelroth ausgiebig genutzt, dessen baldige Edition durch den nunmehrigen Studienleiter am Mainzer Bildungszentrum „Erbacher Hof" man dringlich erwartet. Durchwegs handelt es sich bei den Quellen um bisher unbekannte oder wenig beachtete Dokumente, Texte und Textvarianten. Im Blick auf sich hartnäckig haltende, unsachliche Behauptungen (Rahner als „holy ghost writer" des Konzils u. ä.) muß das Fazit des Forschers aufhorchen lassen: „Im seltensten Fall geht ein Dokument aus den von mir konsultierten Archiven auf einen einzelnen Autor zurück, vielmehr bildet es gewöhnlich wie ein Spiegel den kollektiven Wahrheitsfindungsprozeß einer ganzen Gruppe von Theologen ab. Ich bin in den Archiven auf keinen einzigen *Rahner-Text* gestoßen, von dem ich behaupten würde, daß Rahner ihn *alleine* verfaßt hat. Auch wenn man sich auf Texte konzentriert, bei denen eine Beteiligung Rahners nachgewiesen werden kann, gilt es sich vor Augen zu halten: Selbst ein schließlich von Rahner formu-

liertes Papier objektiviert stets das Gespräch einer ganzen Gruppe" (102f.).

Die Untersuchung präsentiert sich in drei Kapiteln, denen materialreiche, nichtsdestoweniger flüssig geschriebene „Prolegomena" (11–164) vorausgehen. Diese 154 Seiten (mit einem dichten Fußnotenapparat) – an und für sich eine kleine Monographie – kann man ohne Übertreibung als ein kleines Kabinettstück der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts bezeichen. Sie setzen ein mit einem Überblick über in der bisherigen Rezeptionsgeschichte aufgetretene Interpretationsmodelle zum Zweiten Vatikanum („Diskontinuität oder Kontinuität?"), referieren neueste Forschungsbemühungen („Ereignis im Horizont globaler Modernisierung") und analysieren Rahners eigene Konzilserwartungen (1959, 1962, 1965), die von anfänglich starker Skepsis bis zu dem Fazit nach Abschluß des Konzils reichen, dieses habe „einen Anfang für den aggiornamento, für die Erneuerung, gesetzt ... den Anfang des Anfangs" (64).

Von daher erschließen sich dem Autor Kriterien für eine „historisch informierte Konzilshermeneutik" (71), die eng verbunden sind mit einem „Plädoyer für einen neuen Realismus in der Vatikanumsforschung" (72). Gegenüber der von Kardinal Joseph Ratzinger 1984 eingebrachten Devise „Zurück zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vatikanums" – ein „Schlagwort", das eine letztlich unfruchtbare Debatte um „Geist" und „Ungeist" bzw. „Buchstaben" des Konzils einleitete – kommt es Wassilowsky darauf an klarzumachen, daß die „Ereignis-These Alberigos", der er zustimmt und „nach der dem ‚relativ mageren Endtext' nicht zugetraut werden kann, den ‚ganzen Reichtum des II. Vatikanums' in der Kirche der Nachkonzilszeit präsent zu halten" (73), dahingehend präzisiert werden sollte, daß damit nicht nur „eine Konzilsstimmung oder -haltung" benannt ist, sondern daß sie „die immense Summe aller vom Konzil hervorgebrachten Textprodukte" (73) mit einschließt. Denn: „Eine Generation, die in ihren Konzilsforschungen nicht mehr mit einem direkt oder indirekt erlebten Geist des Konzils operieren kann, ist darauf angewiesen, daß zwischen historischem Dokument und Sachverhalt eine indirekte Beziehung sprachlicher Zeichen zur Wirklichkeit besteht. Der Gang in die Archive supponiert, daß die Akten vom Geist künden" (73f.).

Im nächsten Abschnitt wird „Karl Rahner im Ereignis des II. Vatikanum" (81–103) dargestellt. Für Wassilowsky erklärt sich „der weiße Fleck auf dem Feld der Rahner-Forschung" (82) trotz der Festschrift von 1984 und einigen kleineren Essays mit der schwierigen Quellenlage: „Auf der Suche nach der Spur von Karl Rahner im Ereignis stellt sich schnell heraus, daß sein Beitrag unmöglich isoliert von anderen Konzilstheologen zu verfolgen ist". Aufschlußreiches erfährt man dann in einer „Landkarte" (86–99) zu Rahners Konzilsbeitrag, wobei die „enge Vernetzung gerade der deutschsprachigen Episkopate" (92) zu Rahners breitgestreutem Engagement beitrug, der offiziell theologischer Berater Kardinal Königs war, aber auch Kardinal Döpfner und anderen deutschen Bischöfen zuarbeitete und wiederholt von ganzen Bischofskonferenzen zu Rate gezogen wurde.

Zuletzt entwerfen die Prolegomena eine „Problemskizze zur Ekklesiologie am deutschen Vorabend des Konzils" (103–164), die vom Ersten Vatikanum bis zu der – kriegsbedingt (zunächst) mäßig rezipierten – Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) mit dem Bild vom Leib Christi reicht. Auf diesem Hintergrund kommen Rahners bereits 1934 einsetzende Überlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von Gottesunmittelbarkeit und kirchlich-sakramentaler Vermittlung zur Sprache: innere Ausrichtung der Gnadenerfahrung auf Geschichte hin, Kirche als geschichtliche Bleibendheit Jesu Christi in der sakramentalen Greifbarkeit. Der Begriff „Volk Gottes" taucht Mitte 1943 auf. Große Breitenwirkung übten in den 50er Jahren und in der unmittelbaren Vorkonzilszeit die beiden sakramentalen Ekklesiologien von Rahner und Semmelroth (Kirche als Ursakrament) aus, die in gewisser Weise den Grundstein für die enge Zusammenarbeit auf dem Konzil legten.

Die drei Hauptkapitel lauten „Kritik: Kampf um eine dogmatische Konstitution *De Ecclesia*" (165–276), „Alternative: Universales Heilssakrament Kirche im Deutschen Schema *De Ecclesia*" (277–356) sowie „Rezeption: Das Deutsche Schema *De Ecclesia* auf dem Weg zu Lumen gentium" (357–407). Sie schauen gleichsam hinter den Vorhang. Wer den Endtext, die dogmatische Kon-

stitution „Lumen gentium" über die Kirche liest, muß (wie bei allen anderen Konzilstexten) wissen, daß er ein Kompromißpapier vor sich hat, welches viele Entwicklungsphasen durchlaufen und immer wieder Korrekturen, Ergänzungen und Varianten erlebt hat. Davon zeugen diese drei Kapitel, die überaus spannend geschrieben sind, ohne daß darunter die Seriosität der Recherche leiden würde.

So hat die Gruppe deutscher Theologen bei ihren „Mainzer Treffen" zwischen Juli und September 1962 (Teilnehmer: Rahner, Grillmeier, Semmelroth, Hirschmann, Bacht, Reuß, Stakemeier, Feiner) die ersten Konzilsvorlagen mit dem maßgeblich von Sebastian Tromp SJ und Kardinal Alfredo Ottaviani vorbereiteten Kirchenschema abgelehnt und Stellungnahmen für deutsche bzw. deutschsprachige Bischöfe ausgearbeitet. Rahner und Semmelroth wandten sich – auf dem Hintergrund ihrer eigenen theologischen Positionen – gegen eine bruchlose Fortschreibung des Mysticicorporis-Gedankens, weil sie in Tromps Schema die Gefahr sahen, daß aus einem einzigen, an der Schultheologie orientierten Gedanken alles andere deduziert – und letztendlich instrumentalisiert wird.

Das deutsche Alternativschema, an dem zwischen Dezember 1962 und Februar 1963 fieberhaft gearbeitet wurde, entwickelte gegenüber dem kurialen Entwurf die Idee des universalen Heilssakraments Kirche: stark heilsgeschichtlich geprägt, bibeltheologisch argumentierend und in das Theologumenon von der Kirche als Ursakrament bzw. Grundsakrament mündend. Die historische Rekonstruktion der Textgenese des „Deutschen Schemas" mit seinen vier Fassungen erfolgt so detailliert, wie die sich daran anschließende systematische Rekonstruktion das theologische Urgestein Schritt für Schritt freilegt. Interessante Einblicke liefert dabei die Analyse des Semmelroth-Tagebuchs und der Korrespondenz von Grillmeier.

Dem Endtext „Lumen gentium" liegt freilich nicht das deutsche Schema zugrunde, sondern schlußendlich das belgische von Gérard Philips („Concilium duce Spiritu"), das allerdings über weite Strecken Passagen des deutschen Schemas eingebaut hat, was nach eingehender Textanalyse ganz besonders auffällig im Vorwort festzustellen ist.

Im letzten Abschnitt des dritten Kapitels („Resümee und Ausblick", 400–408) ruft Wassilowsky in Erinnerung, daß maßgebliche Theologen auf dem Konzil dem Jesuitenorden angehörten und durch die Neuscholastik geprägt waren, was sich als verbindendes und vermittelndes Prinzip erwiesen hat. Personelle Achsen und Netzwerke waren so komplex wie selten zuvor auf einem Konzil, was Teamarbeit ermöglichte und erleichterte.

Im „Anhang" (409–423) ist als Reprint die von Rahner und Semmelroth Ende November 1962 verfaßte Kritik am ersten Schema De Ecclesia der theologischen Vorbereitungskommission wiedergegeben. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein nützliches Personenregister beschließen das Werk. Die Rolle von Konzilstheologen wird weiter zu erforschen sein. Mit der vorliegenden Studie ist ein Meilenstein gesetzt. *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] G. Wassilowsky: Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums. Innsbruck: Tyrolia 2001. 480 S. (Innsbrucker theologische Studien. 59). Br. 45,– €.

BESPRECHUNGEN

Judentum

Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung." Hg. v. Hubert Frankemölle. Paderborn: Bonifatius 2001. 312 S. Br. 15,40 €.

Haupt- und Untertitel dieses Buches waren Thema einer Vortragsreihe, die von der Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit Paderborn von Mai bis Juli 2000 veranstaltet wurde. Die Veröffentlichung enthält hauptsächlich Beiträge zu dieser Vortragsreihe von christlichen und jüdischen Autoren.

Vorwiegend historische und aktuelle Fragen zu den Beziehungen zwischen Christen und Juden werden aufgegriffen in den Aufsätzen von Hans Hermann Henrix, Martin Stöhr und Martin Greschat. Beiträge von Rainer Kampling und Meinrad Walter sind dem Antijudaismus in der abendländischen Kunst (Malerei und geistliche Musik) gewidmet. Ein besonderer Akzent liegt auf der Behandlung von biblischen und theologischen Fragen. Hubert Frankemölle versucht der Auffassung, daß das Mattäusevangelium antijudaistische Aussagen enthält, entgegenzutreten: durch eine vor allem an der Leserlenkung orientierte Textinterpretation.

An das schwierigste Thema im jüdisch-christlichen Dialog, die Christologie, wagen sich von christlicher Seite Wilhelm Breuning und aus jüdischer Sicht Simon Lauer heran. Breuning entwickelt, gestützt auf Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, Elemente einer nicht-antijudaistischen Christologie. Er zählt die Wahrheit des nicht gebrochenen Bundes, das Judesein Jesu und zugleich seine absolute Nähe zu Gott zu solchen Elementen. Jesus gehört in die Ausschließlichkeit Gottes selbst hinein, und in ihm ereignet sich „Selbstmitteilung" Gottes in endgültiger Form. Lauer wiederum beantwortet die Frage, ob es eine Christologie ohne Antijudaismus geben kann, mit dem Begriff einer „Differentialtheologie" (231), die das Verbindende zwischen Judentum und Christentum herausarbeitet, ohne die Unterschiede überbetonen noch sie verwischen („Dissimulationstheologie") zu wollen.

Aktuell im gegenwärtigen Dialoggeschehen ist auch das vom Rabbiner Tovia Ben-Chorin behandelte Thema „Universalismus im Judentum". Der Gedanke, daß Gottes Heil über das auserwählte Volk hinaus zu allen Völkern gelangen soll, findet sich nicht erst im Neuen Testament, sondern schon im Alten Testament und frühen Judentum. Dieser Gedanke führt auch zu aktuellen Konsequenzen: „Der schwierige Prozeß, in dem sich die jüdischen Einwohner Israels und die Palästinenser bei der Schaffung eines Friedens befinden, gehört vielleicht zu dem, was der Schöpfer seinen Geschöpfen in der gegenwärtigen Epoche der Geschichte zumutet und zutraut" (247).

Der Band gibt auch das Podiumsgespräch vom 5. Juni 2000 wieder, an dem der Erzbischof von Paderborn, der verstorbene Kardinal Johannes Joachim Degenhardt, der Landesrabbiner von Westfalen-Lippe, Henry Brandt, und Manfred Sorg, der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, teilnahmen. Zusammengefaßt und ausgewertet wird die dokumentierte Vortragsreihe durch Thesen und Impulse, die Hubert Frankemölle, der Organisator dieser Reihe, formuliert hat.

Die vielen Stimmen dieses anregenden Bandes eint eine aus der Erinnerung an die gemeinsame Wurzel von Christentum und Judentum erwachsende Hoffnungsperspektive. Man sollte das Buch, das auch zahlreiche Literaturangaben enthält, keinesfalls schließen, ohne seinen Anhang (301–310) zu lesen: die vielbeachtete Ansprache von Bundespräsident Johannes Rau vom 16. Februar 2000 vor der Knesset in Jerusalem. *Martin Hasitschka SJ*

Benz, Wolfgang: *Bilder vom Juden.* Studien zum alltäglichen Antisemitismus. München: Beck 2001. 159 S. (Beck'sche Reihe. 1449.) Br. 9,90 €.

Den alltäglichen Antisemitismus für ein lediglich historisches Phänomen zu halten, ist Irr-

tum und Illusion zugleich. Wer seine aktuellen Ausprägungen im Augenschein nicht wahrzunehmen vermag, ist gut beraten, die Beiträge des Berliner Antisemitismusforschers Wolfgang Benz aufmerksam zu lesen. Benz bietet Belege und Analysen einer breiten Zustimmung zu negativ besetzten „Bildern vom Juden" auch außerhalb des rechtsextremen Spektrums. Der Autor ist sich bewußt, daß Rezepte gegen diese Bilder und ihre Wirkung kaum greifen. So scheint es auf eigene Skepsis hin gesagt, wenn er meint: „Erfolgversprechend ist nur eine Anstrengung: stetige und unaufgeregte Aufklärung über Ursachen, Motive und Wirkung der Judenfeindschaft und ihrer vielen Ausprägungen" (12).

Zehn Beiträge versuchen solche Aufklärung vor allem über die historischen Ausprägungen des alltäglichen Antisemitismus. Daß zwar das „Bild vom mächtigen und reichen Juden" (13–26) jahrhundertelang tradiert wurde, aber auch dem „Antisemitismus der Schuldabwehr nach dem Holocaust" in unseren Tagen noch reichlich Material liefert, verdeutlicht Benz an den Fassbinder-Kontroversen der 70er und 80er Jahre.

Der Beitrag „Das Konstrukt der jüdischen Verschwörung gegen die Welt. Die ‚Protokolle der Weisen von Zion'" (27–43) rekonstruiert die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer unheilvollen Fälschung. Trotz historischer Forschung sind die Urheber des Pamphlets weiterhin im Dunkel, ihre Verbreiter jedoch wohlbekannt. Dazu zählt der preußische Postsekretär außer Diensten Herrmann Ottomar Friedrich Goedsche (1815–1878) ebenso wie Sergej Alexandrowitsch Nilus (1862–1929) und dessen Sohn Sergej aus Rußland. Dort übte die Fälschung im Zarenimperium und Sowjetregime eine Unheilwirkung aus, die nur von der Einführung der „Protokolle" in den offiziellen Lehrstoff deutscher Schulen durch die Nationalsozialisten 1934 übertroffen wurde. Mit „paranoider Phantasie und Realitätsverweigerung" wurden – und man muß im Blick auf den bedrängenden „Erfolg" der „Protokolle" besonders in arabischen Ländern heute hinzufügen: werden – die absurden Thesen der Protokolle „mit immer neuen Verschwörungstheorien bekräftigt". Wie ist der ideologieübergreifende Siegeszug solcher Literatur zu erklären? Sie befriedigt „offenbar zeitlose Bedürfnisse nach Welterklärung jenseits von Aufklärung und Vernunft" (41) und ist wirksam „nicht trotz, sondern wegen ihrer Abstrusität" (43).

Gefälschten Texten – wie den „Protokollen" – wird bereitwillig Authentizität zugesprochen. Wie im Widerspruch dazu können originale Texte den Vorwurf der Fälschung auf sich ziehen. Das ist dem Tagebuch Anne Franks geschehen und ein Hinweis darauf, daß überwältigende Welterfolge Zweifler auf den Plan rufen können. Nicht dies beschäftigt den Autor intensiv, sondern der „Mythos Anne Frank" (86–95). Für Benz ist Anne Franks Tagebuch, ein „Eckpfeiler der Erinnerungskultur", in einer Weise rezipiert worden, welche die wahren Schrecken des Holocaust nicht wirklich zur Kenntnis nahm. Hier hat trotz aller Unzulänglichkeiten die Fernsehserie „Holocaust" Ende der 70er Jahre eine weltweit Augen öffnende Wirkung gehabt. Die tatsächliche Rezeption des Anne-Frank-Tagebuchs aber ermögliche allenfalls den Zugang zur ersten Erkenntnis: „Die Leiden der Anne Frank darf man mitfühlen, ohne die äußerste Dimension von Entwürdigung und Zerstörung nachvollziehen zu müssen" (94).

Nicht so grob wie bei den „Protokollen", sondern dezenter und auf ihre eigene Weise fatal wirken judenfeindliche Bilder, die der Zeitgeist bis in die anerkannte Literatur hineinspült. Das demonstriert Benz an keinem geringeren Autor als Theodor Fontane (57–69). Geradezu erschütternd ist es, wenn solche Bilder in die bittere und schmerzliche „Selbstauseinandersetzung mit unverkennbarem Hang zum Selbsthaß" (Marcel Reich-Ranicki) eines jüdischen Autors einfließen, wovon Benz' Beitrag über Kurt Tucholsky handelt (70–85); dessen Schicksal könnte man als eine dialektische Widerlegung der „Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose vor 1933" lesen, der ein weiterer Beitrag gewidmet ist (44–56).

Aktuelle Erscheinungsformen des Antisemitismus analysiert Benz für die Schweiz (96–109), wo es bis in die späten 90er Jahre hin-

ein zu einem eigenartigen Amalgam von allgemeinen Alltagsantisemitismus und helvetischer Variante gekommen ist; eigenartigerweise verwendet der Autor hier den Begriff eines „pharisäischen" Antisemitismus (etwa 106, vgl. 105), der die Befangenheit selbst des Experten in einem säkularisierten und ehedem religiösen judenfeindlichen Klischee anzudeuten scheint. Die ebenfalls in einem eigenen Beitrag (110–128) vorgestellte deutsche Situation seit 1945 ist dadurch gekennzeichnet, daß ältere Relikte eines christlichen Antijudaismus so gut wie keine Rolle mehr spielen und die judenfeindlichen Tendenzen insgesamt rückläufig sind. Deren Gegenpol, die konstruktiven Auseinandersetzungen in Erinnerungskultur, politischem Engagement und Literaturformen faßt Benz unter den allzu plakativen Begriff des Philosemitismus, für den man mehr analytische Schärfe wünschte.

Die Artikelfolge beschließt ein Beitrag „Antisemitismusforschung als gesellschaftliche Notwendigkeit und akademische Anstrengung" (129–142). Benz beschreibt eindrucksvoll die Methodenvielfalt und die Gegenstandsbreite der Antisemitismusforschung und bekräftigt seine Skepsis, daß es einfache Rezepte gegen minderheitenfeindliche Exzesse, Gewaltbereitschaft und Intoleranz nicht gibt: „Antisemiten sind nicht an jüdischer Realität interessiert, sondern am Ausleben ihrer durch Feindbilder geleiteten Gefühle und am politischen Effekt der Ressentiments" (140).

Auf knappem Raum bietet der Band weithin eindringliche Analysen, die von der Aufklärung zur Einsicht führen, daß der Antisemitismus seine Stereotypen und Boshaftigkeit immer neu reproduziert. Offenbar bleibt die Überwindung von Antisemitismus und Judenfeindschaft in den Gesellschaften und unter den Völkern der „messianischen Zeit" vorbehalten.

Hans Hermann Henrix

Maier, Johann: *Judentum von A bis Z.* Glauben, Geschichte, Kultur. Freiburg: Herder 2001. 462 S. (Herder spektrum. 5169.) Br. 15,90 €.

„Dieses Nachschlagewerk soll dem Leser eine erste Orientierung über wichtige Vorstellungen und Praktiken der jüdischen Religion geben" – so beschreibt der Autor im Vorwort die Zielrichtung des vorliegenden Kompendiums. Tatsächlich bietet er weit mehr als nur eine „erste Orientierung". Fundiert und präzise werden unter den verschiedenen Schlagworten historische, gesellschaftliche, biblische, kultische und politische Phänomene und Maximen des Judentums erläutert. Komplizierte philosophische und theologische Begriffe werden einfach und verständlich erklärt, hebräische, arabische oder sonstige fremdsprachliche Fachtermini stets in Umschrift und meist nur in Klammer angeführt, jedenfalls aber nie unübersetzt belassen.

Dem angezielten Publikum entsprechend – christlich geprägte, am Judentum interessierte Leser –, beinhaltet dieses Lexikon auch Informationen über jüdische Haltungen gewissen christlichen Glaubensinhalten und -praktiken gegenüber. So findet sich beispielsweise auf S. 109 ein Artikel über Trinität, S. 238 bringt einige Bemerkungen zum Schlagwort „Jungfrauengeburt" und selbstverständlich fehlt auch eine längere Abhandlung zu „Jesus von Nazareth in jüdischer Tradition" (231–233) nicht, um nur einige solcher Themen zu nennen. Besonders wohltuend sind die seriösen, umfassenden und differenzierten Informationen, die der Autor etwa zu (in pseudo- und populärwissenschaftlichen Medien oft verzerrt, einseitig und populistisch dargestellten) Themen wie Qumran (336–342), Ritualmord (362f.), Pharisäer (314–316) bietet.

Dieses Lexikon weist seinen Verfasser einmal mehr als profunden Kenner der gesamten Materie des Judentums aus, der es zudem versteht, sein umfassendes Wissen leicht verständlich, prägnant und spannend auf den Punkt zu bringen. In diesem Sinn kann dieses Nachschlagewerk allen, die am Judentum, dessen Geschichte, Brauchtum, Kultur, Religion und Denkweise interessiert sind, wärmstens empfohlen werden. Das Taschenbuchformat ermöglicht zudem den Erwerb zu einem wirklich günstigen Preis.

Andreas Vonach

SENKER, Cath: *Judentum.* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 46 S. (Weltreligionen) Gb. 12,90 €.

Dieses kind- und jugendgerecht konzipierte Handbüchlein über das Judentum besticht vor allem durch seine Informationsfülle, die es in kurzen und leicht verständlichen, aber dennoch sehr informativen Passagen darbietet. Ausgehend von einigen wichtigen Begriffsbestimmungen rollt das Werk die Geschichte sowohl der jüdischen Religion als auch des jüdischen Volkes vom Beginn bis in die Gegenwart auf, bietet Informationen zu historischen wie gesellschaftlichen und theologischen Hintergründen und zeigt anschaulich das konkrete jüdische Leben auf.

Besonders hervorzuheben ist die reiche Bebilderung, die von Zeichnungen über Photographien, Landkarten und Diagrammen alles aufweist, was zur Veranschaulichung der Textinhalte notwendig und hilfreich scheint. Dadurch werden die dargestellten Sachverhalte lebendig und das Buch als ganzes ansprechend.

Hervorzuheben ist auch der offene, klare und objektive Umgang mit der biblischen Umwelt zum besseren Verständnis der Situierung biblischer Themen und Inhalte einerseits, und mit den christlich-jüdischen Auseinandersetzungen sowie dem Holocaust andererseits.

Schließlich sei noch auf das Glossar (vgl. 44f.) verwiesen, das notwendige Begriffserklärungen kurz und prägnant vornimmt. In diesem Zusammenhang vermißt man jedoch eine entsprechende Kennzeichnung jener Begriffe im Text selbst, die im Glossar erklärt werden. Schade sind auch einige inhaltliche Verkürzungen, wie etwa gleich der erste Satz: „Das Judentum ist *eine der ältesten* monotheistischen Religionen" (von den wirklich monotheistischen Religionen ist es wohl *die älteste*), sowie redaktionelle Schlampigkeiten, wie etwa die auf den Kopf gestellt abgebildete hebräische Mesusaschrift auf S. 9.

Dennoch können diese vergleichsweise kleinen Mängel den grundsätzlichen Wert dieses Bändchens als knappe und leicht verständliche, seriös und spannend geschriebene Informationsquelle über das Judentum gerade für Kinder und Jugendliche nicht schmälern. *Andreas Vonach*

AGUS, Aharon R. E.: *Das Judentum in seiner Entstehung.* Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität. Stuttgart: Kohlhammer 2001. 260 S. (Judentum und Christentum. 4) Br. 20,40 €.

Der Autor dieser bemerkenswerten Untersuchung zu den Entstehungsbedingungen des rabbinischen Judentums ist Ordinarius für Talmud und Rabbinische Literatur in Heidelberg. Die judaistische Forschung ging bisher meist davon aus, daß das frührabbinische Denken mit der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 unserer Zeitrechnung einsetzt und die Pharisäer seine maßgebliche Trägergruppe darstellen. Diesen vor allem sei es zu verdanken, daß das auf den Tempel zentrierte Heiligkeitsideal (gemäß den Sadduzäern) in die Welt des Alltags übertragen wurde. Demgegenüber beschreitet Agus einen sehr unorthodoxen und für viele Probleme dieser Übergangsepoche innovativen Weg, indem er die Polarität von Religion (Institution) und Religiosität (Frömmigkeit des einzelnen) zum Einsatzpunkt seiner Neubewertung dieser Ursprünge macht. Die Judaistik und Religionsgeschichte hat nicht verstanden, „daß die Rekonstruktion einer Religion keine Möglichkeit zur Wahrnehmung einer Religiosität zuläßt" (29).

In acht Kapiteln werden nun wichtige Themenfelder mit diesem hermeneutischen Maßstab analysiert, was oft zu überraschenden und überaus ansprechenden Sichtweisen und Einblicken führt. Als Grundlage der jeweiligen Neuinterpretation dienen einige wenige, aber zentrale rabbinische Texte. Schon in der makkabäischen Zeit entstand die Bewegung der Chassidim, jener „Frommen", die der hellenistischen Religionsunterdrückung widerstanden. Indem sie in dieser Zeit der Glaubenskrise ein authentisches Verstehen der Tora suchten, bildeten sie eine neue Form von Gemeinde, die aus dem Maßstab der Tora leben wollte. Diese Torafrömmigkeit geriet schnell in Spannung zum Priestertum und seinem Reinheitsdiktat, suchte aber bewußt den Kontakt zu der sozialen Unterschicht. Indem sich die „heilige Gemeinde" zunehmend als „heiliger Ort" begriff, vollzog sich der „Übergang vom Tempel zur Synagoge" (140). Da diese neue Gemeinde ihre Glaubensreflexion und Toraauslegung ganz auf die kon-

krete Situation bezog, entstand eine Vielzahl von Auffassungen zum Verständnis der Halacha, der Glaubensweisung.

Dieser diskutierende, nicht definierende Grundzug des Talmud spiegelt zugleich ein ganz anderes Autoritäts- und Normenverständnis als das Christentum mit seiner Dogmenentwicklung: „Die Tora entsteht und verwirklicht sich in der Vielfalt der Meinungsäußerungen" (199). Dahinter steht ein ausgeprägter Sinn für Individualität, was sich konkret darin äußert, daß sich ein Mitglied der Toragemeinde durch ethische Praxis auszeichnen muß. Schließlich zeichnet Agus die „Reinterpretation der Tempel-Religiosität" in individuelle authentische Torafrömmigkeit nach. War der Tempel als Haus Gottes ein geographischer Ort (Jerusalem), so entsteht im rabbinischen Denken „die Konzeption einer ‚inneren Landschaft'" (212): Gott ist zu suchen an einem ortlosen Ort, den der Glaubende „durch seine Innerlichkeit erzeugt" (216). Die mystische Dimension ist unverkennbar. Es ist eine „Religiosität der Nichtörtlichkeit" (246) oder ethisch gewendet: die „Anwesenheit Gottes in der Ausübung der Gerechtigkeit an jedem Ort, zu jeder Zeit" (244).

Diese Darstellung des rabbinischen Denkens gibt eine beeindruckende, zahlreiche Klischees und (antijüdisch eingesetzte) Vorurteile überwindende Sicht frei. Gegenüber einer oftmals automatisierten Zitierung rabbinischer Texte wird ein sensibles und die Details abhorchendes Eingehen auf die Texte demonstriert, woran man nur lernen kann. Immer wieder erstaunt, wie Agus Gestalt und Worte Jesu mit rabbinischer Sichtweise vergleicht, ja Jesus diesen Toragemeinden zuordnet! Daß eine Reihe von historischen Thesen und Auffassungen problematisch erscheinen (wie etwa die extreme Zurückstufung des pharisäischen Beitrags), sei nur angedeutet. Das Buch ist nicht gerade leicht zu lesen, obwohl es für einen breiten Leserkreis verfaßt wurde. Vermerkt seien die außerordentlich zahlreichen Druck- und Rechtschreibfehler, aber auch falsche grammatische Zuschreibungen (der lex talionis usw.) oder irritierende Veränderungen von Fachausdrücken (Mischnot für Mischnajot). *Robert Oberforcher*

Nur wenn ich lache. Neue jüdische Prosa. Hg. v. Olga Mannheimer u. Ellen Presser. München: dtv 2002. 377 S. Br. 10,– €.

Ein Judentum ganz eigener Art präsentiert sich in diesem Sammelband, der 31 bekanntere und weniger bekannte jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller – bis auf eine einzige Ausnahme nach dem Holocaust, näherhin zwischen 1946 und 1971, geboren – versammelt: André Aciman (* 1951), Christine Angot (* 1959), David Baddiel (* 1963), Paul Beckman (* 1944), Maxim Biller (* 1960), Marcelo Javier Birmajer (* 1966), Philippe Blasband (* 1964), Henryk M. Broder (* 1946), Micha Brumlik (* 1947), Melvin Jules Bukiet (* 1953), Irene Dische (* 1952), Nathan Englander (* 1970), Alain Finkielkraut (* 1949), Lea Fleischmann (* 1947), Stephen Fry (* 1957), Roman Gren (* 1951), Arnon Grünberg (* 1971), Thomas Gunzig (* 1970), Gordon Haber (* 1968), Barbara Honigmann (* 1949), Binnie Kirshenbaum (* 1958), Mihály Kornis (* 1949), Elena Lappin (* 1954), Doron Rabinovici (* 1961), Will Self (* 1961), Rafael Seligmann (* 1947), Richard Swartz (* 1954), Ljudmila Ulitzkaja (* 1943), Shelley Weiner (* 1949), Leon de Winter (* 1954) und Richard Zimler (* 1956).

Die internationale Literatenversammlung, Nachgeborene von Shoah-Überlebenden und von den Herausgeberinnen als „jüdische Diaspora-Erzähler der zweiten Generation" (347) bezeichnet, sind durchwegs säkulare Juden, die die religiösen Gesetze und Rituale nur mehr rudimentär kennen. Ihre Themen sind breit gestreut und ebenso leicht wie kurzweilig zu lesen: Erzählungen und Romanauszüge, Essays, Satiren und Erfahrungsberichte, darunter eine reine (Rabinovici) und vier deutsche Erstveröffentlichungen (Bukiet, Kirshenbaum, Weiner, Zimler).

Am Ende des Bandes findet sich – nicht weniger spannend als die meisten Texte selbst, die naturgemäß von unterschiedlichem literarischen Niveau sind – ein kleines Kabinettstückchen der beiden Herausgeberinnen: „Kurz geklärt (Statt eines Nachworts)" (347–360). Es ist eine Art „small talk", in dem sich Olga Mannheimer und Ellen Presser über die Autoren und ihre Beiträge unterhalten, eine lockere

Tour d'horizon durch jüdische Geistes- und Gegenwartsgeschichte: über den Unterschied etwa zwischen „jüdisch-jüdisch" und „nicht-ganz-jüdisch" (347), über das Auserwähltsein (352f.), über immer wiederkehrende sogenannte jüdische Themen, über „das Dilemma einer Generation, die authentisch und jüdisch sein möchte, aber nicht genau weiß wie" (357), über das Hadern mit der Tradition. „*Verdaitscht und ferkirzt*" (352) gesagt: „Ein gemütliches Judesein bleibt kaum vorstellbar ... Die Akzeptanz bringt neue Nöte mit sich. Was uns, nebbich, zur Selbstfindungsdebatte zurückführt. Genauer gesagt, zu der Ratlosigkeit jener, die weder den Druck der Diskriminierung noch den Halt der gesonderten, religiös verfügten Lebensweise kennen. Finkielkraut hat dafür den Begriff ‚Der eingebildete Jude' geprägt: Einer, der sich nach der dramatischen ‚geschichtlichen Originalität' sehnt, die ihm nicht zusteht" (356f.).

Hilfreich ist das Glossar am Ende der Anthologie, das in alphabetischer Reihenfolge Begriffe von Alijah bis ZJD auflistet und kurz erklärt. Die sich anschließenden Quellenhinweise geben nicht nur die ursprünglichen Veröffentlichungsorte bekannt, sondern bringen auch Biogramme ihrer Verfasser. Welche Gesellschaft wollte auf soviel Lebendigkeit und Kreativität verzichten, wie sie hier in geballter Form zutagetritt! Und das alles mit Witz, Frechheit oder sanfter Ironie, die sich schon im Titel ankündigt, der die Antwort eines „malträtierten Juden" wiedergibt, „den seine Peiniger fragen, ob's wehtut. – Und er sagt: Nur wenn ich lache" (360).

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche unwiderruflich für die ökumenische Bewegung entschieden. Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, entwickelt in sieben Thesen Perspektiven für das sich wandelnde katholisch-evangelische ökumenische Gespräch und plädiert gegen manche theologische Schwierigkeiten für eine „Ökumene des Lebens".

Eberhard Jüngel, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Tübingen sowie Ephorus des Evangelischen Stifts, bedenkt im Anschluß an Kardinal Kasper ökumenische Zielvorstellungen aus evangelischer Sicht.

Mehr Selig- und Heiligsprechungen als alle seine Vorgänger zusammen hat Papst Johannes Paul II. vorgenommen. Angesichts dieser fast inflationären Praxis erläutert Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, das entsprechende Verfahren und stellt Überlegungen zur Heiligenverehrung im speziellen und zur Heiligkeit im allgemeinen an.

Unter der Leitung von Professor Karl Gabriel haben Christel Gärtner, Maria-Theresia Münch und Peter Schönhöffer am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster das Projekt „Evaluierung christlicher Mittel- und Osteuropa-Solidaritätsgruppen" durchgeführt. Die Forschungsgruppe stellt methodische Durchführung und zentrale Ergebnisse der Untersuchung vor.

Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, macht auf einen rechtlichen Reformbedarf im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 aufmerksam. Die kleruszentrierte Ausgestaltung kirchlicher Ämter und Dienste müsse auf eine laienorientierte Amtsstruktur hin aufgebrochen werden.

Ökologische Umkehr

Die Überschwemmungen des vergangenen Sommers in Deutschland, Österreich und Tschechien lassen kaum mehr einen Zweifel daran zu, daß die von Menschen zu verantwortende Klimaveränderung auch für unsere Breitengrade katastrophale Auswirkungen hat. Doch unverhältnismäßig schlimmer wirkt sich die Störung des globalen Klimasystems auf die Entwicklungsländer aus: Die Armen sind am wenigsten vor deren Folgen geschützt und haben kaum Handlungsalternativen.

Auf dem Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung, wo vom 26. August bis zum 4. September 2002 in Johannesburg um weltweit verbindliche ökologische und soziale Rahmenbedingungen gerungen wurde, war man sich weitgehend einig, daß die vorherrschenden Muster von Produktion und Konsum die Hauptursache für Klimaveränderung und Umweltzerstörung sind. Ebenso bestand Einigkeit darüber, daß das herrschende Wirtschaftsmodell mit seiner skrupellosen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen nicht zukunftsfähig ist. Trotzdem blieben die greifbaren Ergebnisse dieser bis jetzt größten Weltversammlung enttäuschend. Hauptgrund dafür war, daß vor allem seitens der USA dem freien Handel und den wirtschaftlichen Interessen der großen Konzerne alle ökologischen und sozialen Belange untergeordnet wurden.

Allerdings wurde auch deutlich, daß ausschließlich technische Lösungsansätze zu kurz greifen; ebenso notwendig sind ein grundlegender Bewußtseins- und Wertewandel sowie ein darauf aufbauendes neues Verständnis von Lebens- und Umweltqualität. Diese ethische Dimension wurde in dem in Johannesburg verabschiedeten Aktionsprogramm zum ersten Mal ausdrücklich in einem solchen Dokument artikuliert: „Wir erkennen die Bedeutung der Ethik für die nachhaltige Entwicklung an, und deswegen betonen wir die Notwendigkeit, ethische Aspekte in der Umsetzung der Agenda 21 zu berücksichtigen."

Ein dauerhaft umweltgerechter Lebensstil muß sich an dem ethischen Leitkriterium messen, ob er ohne Schaden für die ganze Erde von allen Menschen übernommen werden könnte. Grundlegende Wertorientierungen sind die Anerkennung des Eigenwerts aller Geschöpfe und die unbedingte Würde des Menschen. Ökologische Verantwortung muß auch zukünftige Generationen berücksichtigen.

In diesem Zusammenhang erkannte Klaus Töpfer, der Direktor des Umweltprogramms der Vereinten Nationen, ausdrücklich die Bedeutung der Religionen zur Bewältigung der ökologischen Krise an: „Es gibt wahrscheinlich unter den großen Religionen keine, die nicht eine klare ethische Verpflichtung der Menschen im Umgang mit den Ressourcen der Natur und im Dienst und in der Hilfe für den Nächsten kennt. Isoliert vom Bewußtsein der spirituellen Werte ist es sehr schwierig, Nachhaltigkeit überhaupt durchzusetzen."

Umweltschädigungen kennen keine nationalen und auch keine konfessionellen Grenzen. Angesichts ihrer globalen Dimension muß die ökologische Frage auch im Dialog zwischen den Religionen einen zentralen Stellenwert einnehmen. Bereichernd können dabei besonders die weisheitlichen Traditionen der indigenen Völker mit ihrer besonderen Ehrfurcht vor der Natur und ihrer ganzheitlichen, harmonischen Beziehung mit der Schöpfung sein. Die aszetischen Traditionen in den Religionen enthalten die Möglichkeit, freiwilliges Maßhalten positiv zu begründen. Im ökumenischen Prozeß mit seiner Trias von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung ist die ökologische Frage schon seit längerem ein zentraler Faktor.

Die grundlegende Bedeutung der Ethik zur Lösung der Probleme nachhaltiger Entwicklung unterstrich auch Erzbischof Renato R. Martino, der Leiter der vatikanischen Delegation beim Weltgipfel in Johannesburg: „Viele dieser Probleme sind moralischer und ethischer Natur, die einen tiefgreifenden Wandel in den für die moderne Gesellschaft typischen Konsum- und Produktionsmustern verlangen, besonders in den Industrieländern." Für solch grundlegende Änderungen sowohl des individuellen Verhaltens als auch der kollektiven Lebensweise kennt die biblische Sprache das Wort „Umkehr". So erinnerte Martino an den Aufruf Papst Johannes Pauls II. zu einer „ökologischen Umkehr".

Ein wichtiger Beitrag des Christentums für eine ökologische Umkehr wäre eine neue Schöpfungstheologie, welche die Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen als zentrale Herausforderung aufgreift. Eine solche Theologie muß darauf aufbauen, daß Seelenheil und Schöpfungsheil nicht voneinander zu trennen sind (Carl Amery). Sie muß die ökologische Bewahrung und Erhaltung der Umwelt als eine zutiefst biblische und christliche Aufgabe entfalten. Die Bibel enthält zwar keine Rezepte zur Lösung ökologischer Probleme, wohl aber Hinweise auf entscheidende Grundhaltungen, die wir in unserem Bewußtsein und unserem Verhalten ausbilden müssen. Die Schöpfung ist uns anvertraut als Geschenk Gottes, das es zu schützen und zu bewahren gilt. Wir sind nur Verwalter unserer gemeinsamen Welt.

Die Kirchen dürfen sich dabei nicht darauf beschränken, allgemeine Prinzipien zu verkünden, sondern sie müssen auch konkrete Handlungsperspektiven aufzeigen. Dabei kann angeknüpft werden an bereits bestehende Initiativen für kirchliche Energiesparprojekte, Richtlinien zum energieeffizienten Bauen und Förderprogramme zur Nutzung erneuerbarer Energieträger. Derzeit wird ein deutschlandweites ökumenisches Projekt zum „Kirchlichen Umweltmanagement" durchgeführt. Die Kirchen sollten auch ihre Möglichkeiten ausschöpfen, die Macht der Konsumenten politisch wirksam werden zu lassen und etwa Produkte von Firmen, die gegen ökologische Leitlinien verstoßen, boykottieren. Diese Ansätze gilt es in die Breite kirchlicher Aktivitäten und Einrichtungen und auch gesamtgesellschaftlich zu übertragen. *Martin Maier SJ*

Thomas Daniel Schlee

Olivier Messiaen – Musiker der Verkündigung

Das Schaffen des französischen Komponisten Olivier Messiaen, dessen zehnter Todestag in diesem Jahr begangen wurde, zählt zu den wesentlichen Ereignissen der Musik des 20. Jahrhunderts. Im Bereich der Orgelmusik sind seine Werke an Bedeutung gar jenen Johann Sebastian Bachs gleichzustellen – eine Feststellung, die für kaum ein anderes Œuvre getroffen werden kann*. Als Kompositionslehrer von musikhistorischer Wirkung nahm Olivier Messiaen schließlich jenen Rang ein, den zuvor Arnold Schönberg innegehabt hatte. Was die künstlerische Hinterlassenschaft Messiaens jedoch so besonders und in unserer Zeit wahrlich singulär erscheinen läßt, ist ihre tiefe, völlige Durchdringung mit der katholischen Glaubenswelt.

„Je suis né croyant"

Gläubig geboren zu sein, dies war eine der Kernaussagen Messiaens über sich selbst. Wie ist dieser Satz gemeint? Religiosität war Messiaen nicht in die Wiege gelegt; dennoch verstand er sie als ihm in natürlicher Weise eigen. Er wurde am 10. Dezember 1908 in Avignon geboren. Sein Vater, Pierre Messiaen (1883–1957), war Anglist und hat eine neue Shakespeare-Übersetzung vorgelegt. Seine Mutter war die Dichterin Cécile Sauvage (1883–1927), deren oft melancholische Gedichte einen gewissen Hang zum Pantheismus in sich bergen. Es war eine bürgerlich-intellektuelle und daher im Sinn der nachrevolutionären französischen Tradition eher antiklerikale familiäre Umgebung, in der Messiaen aufwuchs. Entscheidende Jahre der Kindheit verbrachte er in Grenoble, zur Zeit des Ersten Weltkrieges. Der Vater war eingerückt. So war es nur natürlich, daß Messiaen ganz in den Bann jener zarten, geheimnisvollen Atmosphäre geriet, die die Gedankenwelt seiner Mutter charakterisiert. Messiaens Sensorium für das Wunderbare war früh geweckt. Er liebte Märchen (die Bände von Perrault und Madame d'Aulnoy), er lebte in der Welt der Feen, der Gnome, des Zaubers. Für seinen jüngeren Bruder Alain (1912–1990, später selbst ein origineller Lyriker) spielte er Theaterstücke Shakespeares, indem er – als einziger Darsteller und in eigenen Dekors – alle Rollen verkörperte.

Das zentrale Wort ist hier: das Wunderbare. Es hat Messiaen von Anbeginn an ganz und gar ergriffen, das Staunen über das dem Alltag Enthobene blieb ihm sein ganzes Leben lang, es wurde ihm zur Freude. Darin liegt gewiß der Ursprung für die Disposition Messiaens zur Religion, zur Anbindung an das Hohe und Höchste.

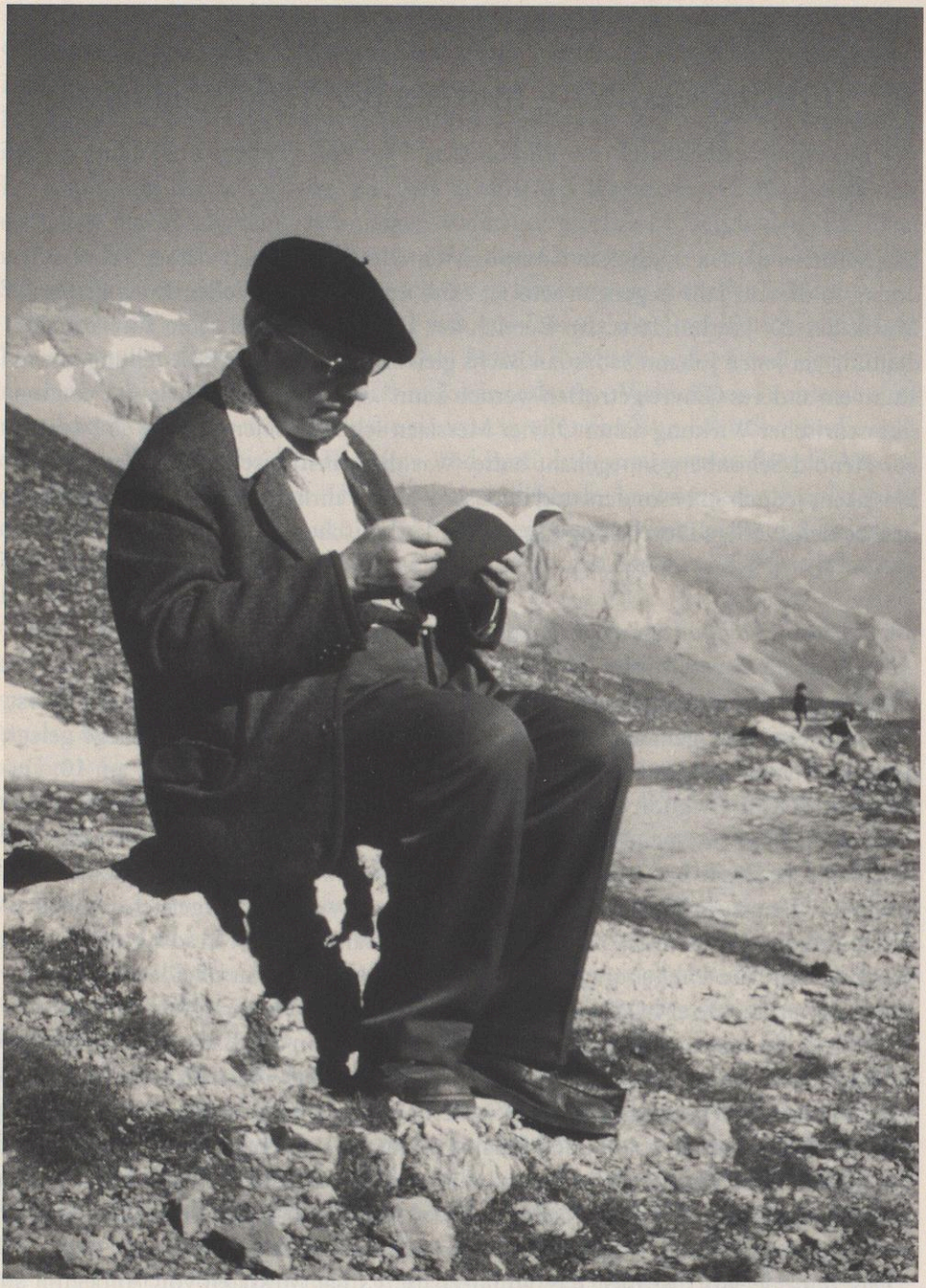


Abb. 1: Olivier Messiaen auf dem Col du Galibier im Sommer 1977, bei der Lektüre eines Buches von Thomas Merton (1915–1968) (Photo Yvonne Loriod-Messiaen)

Später formulierte der Komponist, daß sein Glaube seinen Hang zum Wunderbaren um eine entscheidende Dimension erweitert habe, weil in der Religion das Wunderbare *wahr* ist.

Noch ein Aspekt kommt hinzu: Grenoble liegt am Fuß der französischen Alpen. Die Berge, die Messiaen als seine eigentliche Heimat betrachtete, prägten zweifellos seinen Sinn für das Große, Erhabene. Ausdehnung und Klanglichkeit seiner Werke geben hiervon ein beredtes Zeugnis. Obwohl die Familie Messiaen 1919 nach Paris zog, blieb der Komponist dem Dauphiné treu. 1936 erwarb er einen Besitz in Petichet, wo fortan fast alle seiner Werke in den Sommermonaten entstanden. In der Nähe, in Saint-Théoffrey, liegt Messiaen, der am 27. April 1992 in Paris verstarb, auch begraben.

Die „große Stadt"

Messiaen, der einmal gesagt hat, daß es in der Natur keine ästhetischen Verfehlungen gebe, blieb die „große Stadt" stets fremd. Der frühe Tod seiner Mutter (1927) mag zu seiner Verlorenheit in der Masse beigetragen haben, denn er vermehrte den Verlust an Nähe zur Natur, deren Schönheit der Komponist stets als Manifestation des Göttlichen betrachtete, um den Verlust einer sehr persönlichen poetischen Aura. In starken, archaischen und zugleich surrealistisch kombinierten Bildern thematisierte Messiaen in seinen 1938 entstandenen „Chants de Terre et de Ciel" für Sopran und Klavier die Pole von kindlicher Unschuld, Angst, Schwärze und den Abgründen der Stadt als Stätte des Zweifels, der Sünde und der Einsamkeit, schließlich der österlichen Hoffnung auf Erlösung und Auferstehung. Schon hier manifestiert sich der Glaube als Quelle des Trostes und der Zuversicht, ja als Schutzschild des Komponisten. Nicht zufällig ist dieser herrliche Liederzyklus, für den der Komponist (wie für nahezu alle seiner Vokalwerke) selbst die Texte verfaßt hat, nach der Geburt von Messiaens Sohn Pascal geschrieben worden. Es entsprach Messiaens in seiner Kindheit geprägter Empfindungswelt, daß die Stadt den Blick auf den Himmel, auf die Sterne – konkret wie symbolisch – verstellt. So war schon 1925 ein (unveröffentlicht gebliebenes) Klavierstück mit dem Titel „La tristesse d'un grand ciel blanc" entstanden.

Dennoch fand Olivier Messiaen just in Paris – der Metropole, die aller Abneigung zum Trotz für viele Jahrzehnte zum Zentrum seines Wirkens werden sollte – jenen Ort, an dem er im engeren Sinn als katholischer Musiker ein wichtiges Amt innehatte: 1931 wurde er Titularorganist an der Trinité. Mit beispielhafter Treue und Liebe versah er seinen Organistendienst bis zu seinem Tod, also auch dann noch, als er längst weltberühmt und gewiß materiell unabhängig geworden war. Bis zuletzt bereitete er minutiös seine sonntäglichen Improvisationen vor, indem er die Texte von Lesung und Evangelium verinnerlichte, um sie sodann musikalisch zu kom-

mentieren. In der Regel konnte man dann in den beiden Sonntagvormittagsmessen im Detail unterschiedliche, vom Grundmaterial her jedoch bewußt festgelegte Improvisationen hören und vergleichen; hier wurde die Gemeinde sozusagen zum Zeugen der Arbeit in der Komponistenwerkstatt – eine ebenso rare wie faszinierende Erfahrung, von der allerdings erschreckend wenige Studenten profitiert haben. Bemerkenswert nicht zuletzt die bedeutende Rolle, die gregorianische Themen in den Improvisationen Messiaens gespielt haben.

Gregorianik: Die Seele fliegt auf zur Wahrheit

Messiaen liebte den gregorianischen Gesang: für seine vollkommene Verschmelzung mit Wort und Handlung der Liturgie, und für seinen musikalischen Reichtum – seine biegsame Melodik, seine subtile Rhythmik und Agogik, sicherlich auch um der Freude willen, die diese Musik so oft ausdrückt. Naturgemäß sind die meisten Zitate gregorianischer Themen in Messiaens Orgelwerk zu finden, denn obwohl der Komponist (mit Ausnahme vor allem der „Messe de la Pentecôte") kaum explizit liturgisch gebundene Werke geschrieben hat, lag dieser Brückenschlag gerade in diesem Genre nahe. Dennoch näherte sich Messiaen erst relativ spät einer deutlichen Einbeziehung gregorianischen „Materials" – vielleicht auch deshalb, weil in seiner Jugend das Vorbild des von ihm hochverehrten, genialen Komponisten Charles Tournemire (1870–1939) übermächtig erschienen sein mag. So findet sich in Messiaens erstem großen Orgelzyklus, „La Nativité du Seigneur" aus dem Jahr 1935, lediglich ein in reiche modale Auszierungen gewandetes Zitat des „Puer natus est nobis" (1. Satz: „La Vierge et l'enfant"). Ein wesentlicher Schritt der Annäherung wird erst 1960 im „Verset pour la fête de la dédicace" vollzogen: Hier erklingt, zweifach, das Halleluja zum Kirchweihfest (eines der von Messiaen bevorzugten gregorianischen Themen). Zunächst insofern „authentisch", als es nicht harmonisiert wird, doch erscheinen die Intervalle im Sinn einer Steigerung ihrer Expressivität gedehnt. Die Konturen der Neumen behalten so ihre Eigenart, ihre Essenz bleibt gleichsam unberührt, aber ihr ursprünglicher modaler Rahmen ist noch „tabuisiert" (vergessen wir nicht: Es war die Zeit des fruchtbaren Sich-Messens zwischen Messiaen und den Vertretern der aus seiner Kompositionsklasse hervorgegangenen Avantgardisten wie Pierre Boulez oder Iannis Xenakis). Erst dann folgt eine Wiederholung mit komplexer Harmonisierung.

Neun Jahre später hat Messiaen zu seinem Spätstil gefunden und jene Tabus, die er, der große Erneuerer, eine Zeit lang von der jüngeren Generation übernommen hatte, hinter sich gelassen: So wie durch ihn die reine, natürliche Schönheit des Dur-Dreiklanges wieder Einzug in die Musik gehalten hat, werden im Orgelzyklus „Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité" gregorianische Themen nun entweder in ursprünglicher, nackter Einstimmigkeit (das Offerto-

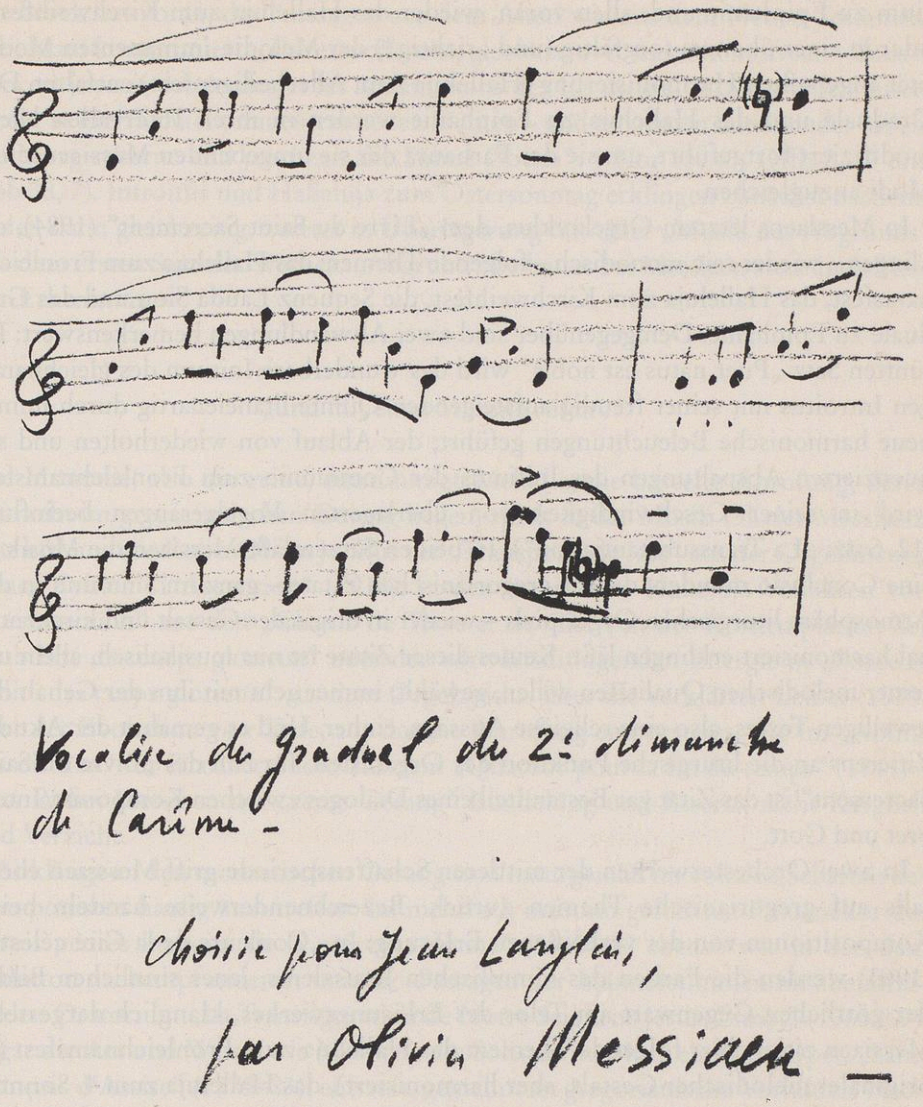


Abb. 2: Olivier Messiaen: aus dem gregorianischen Graduale zum 2. Fastensonntag, notiert für seinen Freund und Kollegen Jean Langlais (1907–1991) aus Anlaß zu dessen 71. Geburtstag, 1978 (Sammlung Th. D. Schlee)

rium zu Epiphanie und, allen voran, wieder das Halleluja zum Kirchweihfest), oder in einer überaus sorgfältig (und „richtig") der Melodie-immanenten Modalität angepaßten Harmonisierung (Halleluja zum Allerheiligenfest) entfaltet. Das Graduale und das Halleluja zu Epiphanie werden in ihren Intervallen leicht modifiziert fortgeführt, um sie der Farbaura der sie umgebenden Messiaenschen Modi anzugleichen.

In Messiaens letztem Orgelzyklus, dem „Livre du Saint Sacrement" (1984), erklingen – wieder rein monodisch – folgende Themen: das Halleluja zum Fronleichnamsfest, das Halleluja zum Kirchweihfest, die Sequenz Lauda Sion und das Graduale zu Epiphanie. Demgegenüber sind zwei Abwandlungen bemerkenswert: Im fünften Satz „Puer natus est nobis" wird das wunderbare Initium des gleichnamigen Introitus mit seiner freudig aufsteigenden Quinte litaneienartig durch immer neue harmonische Beleuchtungen geführt; der Ablauf von wiederholten und sequenzierten Abspaltungen des Initiums der Communio zum Fronleichnamsfest wird in seiner Geschwindigkeit von überlagerten Vogelgesängen beeinflußt (12. Satz: „La Transsubstantiation"). In beiden Sätzen läßt Messiaen die Musik in eine Conclusio münden, die die gregorianischen Zitate – ganz im Sinn und in der Atmosphäre liturgischen Orgelspiels – wieder in originaler Gestalt und kirchentonal harmonisiert erklingen läßt. Keines dieser Zitate ist nur musikalisch, allein um seiner melodischen Qualitäten willen, gewählt; immer geht mit ihm der Gehalt des jeweiligen Textes, also eine religiöse Aussage, einher. Und es gemahnt der Akt des Zitierens an die liturgische Funktion des Organisten. Im Fall des „Livre du Saint Sacrement" ist das Zitat gar Bestandteil eines Dialoges zwischen Komponist/Interpret und Gott.

In zwei Orchesterwerken der mittleren Schaffensperiode griff Messiaen ebenfalls auf gregorianische Themen zurück. Bezeichnenderweise handeln beide Kompositionen von der verheißenen Erlösung: In „Couleurs de la Cité céleste" (1963) werden die Farben des himmlischen Jerusalems, jenes sinnlichen Bildes der göttlichen Gegenwart am Telos des Erlösungswerkes, klanglich dargestellt. Messiaen zitiert hier folgende Themen: das Halleluja zum Fronleichnamsfest (in originaler melodischer Gestalt, aber harmonisiert), das Halleluja zum 4. Sonntag nach Ostern (in seriell anmutender, punktueller Aufsplitterung des melodischen Verlaufes) und das Halleluja zum 8. Sonntag nach Pfingsten, das in verschiedenen Gestalten auftritt – monodisch mit veränderten Intervallen, eingewoben in fremde Kontrapunkte und in Überlagerung mit dem Halleluja zum Kirchweihfest.

In Messiaens instrumentalem Requiem „Et exspecto resurrectionem mortuorum", 1964 im Auftrag von André Malraux als Werk zum Gedenken an die Opfer des Zweiten Weltkrieges geschrieben, steht – wiederum typisch für die heilszugewandte Orientierung des Komponisten – nicht die Trauer über den Tod, sondern die Gewißheit der Auferstehung im Mittelpunkt. Messiaen stellt dem vierten Satz

ein Bibelzitat voran, das Aussagen aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament gleichsam komprimiert: „Ils ressuciteront, glorieux, avec un nom nouveau – dans le concert joyeux des étoiles et les acclamations des fils du ciel" („Sie werden auferweckt in Herrlichkeit, mit einem neuen Namen – und es werden miteinander jubeln die Morgensterne und jauchzen alle Söhne Gottes": 1 Kor 15, 43; Offb 2, 17 und Ijob 38, 7). Introitus und Halleluja zum Ostersonntag erklingen zunächst nacheinander, dann gleichzeitig, zuletzt in Überlagerung mit einer „Musik des Abgrunds" aus dem ersten Satz des Werkes. „Abgrund" bedeutet bei Messiaen stets auch Tiefe der Erkenntnis.

„und mit einer Stimme rufen ..."

Die Monodie, also die reine, einstimmige Melodie, die beseelte Anrufung, deren Wurzeln im gregorianischen Gesang liegen, spielt in der Musik Olivier Messiaens eine bedeutende Rolle. Ob im Jubilus der „Transports de Joie" aus der Orgelfassung seines Zyklus „L'Ascension" (1934), in den österlichen Halleluja-Vokalisen von „Résurrection" aus den „Chants de Terre et de Ciel", in der Kontemplation der „Subtilité des corps glorieux" oder der vorwärtsdrängenden Energie in „Force et agilité des corps glorieux" aus dem Orgelzyklus über die verklärten Leiber (1939) oder der Evokation von Tiefe, aus der die Anrufung emporsteigt, wie im „Abîme des oiseaux" für Klarinette solo aus dem „Quatuor pour la fin du temps" (1941) – stets ist bei Messiaen der „reine Gesang" Bündelung und Essenz, nicht Kargheit und Verzicht.

Anklänge an den monastischen Gesang sind naturgemäß im vokalen Schaffen des Komponisten häufig anzutreffen: im mehrfach unisono geführten Frauenchor der „Trois petites liturgies de la présence divine" (1943/44) ebenso wie in den dem Psalmton nachempfundenen unisono-Passagen der Männerstimmen im abendfüllenden Oratorium „La Transfiguration de Notre Seigneur Jésus-Christ" (1965–69). Sogar die Art und Weise, wie Messiaen die Solisten in seiner einzigen Oper, „Saint François d'Assise" (1975–83), einsetzt, gemahnt an gregorianische Vorbilder: Nach responsorialer Praxis alterniert in Messiaens *opus magnum* über weite Strecken unbegleiteter Gesang mit der Pracht und Fülle eines ungeheuer reich gestalteten Orchesterklanges.

Doch ist es ein altes Prinzip der abendländischen Musik, daß eine Melodie eine harmonische Aura (als von ihr ausgelöste Abfolge von Resonanzen) entstehen läßt. Üblicherweise geschieht dies in zwei Schichten: einer melodischen, also führenden, und einer begleitenden, also untergeordneten. Olivier Messiaen hat in seiner Musik dieses Prinzip der Homophonie an signifikanten Momenten seiner Werke noch gesteigert. Die Melodie wird, Note für Note, harmonisiert, die beiden Schichten verschmelzen zu einer. Die unbegleitete Linie des gregorianischen Chorals wird bei

Messiaen umgedeutet zu einer Kette von Akkorden, die jedem Melodieton eine eigene Farbe verleihen. Im 6. Satz der „Turangalîla-Symphonie" (1946–48), „Jardin du sommeil d'amour", singen die Streicher eine weite, langsame Phrase; die Melodie wird im Abstand einer Oktave parallel geführt und von innen her, also aus sich selbst, erhellt, indem die Harmonien den Oktavrahmen nie überschreiten.

Melodie und Farbe sind wesentliche Elemente im Schaffen Olivier Messiaens. Und sie bezeichnen signifikanterweise Ausgangs- und Endpunkt seiner Überlegungen über das Verhältnis von Musik und Religion. Folgt man seinen Gedanken, so wird auch klar, weshalb – gerade er – fast ausnahmslos Werke geschaffen hat, die *nicht* für die Liturgie bestimmt sind.

Conférence de Notre-Dame

In der denkwürdigen Rede, die Messiaen am 4. Dezember 1977 in der Pariser Kathedrale gehalten hat, unterschied er drei Formen, wie Musik dem Sacrum dienen kann (er formuliert: „s'adapter au Sacré" – keine Spur also, bei diesem hochbedeutenden Künstler, von der seit Jahrzehnten in Kunstkreisen hysterisch zur Schau getragenen Ablehnung, sich und seine Werke „instrumentalisieren" zu lassen):

Als eigentlich *liturgische Musik* läßt Messiaen für den Katholizismus mit unmißverständlicher Deutlichkeit nur den gregorianischen Gesang gelten, der seine volle Bedeutung erst in seinem Eingebettet-Sein in die liturgische Handlung erhält. *Religiöse Musik* hingegen ist eine jegliche, die versucht, das göttliche Geheimnis auszudrücken. Als Beispiele nennt Messiaen, nach Bach, Mozart und Debussy („Le Martyre de Saint Sébastien"), György Ligetis „Requiem", Krzysztof Pendereckis „Lukas-Passion" und „Koskom" seines ehemaligen Schülers, des Vietnamesen Nguyen Thien Dao. Alle diese Werke nähern sich (bei Dao, wie Messiaen bemerkt, vielleicht sogar vom Komponisten ungewollt) dem Unfaßlichen in einer Haltung von Ehrerbietung. Die Frage nach konfessioneller Zugehörigkeit stellt sich hier nicht mehr, ebensowenig wie die von Ort, Zeit oder Stil.

Messiaen denkt in seiner „Conférence de Notre-Dame" zugleich in Stufen wie in konzentrischen Kreisen. Die Definitionen weiten nach und nach das Feld der ihnen zugehörigen Werke und deren Möglichkeiten musikalischer Gestaltung aus. Die dritte, höchste und weiteste Stufe ist die des *Farbklanges und des Geblendet-Seins*. Messiaen entwickelt hier ein Gleichnis, das ins Zentrum seiner eigenen musikalischen Vorstellung führt (aber keineswegs nur auf dieses bezogen ist): In einer Art intellektueller Synästhesie verband der Komponist jeden komplexen Klang (Akkord) mit einer komplexen Farb-Vision. So wird jedes seiner Werke einem der gotischen Glasfenster ähnlich, von denen Messiaen in seiner „Conférence de Notre-Dame" sagt, daß man von Ferne deren unzählige Details nicht mehr erkennen kann,

aber von dem Gesamteindruck „geblendet" („ébloui") wird. Zusammenfassend heißt es:

„Die farbige Musik berührt gleichermaßen unsere vornehmsten Sinne, das Ohr und das Auge; sie setzt unsere Sensibilität in Bewegung, belebt unsere Vorstellungskraft, steigert unsere Intelligenz und führt uns dazu, unsere Begriffswelt zu überschreiten und zu dem zu gelangen, was über dem Verstand und der Intuition steht, zum Glauben."

Und Messiaen zitiert auch in diesem Kontext seinen vielleicht größten theologischen Lehrmeister, den heiligen Thomas von Aquin: „Gott überwältigt uns durch sein Übermaß an Wahrheit." Es ist dies genau jener Satz, den der Komponist – in poetischer Mißachtung historischer Chronologie – in seiner Oper dem sterbenden Franz von Assisi in den Mund legt.

Der endgültigen Überwältigung durch die göttliche Wahrheit geht für Messiaen also die zeitliche Überwältigung durch die mit den Mitteln der Kunst gebildete Schönheit voraus. Anspruch und Verpflichtung, aber auch Wirkung von Kunst grenzen hier an das Wunderbare, eben an das *wahre* Wunderbare.

Klingende Theologie

Sind naturgemäß die Orgelwerke Messiaens im liturgischen Rahmen sinnvoll einsetzbar (was sie, im Sinn des Komponisten, aber noch nicht zu eigentlich liturgischer Musik macht), so gibt es aus seiner Feder nur ein einziges, kurzes Vokalwerk für den liturgischen Gebrauch: die 1937 entstandene Motette „O sacrum convivium!" für vierstimmigen gemischten Chor a cappella. Eine unpublizierte Messe in der originellen Besetzung für acht Soprane und vier Violinen aus dem Jahr 1933, die im frühen Werkverzeichnis als Anhang zu Messiaens Lehrbuch „Technique de mon langage musical" (1944) erwähnt wird, ist verschollen; Messiaen hat sie dem Verfasser dieses Beitrags gegenüber als mißlungen bezeichnet, und es ist anzunehmen, daß er das Manuskript vernichtet hat.

Die überwiegende Mehrzahl der Werke Messiaens ist jedoch als „religiöse Farbklang-Musik" zu charakterisieren. Diese ist theologisch fundiert, nicht mystisch; sie kommentiert Glaubenswahrheiten, rührt vermittels des durch sie ausgelösten „éblouissement" aber auch an das Nicht-Sagbare. Die theologische Verankerung führte den Komponisten dazu, häufig in großen, zyklischen Formen zu denken. Jeder Satz eines solchen mehrteiligen Werkes behandelt einen bestimmten inhaltlichen Aspekt des Generalthemas. Wie bei einem Mosaik entsteht erst im zusammengefügten Ganzen die umfassende Aussage. Daher ist es nur verständlich, daß Messiaen Teilaufführungen seiner Kompositionen in der Regel ablehnend gegenüberstand.

„La Nativité du Seigneur" für Orgel (1935)

Der erste und zugleich populärste große Orgelzyklus des Komponisten – er umfaßt neun Sätze – führt uns zu einer wesentlichen theologischen Quelle, zu „Le Christ dans ses mystères" des einstmaligen Abtes des belgischen Benediktinerklosters Maredsous, Dom Columba Marmion (1858–1923). Wie Brigitte Massin in ihrem bedeutenden Buch „Olivier Messiaen: une poétique du merveilleux" (Aix-en-Provence 1989) darlegt, war Messiaen anläßlich seiner Nominierung zum Titularorganisten der Pariser Trinité von seinem Beichtvater auf Dom Columba Marmions Schrift verwiesen worden, um sich für seine neue liturgische Funktion das nötige Wissen um die Bedeutung der Stationen des Kirchenjahres anzueignen. In der Tat sollte „Le Christ dans ses mystères" Messiaens klingende Theologie bis in das späte Schaffen prägen.

Die Struktur der „Nativité" gliedert sich, gemäß der Kapitel VI und VII bei Dom Columba Marmion, in vier Aspekte: Gottes ewiger Ratschluß, die Menschheit durch das Kommen Christi in die Welt zu erlösen (3. Satz: „Desseins éternels"); drei Geburten: die ewige Inkarnation des Wortes Gottes (4. Satz: „Le verbe"), die Geburt des Kindes Jesus (1. Satz: „La Vierge et l'enfant") und die spirituelle Geburt der Christen (5. Satz: „Les enfants de Dieu"); die Gegenwart Gottes unter den Menschen (9. Satz: „Dieu parmi nous"), die – schon in der Geburt – die Annahme von Leiden und Opfer einschließt (7. Satz: „Jésus accepte la souffrance"); die Beschreibung von Figuren, die dem Heilsgeschehen der Geburt des Herrn „eine besondere Poesie verleihen" (Messiaen): die Engel (6. Satz: „Les Anges"), die Hirten (2. Satz: „Les bergers") und die heiligen drei Könige (8. Satz: „Les Mages").

Jedem der neun Sätze stellt der Komponist zudem eine Perikope voran. Durch die vielfältigen Bezüge zu (durchaus nicht bloß narrativen, sondern bereits deutenden) Texten aus der Heiligen Schrift vollzieht sich hier eine klingende Exegese. Der Untertitel des Zyklus, „neun Meditationen", mag auf die andere Dimension verweisen, in der Musik sich ausdrückt – er schwächt jedoch die Gültigkeit ihrer „wahren Quellen" nicht ab. Dieses Verfahren einer konkreten Anbindung an das Wort liegt allen in der Folge kurz beschriebenen Werken zugrunde: Diese Musik *predigt*.

„Visions de l'Amen" für zwei Klaviere (1943) und „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" für Klavier (1944)

Bald schon nach seiner zu Beginn des Jahres 1941 erfolgten Rückkehr aus deutscher Kriegsgefangenschaft im schlesischen Görlitz, also noch in den letzten, schrecklichen Jahren des Zweiten Weltkrieges, wandte sich Messiaen der Arbeit an zwei monumentalen Klavierzyklen zu. Ungeheuer erscheint die schöpferische Kraft, die er aus gläubiger Zuversicht dem Grauen der Zeit entgegenstellt. Aber es ist keine



Abb. 3: Olivier Messiaen an der Orgel der Trinité in Paris, 1931 (Photo Roger-Viollet)

Flucht in eine „heile Welt", es ist die laut verkündete „andere Welt", eine Realität, die sich über die andere Realität zu erheben vermag.

In den sieben Klang-Visionen (oft kommt der Anzahl der Sätze von Messiaens Zyklen symbolische Bedeutung zu) des erstgenannten Werkes sind (wie in der „Nativité") vier Aspekte des „Amen" ausgedrückt: zuerst das „Amen de la Création", „es sei", der Schöpfungsakt (1. Satz). Ihm ist, als vorletzter Satz, das „Amen du Jugement" zuzuordnen, wodurch Beginn und Ende der Zeit (auch sie ist Schöpfung) bezeichnet sind. Bedenkenswert ist der Kommentar Messiaens zu diesem unerbittlichen Stück: „Die Verfluchten werden in ihrem So-Sein gehalten", sie bleiben verflucht. Mit dem anderen dunklen Stück des Zyklus, dem „Amen de l'Agonie de Jésus" (3. Satz) ist der zweite Aspekt des Amen-Rufes berührt: die Annahme des Leidens, „Dein Wille geschehe". Es ist wohl kein Zufall, daß Messiaen hier ein Thema aufgreift, dessen Kontur bereits im ersten und siebenten Satz der „Nativité" („La Vierge et l'enfant" und „Jésus accepte la souffrance") an exponierter Stelle stand.

Mit einer weiteren inhaltlichen Verklammerung setzt der Komponist dem Dunkel eine Dynamik des Hellen entgegen: Im „Amen du Désir" (4. Satz) wird das „es sei" als brennendes Verlangen nach dem Eins-Werden mit Gott gedeutet – der dritte Aspekt. Alles mündet im „Amen de la Consommation" (7. Satz), im Licht-Geläute der auferstandenen Leiber, dem Amen im Sinn des endgültigen und ewigen „es ist" – der vierte Aspekt.

Ergänzt werden diese Sinndeutungen vom Amen, das die Schöpfung durch ihr Sein sagt: So läßt Messiaen die Sterne tanzen („Amen des étoiles, de la planète à l'anneau", 2. Satz) und die Reinen singen („Amen des Anges, des Saints, du chant des oiseaux", 5. Satz), wobei sich in für den Komponisten typischer Weise die Lobpreisungen der Natur (der Vogelgesang) und des Geistes (die Heiligen und Engel) miteinander verbinden.

Neben Texten aus der Bibel liegt den „Visions de l'Amen" eine weitere, für Messiaen ebenfalls lebenslang wichtige Inspirationsquelle zugrunde: „Paroles de Dieu" (Paris 1899) von Ernest Hello (1828–1885). 1933 hatte Alain Messiaen seinen Bruder auf das gedanklich wie sprachlich sehr eindrucksvolle Buch dieses religiösen Schriftstellers hingewiesen. Im abschließenden, „Amen" überschriebenen Kapitel finden sich die Darstellungen aller oben erläuterten Aspekte des Wortes, die Messiaen musikalisch kommentiert hat.

Können Messiaens „Visions de l'Amen" in gewisser Weise als Amen, wenn schon nicht zur Zeit, so doch *in* der Zeit der Bedrängnis verstanden werden, so erscheint der abendfüllende Zyklus der „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" vollends als Gegenentwurf. Das zweistündige Werk zählt zu den wichtigsten Schöpfungen des Komponisten und nimmt in der technisch-klanglichen Entwicklung der Klaviermusik im 20. Jahrhundert eine zentrale Stellung ein.

Mit Hinweis auf Dom Columba Marmion sowie Maurice Toesca (1904–1998)

und dessen ursprünglich für den Rundfunk konzipierten Text „Les Douze Regards" (1952 unter dem Titel „La Nativité" publiziert), aber auch auf den heiligen Thomas von Aquin, den heiligen Johannes vom Kreuz und die heilige Thérèse von Lisieux, entwickelt Messiaen ein kunstvolles Geflecht von Betrachtungen des göttlichen Kindes. Die Sätze I, V, X, XV und XX vollziehen den Weg der Liebe nach: vom „Blick des Vaters" über den „Blick des Sohnes auf den Sohn", den „Blick des Geistes der Freude" und den „Kuß des Jesuskindes" bis hin zum „Blick der Kirche der Liebe". Es ist dies die hierarchische Bewegung der sich verströmenden göttlichen Liebe. Weitere Sätze sind den Blicken der Jungfrau, der Engel und der Propheten sowie der Hirten und Weisen aus dem Morgenland gewidmet (Sätze IV, XIV und XVI). Abstraktere Regionen der Betrachtung finden sich in den Sätzen VIII („Regard des hauteurs"), IX („Regard du temps"), XVII („Regard du silence") und XVIII („Regard de l'Onction terrible" – die Annahme des Fleisches durch die göttliche Majestät).

Eine bisweilen geradezu erschreckende Kraft (Messiaen liebte den Begriff „terrible") äußert sich im 3. Satz („L'échange" – Gott wird Mensch, um uns zur Göttlichkeit zu erheben), im 12. Satz („La parole toute-puissante" – das Kind trägt Gottes Wort) und im zuletzt komponierten 6. Satz („Par Lui tout a été fait"), einer komplexen Fuge, mit der diese traditionsreiche Form möglicherweise ihren musikgeschichtlichen Endpunkt erreicht hat.

Das höchst diversifizierte Klangmaterial dieses Zyklus – überbordend von intensiver Farbigkeit, von neuen rhythmischen Techniken und großer Melodik – wird durch drei Themen, die mehrfach auftreten, formal zur Einheit gebunden: durch das Gottes-Thema, eine modale Akkordfolge, die um Fis-Dur kreist – bei Messiaen die Tonart der Liebe (siehe auch die „Turangalîla-Symphonie"); durch das monodische Thema des Sterns und des Kreuzes (gebildet aus dem seit der Barockzeit geläufigen Vierton-Kreuzesmotiv und seiner melodischen Fortführung), das die Zeichen von Geburt und Tod Christi, also von Beginn und Ende seiner irdischen Existenz, zusammenführt; schließlich durch ein abstraktes Akkord-Thema (4x4 Töne). Jeder Satz hat zudem sein eigenes thematisches Material.

Die Musik der „Vingt Regards" ist von frappierender Vielgestaltigkeit. Phrasen inniger Zärtlichkeit wechseln ab mit kühnen, abstrakt wirkenden Figuren. Passagen frenetischer, jubelnder Bewegung stehen neben Momenten, in denen die Zeit bis zu ihrem Stillstand gedehnt erscheint – wiederum ein typischer, dem asiatischen Empfinden verwandter Aspekt der Kunst Messiaens. In der kompromißlosen Ehrlichkeit dieser Musik, sich der Überwältigung durch das Gefühl zu öffnen, liegt ein guter Teil ihrer fortwährenden Faszination. Heute – bald 60 Jahre nach der Entstehung der „Vingt Regards" – haben sich die Diskussionen um vermeintliche Widersprüche von „Zeitgenössischem" und „Unzeitgemäßem" solcher Kunst, wie sie nach 1945 heftig geführt wurden, aufgelöst.

„Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité" (1969) und „Livre du Saint Sacrement" (1984) für Orgel

Die letzten beiden Orgelzyklen Messiaens sind in ihrer inhaltlichen Anbindung grundlegend verschieden:

Die „Méditations" sind ein klingender theologischer Traktat über die Heilige Dreifaltigkeit. Daß sich ihr Sinnzusammenhang wiederum nur aus dem Ganzen ergibt, wird schon dadurch deutlich, daß der Komponist den neun (= 3 × 3) Sätzen keine Titel gab. Vielmehr entwickelte Messiaen für diesen Zyklus seinen „langage communicable", ein System einer musikalischen Analogie zur Sprache. Den Buchstaben des Alphabetes werden nach verschiedenen Prinzipien Töne, deren Oktavlagen und Dauern zugeordnet. Für die Buchstaben A bis H übernimmt Messiaen das deutsche Ton-Alphabet; die restlichen Buchstaben werden nach phonetischen Gesichtspunkten gruppenweise ergänzt. So erhält jeder Buchstabe seine nur ihm eigene klingende Identität. Zur musikalisch sinnvollen Eingrenzung und nicht zuletzt Gestaltung bei der Metamorphose eines Textes in eine Tonstruktur legt Messiaen überdies fünf charakteristische melodische Floskeln fest, die grammatikalische Funktionen haben (ein Motiv für Genetiv oder Ablativ oder Lokativ, ein Motiv für Akkusativ oder Dativ und zusätzlich ein Motiv für die Bezeichnung des Fehlens von etwas, „Privativ" genannt) respektive die Hilfszeitwörter „sein" und „haben" symbolisieren. Das dreitönige „sein"-Motiv ist absteigend, weil alles, was ist, von Gott herkommt; das „haben"-Motiv steigt, in Spiegelgestalt zum „sein"-Motiv, auf, denn wir können immer mehr haben, indem wir uns zu Gott erheben. Dem Namen Gottes ordnet Messiaen ein Thema nebst dessen retrograder Gestalt zu – gleich dem Ring ein Symbol für die Ewigkeit, die weder Anfang noch Ende kennt.

In den Sätzen I, III und VII werden mit Hilfe des „langage communicable" Sätze aus der „Summa theologiae" des heiligen Thomas von Aquin in Musik gesetzt. Gewiß bedient sich Messiaen im ganzen Zyklus des gesamten Wortschatzes seines Stils (farbige Akkordketten, Hindu-Rhythmen, Permutationsverfahren, Einbeziehung von Gregorianik usw.), um verschiedene Aspekte der Trinität darzustellen: die Ewigkeit Gott Vaters, Gottes Heiligkeit, die Vision des „Ich bin", der Gott der Liebe, die Glorie des Sohnes, die Einheit der Trinität, der Windhauch des Geistes usw. Doch bleiben dies (wunderbare) Gleichnisse, Evokationen, Äußerungen eines Individuums, also eine persönliche künstlerische Darstellung. Demgegenüber ging es Messiaen mit dem „langage communicable" um den für ihn wesentlichen Schritt hin zu einer Objektivierung. Die in Tonfolgen umgewandelten Lehrsätze aus der „Summa theologiae" bedeuten eine gänzliche Verschmelzung von Theologie mit Musik. Hier trat der Komponist beinahe in jene Anonymität zurück, die er am gregorianischen Choral so verehrte und die es ihm erlaubte, die Wahrheit in seine Kunst zu versenken.

Ganz anders ist die Intention von Messiaens letztem Orgelwerk, dem zweistün-

digen „Livre du Saint Sacrement". Seine 18 Sätze bilden drei Gruppen: Die Sätze I–IV bezeichnet Messiaen als „Akte der Anbetung des unsichtbaren, aber in der Eucharistie gegenwärtigen Christus". Mit den Sätzen V–XI greift der Komponist erneut die Gedanken von Dom Columba Marmion auf: Aller Gnaden, die Christus für die Menschheit durch sein Leben erworben hat, wird der Gläubige durch die Feier der Liturgie teilhaftig. So folgt dieser „innere Zyklus" nochmals der Chronologie des irdischen Daseins des Heilands – von Jesu Geburt über die Einsetzung der heiligen Eucharistie (dieser 8. Satz war, in Gestalt einer liturgischen Improvisation Messiaens, der kompositorische Ausgangspunkt des Werkes) bis hin zur Erscheinung des auferstandenen Christus vor Maria Magdalena. Mit dem 12. Satz („La Transsubstantiation") taucht die Musik in das Geheimnis der Kommunion ein. Eine theologische Assoziation von geradezu surrealistischer Wirkung erdachte Messiaen für den 13. Satz („Les deux murailles d'eau"), indem er das Bild der beiden Hälften der gebrochenen Hostie und das der geteilten Wasserfluten aus dem Buch Exodus übereinanderlegte.

Die nun folgenden drei Sätze sind demgegenüber persönliche, ja intime Momente gläubigen Erlebens: Zwei Gebete von inniger Zartheit („Prière avant la communion", „Prière après la communion") umrahmen den 15. Satz („La joie de la grâce") – eine Kaskade jubelnder Vogelgesänge, die als Stimme der gottgeschaffenen Natur an die Stelle des auch von Musik nicht mehr Sagbaren treten, nämlich den Empfang der heiligen Kommunion selbst. Das „Livre du Saint Sacrement", und mit ihm Messiaens gesamtes Orgelschaffen, schließt mit einem weiteren Satzpaar, in dem Theologie, also Wahrheitsverkündung, und Lobgesang alternieren: „La Présence multipliée" (inspiriert von der Sequenz „Lauda Sion") und „Offrande et Alléluia final" als Opfergesang aller Heiligen, gefolgt von einer brillanten Toccata, die in die mittels des „langage communicable" in Töne gesetzte Proklamation des Wortes „la joie" („Freude") mündet.

Mit dem „Livre du Saint Sacrement" hat Olivier Messiaen der Orgelmusik ein Werk von außerordentlicher Schönheit und Vielfalt geschenkt. Es ist kaum verwunderlich, daß es sogleich nach seinem Erscheinen Eingang gefunden hat in das Repertoire vieler Organisten. Dennoch ist es in dem Sinn am wenigsten als ein „konzertantes" zu begreifen, als es sich insgesamt nicht so sehr dem Hörer zuwendet, sondern, als Akt der Anbetung, in Wahrheit direkt an den Allerhöchsten gerichtet ist. Diese Musik *betet*.

„oculos in altum tollite"

Die vier groß besetzten, abendfüllenden Werke, die Olivier Messiaen von Mitte der 60er Jahre an, also nach Abschluß seiner experimentellen Schaffensphase, geschrieben hat, bezeugen wiederum die glühende Heilszugewandtheit ihres Schöpfers:

Vom Oratorium „La Transfiguration de Notre-Seigner Jésus-Christ" (1965–69) war schon die Rede. Einem Diptychon ähnlich, ist es in zwei Septenarien, also zweimal sieben Sätze in entsprechender Abfolge, angeordnet: Der Rezitation eines Textes aus Mt 17 (monastischer Gesang und Schlagzeug, also nur die Pole von Melodik und Rhythmus) folgen jeweils zwei Meditationen, in denen Zitate aus den Psalmen, liturgische Texte zum Fest der Verklärung des Herrn und aus der „Summa theologiae" vertont werden. Nach einer weiteren solchen Trias wird jedes Septenarium von einem streng homophonen Choral des ganzen Ensembles beschlossen. Im ersten Choral („Choral de la Sainte Montagne") zitiert Messiaen den zweiten Vers aus Psalm 48, im zweiten Choral („Choral de la Lumière de Gloire") den achten Vers aus Psalm 26. Die reiche Harmonik beider Schlußgesänge bezieht sich stets auf den für das gesamte Werk zentralen E-Dur-Akkord, bei Messiaen der Klang des Heiligen. In den Meditationen entfaltet der Komponist freskenartig die Vielfalt der klanglichen Möglichkeiten, die sich aus der Besetzung ergeben: gemischter Chor (100 Sänger), instrumentale Soli (Klavier, Flöte, Klarinette, Violoncello, Xylorimba, Vibraphon, Marimbaphon) und Orchester. Alle Texte werden – in bisweilen mosaik-, also kirchenfenster-ähnlicher Weise kombiniert – in lateinischer Sprache vorgetragen, um ihre universelle Gültigkeit zu unterstreichen.

Der zur Höhe gewandte Blick, der zugleich das Schauen des Lichtes bedeutet und in der letzten Meditation des zweiten Septenariums („Tota Trinitas apparuit") zu grandiosen Momenten der Erhebung des Herzens führt – ihm entspricht die nach oben gerichtete Dramaturgie von „Des Canyons aux étoiles..." (1971–74) für Soli (Klavier, Horn, Xylorimba, Glockenspiel) und Orchester. In diesem im Auftrag einer amerikanischen Mäzenin geschriebenen Werk ließ sich der unermüdlich Reisende, der Messiaen auch war, von einigen überwältigenden Naturdenkmälern der Vereinigten Staaten inspirieren: Cedar Breaks und Bryce Canyon (Utah) mit ihrer Tiefe und Farbpracht (beide, erinnern wir daran, führen bei Messiaen zum staunenden Erkennen!), Zion Park als Symbol des Paradieses.

Der erste Satz („Le désert") ist ein Ausgangspunkt fast aus dem Nichts, eine Musik der Stille, des reinigenden Verzichts. Wieder beruft sich Messiaen auf Ernest Hello, aber auch auf Romano Guardini, den mittelalterlichen flämischen Mystiker Jan van Ruysbroeck, auf das Buch Hiob, den 146. Psalm und die Offenbarung des Johannes. Der sich aus der Tiefe erhebende Blick richtet sich auf Zeichen und Sterne (3. Satz „Ce qui est écrit sur les étoiles...": „Mene, Teqél, Parsîn", Buch Daniel 5, 25–28; 8. Satz „les ressuscités et le chant de l'étoile Aldébaran": musikalisch ein Gegenstück zum „Jardin du sommeil d'amour" aus der „Turangalîla-Symphonie"). Der dem Horn solo anvertraute 6. Satz („Appel interstellaire") ist ein modernes „De Profundis", ein Moment auch der Verlorenheit des um Trost bittenden Menschen, der sich seiner Kleinheit (vielleicht auch seiner Einsamkeit?) im Universum bewußt wird. Die Stimme der Zuversicht kommt nicht zuletzt aus der Schönheit der Natur: Unzählige Vogelstimmen bevölkern die klingende und spirituelle Land-

schaft des Werkes. Im 10. Satz („la grive des bois") verklärt sich der Gesang der Walddrossel mit seinem charakteristischen, gebrochenen C-Dur-Quartsextakkord zur „weißen" Musik, zum Gleichnis für den „weißen Stein, auf dem ein neuer Name steht, den nur der kennt, der ihn empfängt" (Offenbarung des Johannes 2, 17). Der 12. und letzte Satz („Zion Park et la Cité céleste") endet in einem jubelnden Carillon in den Farben der ewigen Stadt. Das Himmelsblau des sehr lange weiterklingenden A-Dur-Klanges „öffnet" zugleich der Bewegung dieser Komposition die Pforte zur Unendlichkeit.

Messiaens einziges Bühnenwerk, „Saint François d'Assise" (1975–83), entstand im Auftrag von Rolf Liebermann für die Pariser Oper. So ungewöhnlich es, zumal im ausgehenden 20. Jahrhundert, sein mag, just ein religiöses Sujet für eine Oper zu wählen, so klar war es für Messiaen. Christus auf die Bühne zu bringen, schied jedoch natürlich aus, und auch die Gestalt eines Propheten erschien dem Komponisten letztlich als zu groß. Im demütigen Franz von Assisi fand Messiaen schließlich die zentrale Figur für seine Oper, denn dieser Heilige war Christus am ähnlichsten, und – ein gewichtiges Argument – er hat zu den Vögeln gepredigt. Das „poème" zu „Saint François d'Assise" (Messiaen nannte seinen Text Dichtung, nicht Libretto) bediente sich folgender Quellen: der Franziskus-Biographien des Thomas von Celano und des heiligen Bonaventura, der „Fioretti" sowie der Schriften des Heiligen selbst, etwa „De vera et perfecta laetitia", vornehmlich aber der „Laudes Creaturarum", deren Lobpreisungen auf mehrere Bilder der Oper verteilt wurden.

Messiaen hat seine Oper bewußt als *Summa* konzipiert. Keines seiner anderen Werke ist ihm hinsichtlich der Fülle des musikalischen Materials gleichzusetzen. Alles Pittoreske aus dem Leben des Heiligen bleibt ausgespart, auch die heilige Clara, durch die ein bedeutender, paralleler Handlungsstrang notwendig geworden wäre. „Saint François d'Assise" ist in drei Akte mit acht (3+3+2) Bildern gegliedert: Das Kreuz, Die Laudes, Der heilige Franziskus küßt den Aussätzigen, Der wandernde Engel, Der musizierende Engel, Die Vogelpredigt, Die Stigmata, Der Tod und das neue Leben. Die einzelnen Gestalten auf der Bühne sind allein aus dem unmittelbaren Kreis um den Heiligen ausgewählt. Neben die Brüder – unter ihnen Leone, Masseo, Elia und Bernardo – tritt die wichtige Gestalt des Aussätzigen. Die Begegnung zwischen ihm und Franziskus im dritten Bild stellt einen Angelpunkt im Geschehen dar: die Überwindung des Ekels aus Liebe, die die Reinigung, die Heilung an Leib und Seele des Kranken und zugleich die Heiligung des Franziskus zur Folge hat. Damit ist angedeutet, weshalb Messiaen den Inhalt seiner Oper in Abgrenzung zu üblichen Szenarien als „Weg zunehmender Gnadenfülle des Heiligen" beschrieben hat. Nicht zuletzt klanglich kommt in diesem Kontext der einzigen solistischen Frauenstimme, der des Engels, eine ganz besondere Rolle zu.

Auf die etwas pedantische Frage, wie der monumentale Klangapparat des Werkes (7 Vokalsolisten, ein 150stimmiger gemischter Chor, drei solistische Ondes Martenot als Träger immaterieller Klangwirkungen und ein 119 Musiker umfassendes



Abb. 4: Giotto di Bondone (1266–1337): Vogelpredigt, Fresko in der Oberkirche der Basilika San Francesco in Assisi, um 1287–1296

Orchester) mit der Armut des Heiligen zusammengehe, antwortete Messiaen, Franziskus sei zwar arm an Gütern, doch reich in seiner Teilhabe an der gesamten Schöpfung gewesen. Es ist dies die Antwort eines Liebenden.

Das letzte vollendete Werk Messiaens trägt den Titel „Eclairs sur l'Au-Delà" (1987–91). Es entstand als Auftragswerk zum 150jährigen Bestehen des New York Philharmonic Orchestra. Der Uraufführung unter Zubin Mehta beizuwohnen, war dem Komponisten jedoch nicht mehr vergönnt. Messiaens Blick auf das Jenseits und die letzten Dinge war von jeher weniger vom Schrecken vor dem Ende als von der Sehnsucht nach dem ewigen Frieden geprägt. Selbst dem in der entbehrungsreichen Zeit der Kriegsgefangenschaft komponierten „Quartett für das Ende der Zeit" („Quatuor pour la fin du temps", 1941) fehlt jegliche vordergründig-„apokalyptische" Lautmalerei. In Messiaens letztem großen Orchesterwerk ist ebenso der biographische Aspekt bedeutsam: Aus der beschränkten, irdischen Zeit wagt der von Alter und Krankheit gezeichnete Komponist Blicke auf die ewige Glückseligkeit – es können nur blitzlichtartige Momente des Erkennens sein. Wenige Monate vor seinem Tod hat mir Messiaen anvertraut, er habe sein Werk ursprünglich „Déchirures sur l'Au-Delà" nennen wollen, nächtlichen Visionen gleich, wo es ihm gegeben war, wie durch Risse der Zeit und Endlichkeit kurz der jenseitigen Herrlichkeit ansichtig zu werden – wiederum ein surreales Bild einer eigentlichen Apokalypse, also Offenbarung. In diesem Sinn sind die „Eclairs sur l'Au-Delà" als mystische Musik zu bezeichnen und nehmen im Gesamtschaffen Messiaen einen besonderen Platz ein.

Trotz der wiederum sehr großen Orchesterbesetzung (128 Musiker) ist das Werk von erstaunlicher Intimität. In der formalen Anlage der elf Sätze (die ursprünglich geplante Zwölfsätzigkeit hat Messiaen im Verlauf der Kompositionen verworfen) ist eine gewisse Nähe zu Topoi früherer Werke zu beobachten: so hinsichtlich des erhabenen Bläserchorals des 1. Satzes („Apparition du Christ glorieux"), der an „Majesté du Christ demandant sa gloire à son Père" (1. Satz aus „L'Ascension", 1932/33) erinnert, der reiche Kontrapunkt verschiedener, übereinandergelagerter Klangschichten des 4. Satzes („Les élus marqués du sceau"), der dem 6. Satz („Candor est lucis aeternae") aus der „Transfiguration" entspricht, oder die vielstimmige Poesie des 9. Satzes („Plusieurs oiseaux des arbres de Vie", inspiriert durch die Schrift „Le sens mystique de l'Apocalypse" (Paris 1948) von Dom Jean de Monléon, 1890–1981), einem himmlischen Vogelkonzert, das an das irdische aus dem 6. Bild („Le prêche aux oiseaux") des „Saint François d'Assise" gemahnt. Im 2. Satz („La constellation du Sagittaire" – Messiaen war im Sternbild des Schützen geboren worden) begegnet uns ein klingendes Selbstportrait des Komponisten. Einzig der 6. Satz („Les sept Anges aux sept trompettes") evoziert mittels seiner unerbittlichen Schlagzeug-Rhythmik und den unisono-Strophen der Blechbläser das Jüngste Gericht. Die herbe Gemessenheit der Zeit bezeichnet hier die Schwelle, jenseits derer „keine Zeit mehr sein wird".

Die Architektur der „Eclairs sur l'Au-Delà" wird durch zwei allein den Streichern vorbehaltene Sätze in zwei Teile gegliedert: Während im 5. Satz („Demeurer dans l'Amour") die Homophonie noch die Differenzierung zwischen melodischer Phrase und Begleitung aufweist, verschmelzen diese Elemente im unendlich zärtlichen letzten, 11. Satz („Le Christ, lumière du Paradis") vollends zur Einheit, gewissermaßen zur endgültigen *communio*.

All dies kann nur Andeutung sein angesichts der Fülle von Geist und Schönheit, die den Werken von Olivier Messiaen innewohnt. Vielleicht aber ist deutlich geworden, welch außergewöhnliche „missio" dieser große Komponist in seinem Schaffen erfüllt hat. Die Wahrheit und das *Glück* des Glaubens durch seine Musik in die Welt, nicht allein in den sakralen Raum, zu tragen, war ihm eine brennende Notwendigkeit, und eine *Freude*. Messiaens künstlerische Hinterlassenschaft ist – als Musik wie als Glaubensakt – Gott sei Dank affirmativ, widerspricht also heftig jenem Zeitgeist, der auf den Flügeln des Zweifels hurtig zur Eitelkeit sich aufschwingt.

Im folgenden Text aus dem Jahr 1978 hat Olivier Messiaen diese seine Überzeugung vom spirituellen Auftrag der Musik in wohl nicht nur für ihn gültige Worte gefaßt:

„Alle wissenschaftlichen Forschungen, mathematischen Beweisführungen und biologischen Versuche zusammengenommen, haben uns nicht vor der Ungewißheit bewahren können. Im Gegenteil, sie haben unsere Unwissenheit noch vergrößert, indem sie uns immer neue Wirklichkeiten hinter dem zeigen, was man für die Wirklichkeit hielt. Die einzige Wirklichkeit ist in Wahrheit von anderer Art; sie gehört in den Bereich des Glaubens. Wir können sie in der Begegnung mit Ihm, der anders ist als wir, erkennen. Dazu muß man jedoch durch den Tod und die Auferstehung gegangen sein, was den Sprung aus der Zeit voraussetzt. Es ist recht eigenartig, daß uns die Musik darauf vorbereiten kann, als Bild, Widerschein und Symbol. Die Musik ist nämlich ein steter Dialog zwischen Raum und Zeit, zwischen Klang und Farbe – ein Dialog, der zu einer Verschmelzung führt: Die Zeit ist ein Raum, der Klang eine Farbe, der Raum ein Komplex übereinandergelagerter Zeiten, und die Klangkomplexe existieren gleichzeitig als Farbkomplexe. Denkt, sieht, hört und spricht ein Musiker auf der Basis dieser grundlegenden Erkenntnisse, kann er sich bis zu einem gewissen Grade dem Jenseitigen nähern. Denn der heilige Thomas von Aquin sagt: Die Musik trägt uns zu Gott ‚aus Mangel an Wahrheit', bis zu jenem Tage, an dem Er selbst uns durch ‚sein Übermaß an Wahrheit' überwältigen wird. Vielleicht ist dies der entscheidende Sinn und auch die richtungsweisende Kraft der Musik ..."

* Das Orgelwerk von Olivier Messiaen wurde in den letzten Jahren mehrfach komplett auf CD eingespielt, so 1995 an der Orgel der Trinité in Paris durch Th. D. Schlee, H.-O. Ericsson, J. Bate, L. Thiry, J. Gillock und N. Hakim (JADE 74321) und 2002 an der Orgel von Notre-Dame de Paris durch O. Latry (Deutsche Grammophon).

Hubertus Lutterbach

Anonymisierung von Verstorbenen

Tradition und Perspektiven christlichen Totengedenkens

Eine von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Untersuchung zur Entwicklung der anonymen Bestattung ergibt für den Zeitraum zwischen 1990 und 1995 eine stetige Zunahme dieser Beisetzungsweise: in den großen und in den kleinen Städten, in den Kommunen der alten wie der neuen Bundesländer, in den vornehmlich protestantischen wie in den mehrheitlich katholischen Städten und Gemeinden. Nicht zuletzt manifestierte sich dieser Trend in Städten, die bereits im Jahr 1990 einen hohen Ausgangswert an anonymen Begräbnissen zu verbuchen hatten: So stieg die Zahl der anonymen Bestattungen in Berlin von 8177 im Jahr 1990 auf 10468 im Jahr 1995, in Bremen von 739 auf 980, in Lübeck von 700 auf 1010. In Städten mit einem bis zu Beginn der 90er Jahre noch geringen Anteil an anonymen Bestattungen konnten die Steigerungsraten gar 200, bisweilen auch weit über 300 Prozent ausmachen: In Remscheid stieg die Zahl der anonymen Beisetzungen von 14 im Jahr 1990 auf 75 im Jahr 1995, in Lünen von 14 auf 93, in Bochum von 211 auf 600, in Gelsenkirchen von 48 auf 216. Eine Sättigung des relativen Anteils an anonymen Bestattungen ist auch über das Jahr 2000 hinaus nicht in Sicht[1].

Anonyme Bestattungen geschehen vielfältig: zum Beispiel als anonyme (Sarg- oder Urnen-)Beisetzungen unter Ausschluß der Trauergemeinde, als namenlose Beisetzungen im Beisein der Trauergemeinde oder auf Aschestreuwiesen. Wenn Barbara Happe mit Blick auf anonyme Bestattungen vom „Verlust des Beieinander" spricht[2], ruft das dargebotene Zahlenmaterial weitere Fragen wach, die für eine sachgerechte Einschätzung totenbezogener Erinnerungskultur in unserer Gegenwartsgesellschaft von Bedeutung sein können. Zum einen stellt sich aus diachroner Blickrichtung die Frage nach der Beziehung zwischen dem innerweltlich-irdischen Mühen um eine möglichst hohe Lebenserwartung für möglichst viele Menschen einerseits sowie den über das Diesseits hinausweisenden Hoffnungen und Perspektiven anderseits; diese sozialgeschichtlich bedeutsame Hintergrundkonstellation ist bei der Erklärung des zunehmenden Wunsches nach einer anonymen Bestattung ebenso in Erwägung zu ziehen wie die Vergegenwärtigung einer zunehmenden Individualisierung unter den Menschen als einem entscheidenden Kennzeichen der Moderne. Zum zweiten drängt sich die Frage auf, ob und – wenn ja – wann es in der abendländischen Tradition bereits früher „anonyme Begräbnisse" in dem Sinn gab, daß Menschen ohne Kennzeichnung ihres Ruheplatzes beigesetzt wurden. Drittens

ist die Bedeutung der Erinnerung an die Verstorbenen innerhalb der christlichen Tradition zu thematisieren. Welche Perspektiven ergeben sich von hier aus für die Profilierung auch aktueller christlicher Totensorge, so daß sich das Christentum mit seinem Gegenwärtighalten der Toten nicht allein als „Kontrastgesellschaft" positioniert, sondern zugleich neuartige Formen des Gedenkens innerhalb unserer Gesellschaft wahrnimmt oder gar einbezieht, die eben diese persönliche Erinnerung an Verstorbene zu pflegen suchen, ohne daß sie ausdrücklich christlich motiviert sein oder sich gar als christlich verstehen müssen?

Gewonnene Lebensjahre – verlorene Welten?

Der Berliner Soziodemograph Arthur E. Imhof, der sich seit Jahrzehnten mit Sterben und Tod in der europäischen (Früh-)Neuzeit befaßt, widerspricht der Auffassung, derzufolge heutzutage der Tod tabuisiert und verdrängt werde:

> „Richtig ist vielmehr, daß der Tod sich selbst nicht mehr so häufig meldet wie ehedem. Er kommt nicht mehr an jedem beliebigen Tag, nicht mehr zu jeder beliebigen Stunde und nicht mehr in jedem beliebigen Alter. Er ist bescheidener geworden und terrorisiert nicht länger in gleicher Weise wie während Jahrhunderten."[3]

Vor diesem Hintergrund ist in einem ersten Schritt zu fragen, ob die von Imhof herausgestellte aktuelle Lebensdauer der Menschen aufgrund eines veränderten Todesursachen-Spektrums in einer Beziehung steht zum gegenwärtigen Anstieg anonymer Beerdigungen.

In dem Maß, wie es während der vergangenen 300 Jahre gelang, Epidemien zurückzudrängen oder gar deren Ausbrechen zu verhindern, nahm die durchschnittliche Lebensdauer zu und ist heute für die Mehrzahl der Menschen in unseren Breiten „ziemlich standardisiert", so daß die „biologische Lebenshülse" von den meisten Menschen weitergehend denn je ausgelebt werden kann und zu einer durchschnittlichen Lebenserwartung von über 70 Jahren führt[4]; vor allem mit Blick auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hebt Imhof den „grundlegenden Wandel von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit"[5] hervor.

Ohne Zweifel erleben die Menschen die Folgen der geschilderten Entwicklung ambivalent. Zum einen vermag die immer wirksamer operierende und für die gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung verantwortliche ärztliche Kunst den Fortschrittsoptimismus der Menschen zu stärken; nicht selten wird schon jetzt davon gesprochen, daß sich mit Hilfe der neuen „Stammzellen-Technologie" die Lebensdauer in Kürze womöglich neuerlich um weitere Jahrzehnte verlängern lassen könnte. Paradox formuliert: Das Abwägen der Frage „Was haben wir gewonnen?" führt einerseits zu der Einsicht, daß die Mehrheit der Menschen in unseren Breiten viele Lebensjahre gewonnen und ein Mehr an Lebensqualität (Well-

ness, Sport, Kultur) erreicht hat[6]. Anderseits gehen die gewonnenen irdischen Lebensjahre für viele Menschen mit einem Verlust der traditionellen Zuversicht auf ein jenseitiges Fortleben einher; die etwa 35 durchschnittlich gewonnenen Lebensjahre stehen für viele Menschen einem Verlust der Ewigkeit entgegen, insofern sie ihre personale Existenz auf die irdische Lebenszeit begrenzt sehen und ihnen im Unterschied zu früheren Generationen das Vertrauen abgeht, dereinst in den Armen des Schöpfers aufgehoben zu sein. Umfassender ließe sich fragen, ob der von Christen früherer Generationen erst bei der Auferstehung erwartete „neue Leib" jedes Menschen im Zug des aktuellen Verlusts an Jenseitshoffnung stattdessen im Diesseits mit innerweltlichen Mitteln „geschaffen" wird: eben mit Hilfe eines weitverbreiteten und industriell unterstützten Körper- und Schönheitskults, wie ihn die Welt bislang nicht gesehen hat. Anders gesagt: Wenn dem Menschen und seinem Leib nach dem irdischen Tod keinerlei Zukunft eingeräumt werden, verliert jedwede Sorge um den toten Leib an Bedeutung; die anonyme Beerdigung ist eine der möglichen Konsequenzen dieser Entwertung des Leichnams, ja des Toten selbst.

Aus sozialgeschichtlicher Perspektive ist bei der Frage nach möglichen Ursachen für die Zunahme anonymer Bestattungen zu erwägen, daß parallel zum Wandel „von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit" für viele Menschen die ehedem überlebensnotwendigen (Zwangs-)Gemeinschaftsbande (Familie, Haushalt, Kloster usw.) ihr verbindliches Potential mehr und mehr verlieren[7]. Immerhin beschwört die für die Moderne charakteristische Differenzierung der Gesellschaft[8] für den einzelnen ein Integrationsproblem: Für das neuzeitliche Individuum zeigt sich diese Schwierigkeit darin, daß ihm die Erfüllung von Funktionen in sehr unterschiedlichen institutionellen Bereichen abgefordert ist; der subjektive biographische Zusammenhang tritt dadurch in den Hintergrund oder kann sogar verlorengehen. So werfen das Individuum die weitgehende Anonymisierung und Spezialisierung seiner Rollenverrichtungen immer mehr auf sich selbst zurück – im schlimmsten Fall bis hin zu tiefer Vereinsamung sowie zum Zerbrechen der eigenen Identität[9]. So mag auch dieser Wegfall personaler Bindungen mit Blick auf den Anstieg von anonymen Bestattungen als Ausdruck eines weit über das irdische Leben hinausweisenden Beziehungsabbruchs zu anderen Menschen gedeutet werden.

Zusammenfassend lassen sich aus dem Ursachenbündel für die Zunahme der anonymen Bestattungen zwei Gründe hervorheben, die zugleich für die „aufgeklärte" Moderne kennzeichnend sind: Ohne die Hoffnung auf ein jenseitig-personales Angenommensein oder den Rückhalt innerweltlicher menschlicher Bindungen, die auch über den individuellen Tod hinaus von Bedeutung sein können, gewinnt der Wunsch nach einer anonymen Bestattung an Plausibilität. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage nach der Tradition bzw. Neuheit einer „no name"-Bestattung.

Der lebende Tote

Eine heutigem Empfinden fremd anmutende Vorstellung, die gleichwohl zu den am weitesten zurückreichenden Grundüberzeugungen der Menschheit zählt, ist diejenige vom Grab als Haus des Toten:

„In der lange nachwirkenden Vorstellung der ältesten Zeit ist das Weiterleben des Menschen nach seinem Tode gebunden an den Bestand wenigstens eines Restes seiner Leiblichkeit. Da fast allgemein die Toten irgendwie beigesetzt oder begraben wurden, ‚lebt' und ‚wohnt' der Tote in seinem Grabe."[10]

Selbst wenn die Gräber oftmals nicht namentlich gekennzeichnet waren, darf daraus mit Blick auf die voraufklärerischen Epochen nicht vorschnell der Rückschluß gezogen werden, daß man die Auffassung vom Leben des Toten im Grab verneint hätte. Dem Ethnologen Klaus E. Müller zufolge ging der Sterbende im Tod vielmehr „lediglich von einer in eine andere (lebendige) Seinsform über"[11]. Helmut Geißlinger spricht gar von „verblüffenden Parallelen" bzw. einem „gemeinsamen Grundmuster" im Totenbrauchtum über die Jahrtausende hinweg, das in der „Vorstellung vom lebenden Toten oder speziell vom lebenden Leichnam" kulminiere[12]. Mit anderen Worten: Selbst wenn in vormodernen Kulturen eine fehlende namentliche Kennzeichnung zumindest der Gräber einfacher Menschen zu gewärtigen ist, hielt man gleichwohl daran fest, daß der Verstorbene „als Persönlichkeit ins Jenseits" gelangte[13].

Das Hauptindiz für die „ausgeglichene Ko-Existenz der Lebenden und der Vorangegangenen", die „wohl die Regel sowohl in vorchristlicher wie in christlicher Zeit war"[14], zeigt sich anhand der oftmals reichen Grabbeigaben:

„Es handelt sich dabei in ur- und frühgeschichtlicher Zeit um Sachgüter von meist nicht unbeträchtlichem relativem Wert, übertragen auf heutige Verhältnisse würden einem verstorbenen Mann mit durchschnittlichem Einkommen etwa Automobil und Fotoausrüstung, einer Frau in gleichen ökonomischen Verhältnissen außer ihrem Fahrzeug eine elektrische Nähmaschine, Gold- und Diamantschmuck in die Gruft folgen."[15]

Der französische Sozialhistoriker George Duby hebt in diesem Zusammenhang sogar hervor, daß vor- und außerchristliche Völkerschaften während der Vormoderne in keinen Bereich ihres alltäglichen Lebens derartige Werte investiert hätten wie in die Grabbeigaben; erst die Christen brachen mit dieser Tradition, indem sie mehr denn je auf das (Toten-)Gedenken der christlichen Gemeinde vertrauten, überdies die den Toten zugedachten Gaben über den „Umweg" der Armensorge „zeitgebunden und somit (innerweltlich) fruchtbar" anlegten[16].

Der jahrtausendealte Glaube an das Fortleben des Toten im Grab weichte erst im Zug der europäischen Bewegung der Aufklärung langsam auf, als man im Leichnam nichts weiter denn zerfallende Materie sah; medizinische Gründe (Seuchenprävention) taten nunmehr ein übriges, um die Friedhöfe endgültig vor die Stadtmauern zu verbannen. Während die Überzeugung von der Präsenz des Toten im Grab

schwand, brachte das 19. Jahrhundert als „Neuerung" das individuelle Grab mit Namenszug und Schmuck hervor[17].

Wenn sich heutzutage die anonyme Beerdigung zunehmend durchzusetzen vermag, markiert dieser Neuansatz zuerst einmal einen Bruch mit der ungefähr 200 Jahre alten Praxis der umfassenden namentlichen Beschriftung von Gräbern und damit eine Rückkehr zum „namenlosen" Grab, wie es auch während der christlichen Jahrhunderte zuvor für viele einfache Menschen üblich war. Grundlegender bricht die anonyme Beisetzung mit der Tradition des christlichen Totengedenkens, insofern die anonym bestatteten Menschen – oftmals ohne Zugehörigkeit zu einer christlichen Denomination – zumeist auch kein postumes Totengedenken in der Liturgie wünschen; die „namenlose" Bestattung ist für sie nicht selten Ausdruck ihrer Überzeugung, über den leiblichen Tod hinaus weder bei Gott noch bei den Mitmenschen einen Namen zu haben. Ohne Übertreibung ist dieser bewußt intendierte Verzicht auf jedes Totengedenken als Bruch mit den ältesten Traditionen der Menschheit einzustufen.

Die christliche Toten-Memoria

Aus religionsvergleichender Perspektive unterstreicht der Mediävist Michael Borgolte die Bedeutung des Christentums für die Geschichte der Erinnerung an die Toten:

„Wahrscheinlich ist das Christentum universalhistorisch gesehen diejenige Religion und Kultur, die sich am intensivsten um die Verbreitung der Memoria an gewöhnliche Sterbliche gemüht hat. Man kann geradezu von einer potentiellen Ubiquität des Gedenkens für jedermann sprechen, und eine konsequente Kartierung der Gedächtnisbeziehungen würde Mechanismen und Kohärenz vormoderner Gesellschaften wohl besser erhellen als diejenige von Handel und Politik."[18]

An anderer Stelle unterstreicht Borgolte mit gleicher Zielrichtung die Bedeutung der christlichen Toten-Memoria – also des Gebetsgedenkens gegenüber Gott – seit altkirchlicher Zeit:

„Jedes tote Gemeindemitglied konnte künftig in der Liturgie des christlichen Totengedenkens einbezogen werden, auch wenn das einzelne Grab vielleicht unbeachtet geblieben ist."[19]

Somit ist hervorzuheben, daß die Christen tatsächlich bemüht waren, (Gemeinde-)Friedhöfe für die eigenen Glaubensbrüder und -schwestern anzulegen, um auf diese Weise den Zusammenhalt zwischen den Lebenden und den Toten aufrechtzuerhalten; wichtiger aber war die den verstorbenen Christen einschließende namentliche Totenfürbitte im Rahmen der Gemeindeliturgie und bald schon weit darüber hinaus.

Dieser Akzent zugunsten der christlichen Toten-Memoria, dem gegenüber die christliche Sorge um das Grab lediglich die zweite Stelle einnimmt, veranschaulicht Augustinus von Hippo († 430) anhand seiner „Bekenntnisse", wenn er im 9. Buch

auf den Tod seiner Mutter zu sprechen kommt. Als er mit ihr in der italischen Hafenstadt Ostia weilte, erkrankte sie so schwer, daß sie in der Überzeugung ihres nahen Todes zu Augustinus und dessen Bruder sprach:

„Begrabt meinen Leib, wo es auch sei, und macht euch keine Gedanken darum. Nur um eins bitte ich euch, gedenkt meiner, wo immer ihr euch aufhalten mögt, am Altar des Herrn." [20]

Augustinus selbst erläutert diese Szene, indem er darauf zurückblickte, wie gern seine Mutter neben ihrem Ehemann in Afrika begraben worden wäre. In diesem Zusammenhang erinnerte er sich überdies noch eines Gesprächs, das Mutter Monika mit einigen seiner Freunde wenige Tage vor ihrem Tod im 56. Lebensjahr geführt hatte und dessen Inhalt ihm zu Ohren gekommen war:

„Und als die Freunde voll Bewunderung für die gottverliehene Seelengröße der Frau sie fragten, ob sie sich nicht fürchte, ihren Leib so fern von der Heimat begraben zu lassen, antwortete sie: ‚Nichts ist fern von Gott, und ich bin nicht bange, er könnte am Jüngsten Tage den Platz nicht finden, wo er mich erwecken soll.'" [21]

Im Unterschied zur Beisetzung, die Augustinus lediglich mit knappen Worten anspricht, wiederholt er stattdessen ihre alleinige Sorge um ein ausreichendes Gebetsgedenken[22]. Abschließend greift er diese Bitte seiner Mutter um die christliche Memoria vor Gott gar in der Weise auf, daß er alle Menschen, die seine „Bekenntnisse" lesen, um deren „Commemoratio" für seine Mutter bittet:

„Und nun, mein Herr und mein Gott, bewege deinen Knechten, meinen Brüdern, deinen Söhnen, meinen Herren, denen ich diene mit Nachdenken, Reden und Schreiben, bewege ihnen das Herz, daß alle, die dies lesen, an deinem Altar der Monica gedenken, deiner Dienerin, und des Patricius, einst ihres Gatten, durch die du mir geheimnisvollerweise das leibliche Leben geschenkt. ... Dann wird, wenn so viele für sie beten, ihr letzter Wunsch reichlicher erfüllt durch diese meine Bekenntnisse als durch meine eigenen Gebete." [23]

Tatsächlich entwickelte sich, beginnend während des 4. Jahrhunderts im Osten, das namentliche Gedenken zum entscheidenden Moment christlicher Totensorge[24]. Seit dieser Zeit sah man den „Raum" für das namentliche Gedächtnis dadurch geöffnet, daß man sich die Toten zwischen ihrem individuellen Tod und dem Jüngsten Gericht in einem Schlafzustand vorstellte; in dieser „Übergangszeit" glaubten die Lebenden den Verstorbenen durch die namentliche Totenfürbitte und Werke der Caritas nachträglich zu Hilfe kommen zu können: „In der Nennung seines Namens", so die hintergründig-vormoderne Überzeugung, „wurde der Tote unter den Lebenden dergestalt gegenwärtig, daß er geradezu einen sozialen und rechtlichen Status erhielt." Otto Gerhard Oexle erläutert diese Auffassung:

„Durch die Nennung seines Namens wurde der Tote in der Auffassung der Lebenden Rechtssubjekt und Subjekt von Beziehungen der menschlichen Gemeinschaft. Dieser rechtliche und soziale Status, den die Toten nach der Auffassung der Lebenden hatten, sei mit dem Begriff ‚Die Gegenwart der Toten' bezeichnet." [25]

Entsprechend lautet ein den Namen des Verstorbenen einschließendes Gebet der frühesten römischen Totenliturgie:

> Gott, bei dem alles Sterbliche lebt,
> für den unser Leib im Sterben nicht untergeht,
> sondern zu Besserem sich wandelt,
> wir bitten dich flehentlich,
> gib, daß die Seele deines Dieners
> durch die Hände der heiligen Engel
> in den Schoß deines Freundes, des Patriarchen Abraham, geleitet werde
> und am Jüngsten Tag des großen Gerichtes auferweckt werde,
> und was sie im Land der Sterblichen
> unter Täuschung des Teufels sich zugezogen hat,
> das wasche in deiner Gnade durch Vergebung ab.[26]

Das Eintreten der Lebenden zugunsten der Verstorbenen entwickelte sich im Frühmittelalter zu einem System von „hochkomplizierten Ritualien“[27]. So ordnet Bischof Jonas von Orléans († 843) die ab dem 8. Jahrhundert auch für den römischen Liturgiekreis bezeugte Meßfeier vor der Depositio des Toten in den großen Katalog der Sonderleistungen für Verstorbene ein: Die in diesem Zusammenhang fällige Namensnennung des Verstorbenen erfolge nicht allein beim Opfer des Altares; vielmehr sei der Name des Toten – und damit der Tote selbst – auch bei der Darbringung von allen möglichen Almosenspenden zugunsten seines Seelenheils an die Armen gegenwärtig[28]. Wenn Arnold Angenendt hervorhebt, daß sich „die mit dem Tod obligaten Liebeswerke im abendländischen Christentum zu einem so umfänglichen Dienst an den Lebenden auswuchsen, daß sie in der Welt der Religionen kaum ihresgleichen finden dürften“[29], lag die Wurzel dieser Entwicklung in dem als unverzichtbar erachteten namentlichen Gedächtnis des Verstorbenen. Ebenso wie die im Dienst der Totensorge stehende Hingabe der materialen Gaben an Arme aus sozialgeschichtlicher Perspektive „einen wichtigen Faktor bei der Sprengung des Familieneigentums“ zugunsten der „geistlichen Großfamilie aller Christen“[30] bedeutete, bezeichnet auch das gemeindliche Gebet für den jeweils namentlich genannten Verstorbenen eine Relativierung familiarer Blutsbande.

Beispielhaft zeigt sich die Zusammengehörigkeit der Lebenden und Verstorbenen anhand der Gebetsbünde: Der erste derartige geistliche Zusammenschluß erfolgte 760/762 im französischen Attigny, als sich Bischöfe, Abtbischöfe und Äbte für den Fall ihres Todes den Gebetsbeistand zusicherten; jeder der Unterzeichner wollte im Todesfall eines anderen „Gebetsbündlers“ 100 Psalter beten, und seine Priester sollten 100 Messen lesen. Um die in zeitlich späteren Gebetsbünden noch weitaus umfänglicheren Gebetsleistungen inklusive einer Fülle von gleichzeitig fällig werdenden Armenspeisungen pünktlich „abzuliefern“, begann man Gedenkbücher mit Zehntausenden von Namen anzulegen: „Die Aufzeichnung und die Rezitation des Namens war das konstitutive Moment der Totenmemoria.“[31] Nicht zuletzt stand im Hintergrund dieser Memorialbücher bzw. Nekrologien die dem religionsge-

schichtlichen Urgesetz „Wie im Himmel, so auf Erden" folgende Überzeugung, daß der im irdischen Gedenkbuch eingetragene Mensch auch im himmlischen Gedenkbuch namentlich verzeichnet ist (Dan 12,1; Lk 10,20; Apk 3,5; Hebr 12,23) und vom „lesefähigen Gott" auf ewig erinnert wird[32].

Tatsächlich folgten derartige Initiativen denselben Grundsätzen wie die spätmittelalterlichen Toten- und Gebetsbruderschaften der Laien, denen es gleichfalls um die Fürbitte für die jeweils namentlich genannten Toten im Rahmen der Liturgie ging[33]. Die „Nachfahren" dieses organisierten Solidaritätsbewußtseins sind übrigens die bis heute wirksamen und mit dem jeweiligen Stifter verbundenen Sozialstiftungen. Ob die im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert gesamtgesellschaftlich stark angestiegene Anzahl von Testamenten bzw. Schenkungen mit allein auf die Blutsverwandten bezogenen Verfügungen als Spiegel angesehen werden kann für ein insgesamt schwächer gewordenes christliches Solidaritätsbewußtsein, das eben nicht allein die Lebenden jenseits der eigenen Familienbande außer acht läßt, sondern zugleich mehr denn je von der Verbindung der Lebenden und Verstorbenen absieht?

Perspektiven christlichen Totengedenkens

In dem Maß, wie die Vorstellung vom „lebenden Toten" seit 1800 verblaßte, ist die jahrtausendealte Memoria als Ausdruck der Totenfürbitte vor Gott heutzutage oftmals begrenzt auf ein innerweltliches „Andenken" oder auf ein privates „Erinnern" von Mensch zu Mensch[34]; und das Erstarken der anonymen Beerdigung gibt selbst noch ein Verblassen dieser Weise mitmenschlicher Solidarität zu erkennen. Insofern stellt sich aktuell als erstes die Frage nach dem „Warum" des Totengedenkens sowie nach der Lebendigkeit des Verstorbenen; als zweites geht es um die Suche nach neuen, über den traditionellen Friedhof hinausweisenden Orten des Totengedenkens.

Das Grunddatum christlichen Lebens ist die Taufe, verstanden als gottgeschenkter geistlicher Durchgang vom Tod zum Leben, als Transitus, der das Hindurch vom leiblichen Tod zum ewigen Leben vorwegnimmt. In der Alten Kirche faßte man diese Bewegungen des menschlichen Lebens in einen „Merksatz", der zum Nachdenken anregen wollte: „Geboren zum Tode, gestorben zum Leben." Die erste Sequenz bezieht sich auf die leibliche Geburt, die zweite sowohl auf die geistliche Verwandlung in der Taufe als auch auf diejenige hin zum Leben im leiblichen Tod: „Der Tod ist das Tor zum Leben."

Dieses in der Taufe gründende Vertrauen auf das Leben äußerte sich in der Alten Kirche wie noch in der Frühneuzeit darin, daß der Bereich um den Taufstein zu den bevorzugten Begräbnisplätzen einer Kirche zählte[35]. Im Westfälischen Nottuln ist vor kurzem ein derartiges Bauensemble aus Taufstein und Grabplätzen freigelegt worden[36]. Mit diesem Begräbnisplatz um den Taufstein herum wollten die Menschen Gott an sein in der Taufe gegebenes Versprechen erinnern, ihnen auf ewig das

Leben in paradiesischer Milch- und Honig-Fülle zu schenken und sie als Gotteskinder die Herrlichkeit des Vaters schauen zu lassen. So heißt christliches Totengedenken bis heute: Die göttliche Familie, in der Taufe als Ausdruck der Zusage Gottes geeint, besteht aus den Lebenden und den Verstorbenen. Die Lebenden erinnern sich ihrer verstorbenen Brüder und Schwestern und sehen sie besonders in der Liturgie vor Gott gegenwärtig; entsprechend dem religionsgeschichtlichen Grundgesetz „Wie im Himmel, so auf Erden" vollziehen sie diese Erinnerung in der Zuversicht, daß der Verstorbene bei Gott lebendig und gegenwärtig ist – in welcher Weise auch immer. Jede Tauferinnerung in der Liturgie aktualisiert diesen Zusammenhalt innerhalb der „familia Dei"; gleichfalls die in vielen Pfarreien noch übliche Besprengung der Gräber mit Weihwasser: Zeichen für die in der Taufe verheißene, den Leib – in welcher Gestalt auch immer – einschließende ewige Frische und Jugendlichkeit, deren Beginn man mit dem leiblichen Tod gekommen sieht[37]. Somit geschieht christliches Totengedenken nicht in der Furcht, der Verstorbene könne ansonsten „verlorengehen", sondern vielmehr aus der Freude der Zugehörigkeit zum einen „göttlichen Haushalt", dessen Lebendigkeit auch mit jedem Totengedenken vergegenwärtigt wird. Kurzum: Christliches Totengedenken geht davon aus, daß die Toten bei Gott leben, ohne daß die irdische Feier dieser Lebendigkeit an das einzelne Grab gebunden ist.

Das christliche Totengedenken, das sowohl die Sprachlosigkeit unter den Menschen zu durchbrechen sucht als auch die Perspektive auf ewiges Leben neu in den Blick nimmt, artikuliert sich gegenwärtig in mancherlei neuartiger Weise:

– „Über 99 Prozent der Befragten führten die Grabpflege als den wichtigsten Grund (für den Wunsch nach einer anonymen Bestattung) an. Die Grabpflege scheint heute aus vielerlei Gründen nicht mehr gewährleistet zu sein."[38] Vor dem Hintergrund, daß sich das neutestamentlich-christliche Familienethos weniger auf die Kleinfamilie, sondern vielmehr auf die Großfamilie aller Christen bezieht, eröffnen sich hier mit Blick auf die Grabpflege neue Tätigkeitsfelder für die innergemeindliche Solidarität unter den Christen und den mit ihnen Verbundenen. Die münsterländische Gemeinde St. Viktor/Dülmen hat diese Option jüngst auf bemerkenswerte Weise in die Tat umgesetzt, indem sie eigens ein Gräberfeld für Menschen finanziert und reserviert, die angesichts ihrer materiellen Armut lediglich eine Sozialbestattung gewährt bekommen und ohne pfarrgemeindliche Unterstützung nicht in ihrem Wohnort, sondern in einer mitunter geographisch weit entfernten Grabstätte beigesetzt würden, weil diese dem Sozialamt nur vergleichsweise wenig Kosten verursacht; damit sich die Beerdigung für die zur Kostenübernahme verpflichteten Sozialämter möglichst preiswert gestaltet, werden die Verstorbenen heutzutage tatsächlich aus einem Umkreis von mehr als 150 Kilometern zur Beerdigung in die Sennestadt Bielefeld geschafft, wo die Grabplätze weit und breit am wenigsten Geld kosten. Wenn die Dülmener Kirchengemeinde auch den Armen unter ihren Verstorbenen ein würdiges Begräbnis ermöglicht, die jeweiligen Gräber

mit dem Namen des dort ruhenden Menschen beschriftet und ihn auch auf diese Weise innerhalb der Gemeinde lebendig hält, erfüllt sie damit eines der weit über das Mittelalter hinaus hochgeschätzten Werke der Barmherzigkeit: die würdige Beisetzung der Toten als Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Lebenden und Verstorbenen.

Der namentlichen Erinnerung der Toten in der Liturgie dienen auch die aktuell in manchen Gemeinden angelegten „Memorialbücher" mit den Namen der verstorbenen Gemeindemitglieder. Derartige Gedenkbücher, die bis in das vierte nachchristliche Jahrhundert zurückreichen und mit denen man die für das Evangelium eingetretenen Christen vor Gott fürbittend in Erinnerung halten wollte, fanden ihren Einsatz während der Feier der Eucharistie. Jedes Mal, wenn der Priester im Rahmen des Kanons für die Verstorbenen betete, nannte er einige Namen ausdrücklich, während er gleichzeitig das auf dem Altar liegende Gedenkbuch mit der Hand bezeichnete, um auf diese Weise symbolisch alle darin eingeschriebenen Verstorbenen zu vergegenwärtigen. Die Erfurter Domgemeinde hat jüngst die Initiative ergriffen, ein mittelalterlich eingefaßtes, aber leeres Buch in der Kathedrale öffentlich auszulegen, damit Menschen die Namen der ihnen lieben Verstorbenen darin eintragen können. Jeden Freitag um 15 Uhr – ein offensichtlicher Rückbezug auf den Tod Jesu und dessen Memoria am wöchentlichen Karfreitag – findet eine Gedenkliturgie statt, während der die Namen dieser Verstorbenen vorgelesen und in der Gemeinde vergegenwärtigt werden.

Die Namen der Verstorbenen, derer die Gemeinde am jeweiligen Tag des Jahres gedenkt, lassen sich auch variabel per Laser-Leuchtschrift an die Innenwände des Kirchenraumes projizieren. Eine derartige Initiative, wie sie in manchen Kirchengemeinden der USA bereits üblich ist, könnte an die mittelalterlichen Zeichen der Steinmetze anknüpfen, mit denen diese jeden von ihnen behauenen Stein beschrifteten. So dienten die 53 Zeichen der am Großmünster von Zürich tätig gewesenen Steinmetze[39] als erstes dazu, den Beitrag der jeweiligen Werkstatt kenntlich zu machen; als zweites sollten sie die (Toten-)Erinnerung an die verstorbenen Handwerker wachhalten; als drittes bezeichneten sie die Steinmetze der Kathedrale ebenso als Erbauer eines materialen wie eines geistlichen (Gemeinde-)Hauses aus spirituell lebendigen Einzelsteinen, welche ihrerseits wiederum als Tempel des Heiligen Geistes gelten dürfen. In eben dieser Tradition an die Kirchenwände geworfene Laser-Leuchtschriften mit den Namen der zu erinnernden Verstorbenen halten gleichfalls die Einzelperson gegenwärtig und machen zugleich deutlich, wer die Gemeinde aus lebendigen Steinen miterbaut hat – durch praktisches Engagement und geistliche Obsorge.

Seit vielen Jahrhunderten haben Menschen in der Natur Gedenksteine oder Kreuze mit Gebetsaufrufen aufgestellt, die Verstorbene vor Gott und den Mitmenschen namentlich in Erinnerung rufen, denen bei der Arbeit auf dem Feld oder im Wald ein todbringendes Unglück widerfahren ist. Heute finden sich derartige Erin-

nerungszeichen im Kontext einer mittlerweile freilich (auto-)mobilen Gesellschaft vor allem an den Straßen, den Verkehrsadern unserer Gesellschaft. Im Unterschied zu allen anderen „Installationen" am Straßenrand bleiben diese durch Angehörige oder Freunde eigenmächtig aufgestellten Zeichen von Polizei und Straßenmeistereien bis zu ihrem Verfall pietätvoll-unangetastet. Die zumeist in Kreuzform gestalteten und mit Namen, bisweilen mit Blumenschmuck versehenen Gedenkstätten – wissenschaftlich freilich noch nicht näher untersucht – wollen als erstes den auf der Straße umgekommenen Menschen in Erinnerung rufen, indem sie das Gedächtnis an ihn der Privatheit entreißen. Insofern in diesem Punkt offenbar Christen wie Nichtchristen auf das Kreuzessymbol zurückgreifen, ergäben sich auch hier Anknüpfungsmöglichkeiten für ein namentliches Gedenken durch umliegende Kirchengemeinden. So feiert beispielsweise die westfälische Kirchengemeinde St. Lamberti/Münster jährlich ein gottesdienstliches Gedenken mit Namensnennung all der in Stadt und Umkreis umgekommenen Verkehrsopfer, unabhängig von deren Konfession und Weltanschauung.

Nachdem der Friedhof als fest definierter Ort des Totengedenkens Konkurrenz bekommen hat, findet man diese neuen Orte des Gedenkens nicht zuletzt in der „virtuellen Schattenwelt". So haben Studierende der Universität Regensburg unter dem Namen „Gesellschaft für Untertagebau" den ersten deutschen Cyber-Friedhof (http://memopolis.uni-regensburg.de) angelegt[40]; unter http://hall-of-memory.com findet sich die erste weltweite Totengedenkstätte. Inwieweit diese Orte über das individuelle Gedenken hinaus gleichfalls in die kollektive Erinnerung einbezogen und Bestandteil auch christlichen Feierns werden können, wird nicht zuletzt die Liturgiewissenschaft zu thematisieren haben. Jedenfalls setzt sich die Dispersion des Gedenkens, das im Christentum über seine offenbar kräftigsten Wurzeln verfügt, mittlerweile auch in den neuen Medien fort.

Von Gott gekannt und lebendig gehalten

„‚Auferstehung der Toten' und ‚Ewiges Leben' sind Umschreibungen des göttlichen Namens. Ihre erste Bedeutung ist: daß Er uns jetzt, in diesem Leben, treu sein wird. Ihre zweite Bedeutung: daß Er uns im Tod noch kennt."[41] Diese Überzeugung, persönlich von Gott gekannt und lebendig gehalten zu werden – ein Charakteristikum christlicher Gottesvorstellung[42] – vermag auch in der Moderne eine trostspendende und umfassend-solidarische Weltsicht zu eröffnen. Im Zeitalter der anonymen Bestattungen einerseits und der – aus theologischer Perspektive noch kaum untersuchten – Hundefriedhöfe anderseits dürfte sich die humanisierende Kraft des Christentums auch im Miteinander der Lebenden und der Toten artikulieren.

ANMERKUNGEN

[1] Die Ergebnisse entstammen dem AFD-Forschungsprojekt „Gesellschaftliche Faktoren u. Entwicklung der Bestattungs-, Friedhofs- u. Trauerkultur am Ende des 20. Jahrhunderts", genauerhin der „Dokumentation des Projektabschnittes ‚Anonyme Bestattung'", im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Friedhof u. Denkmal hg. v. B. Happe (Kassel 1997).

[2] B. Happe, Der Verlust des Beieinander. Anonyme Bestattungen in Deutschland. Einführendes Referat bei dem im Rahmen des Forschungsprojektes veranstalteten Kolloquium „Kontinuität u. Wandel im kollektiven Totengedächtnis", 19./20.9.1996 in Kassel.

[3] A. E. Imhof, Die Zunahme unserer Lebensspanne seit 300 Jahren – u. ihre Folgen. Überlegungen aus der Sicht eines Historikers u. Historiker-Demographen, in: Leben wir zu lange? Die Zunahme unserer Lebensspanne seit 300 Jahren – u. die Folgen, hg. v. dems. (Köln 1992) 17–29, 20.

[4] Zwischen 1750 und 1990 hat sich die durchschnittliche Lebenszeit um 35 Jahre erhöht, so daß sie gegenwärtig sowohl für Männer als auch für Frauen mehr als 70 Jahre beträgt. Vgl. A. E. Imhof, Das prekäre Leben. Leben, Not u. Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute (Leipzig 1998) 56; ders., Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst u. heute (Wien 1991) 162–166.

[5] Imhof, Zunahme (A. 3) 18; dazu auch umfangreiches Tabellenmaterial für Deutschland in: Lebenserwartungen in Deutschland, Norwegen u. Schweden im 19. u. 20. Jahrhundert, hg. v. A. E. Imhof (Berlin 1994) bes. 394–429; A. E. Imhof, Die verlängerte Lebenszeit – Auswirkungen auf unser Zusammenleben, in: Von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit. Fünf historisch-demographische Studien, hg. v. dems. (Darmstadt 1988) 19–51, bes. 28f.

[6] Vgl. R. Winau, Die Entdeckung des menschlichen Körpers in der neuzeitlichen Medizin, in: Der Mensch u. sein Körper. Von der Antike bis heute, hg. v. A. E. Imhof (München 1983) 209–225; A. E. Imhof, Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Tod. Ein historischer Essay (München 1981).

[7] Lebenserwartungen (A. 5) 17.

[8] N. Luhmann, Die Differenzierung von Politik u. Wirtschaft u. ihre gesellschaftliche Grundlage, in: ders., Soziologische Aufklärung. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft (Opladen 1987) 32–47.

[9] Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986) 115–160; Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991) 137f.; zur Herausforderung der Moderne für christliches Leben vgl. Katholiken zwischen Tradition u. Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, hg. v. Arbeitskreis für christliche Zeitgeschichte, in: WF 43 (1993) 588–654, bes. 602–609.

[10] E. Stommel, Art. Domus aeternus, in: RAC (1959) 109–128, 110.

[11] K. E. Müller, Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß (Frankfurt 1987) 153.

[12] H. Geißlinger, Art. Grab u. Grabbrauch, in: RGA 12 (1998) 491–508, 495.

[13] I. Stork, Als Persönlichkeit ins Jenseits. Bestattungssitte u. Grabbau als Kontrast, in: Die Alamannen, hg. v. Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart 1997) 418–432, 418.

[14] Geißlinger (A. 12) 497.

[15] Ebd. 498.

[16] G. Duby, Krieger u. Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft u. Gesellschaft bis um 1200 (Frankfurt ^{2}1986) 73.

[17] M. Illi, Wohin die Toten gingen. Begräbnis u. Kirchhof in der vorindustriellen Stadt (Zürich 1992) 153.

[18] M. Borgolte, Das Grab in der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum vor der Moderne, in: ZKG 111 (2000) 291–312, 297.

[19] Ebd. 296.

[20] Augustinus von Hippo, Bekenntnisse (9,11), eingel. u. übertr. v. W. Thimme (München 1982) 239.

[21] Ebd. 239f.

[22] Ebd. 244f.

[23] Ebd. 245.

[24] O. Stegmüller, Art. Diptychon, in: RAC 3 (1957) 1138–1149, 1144f.

[25] O. G. Oexle, Memoria u. Memorialbild, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. K. Schmid u. J. Wollasch (München 1984) 384–440, 385.

[26] D. Sicard, La Liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la reforme carolingienne (Münster 1978) 79–102, 89f.
[27] A. Angenendt, Theologie u. Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Memoria (A. 25) 79–199, 164.
[28] Jonas von Orléans, De institutione laici (PL 106, 264 B-C).
[29] A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Darmstadt 1997) 713.
[30] E. F. Bruck, Kirchenväter u. soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen u. westlichen Welt (Berlin 1956) 144.
[31] Oexle (A. 25) 437.
[32] A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie, Bd. 1 (Paderborn 1995) 85–89; H. Lutterbach, „...zum Leben aufgeschrieben!" Das Christentum – Eine Buchreligion, in: GuL 72 (1999) 338–351.
[33] Vgl. Illi (A. 17) 88–91.
[34] Vgl. Oexle (A. 25) 386 u. 434–440.
[35] Vgl. F. W. Deichmann, Art. Baptisterium, in: RAC 1 (1950) 1157–1167, 1166.
[36] Diesen Hinweis verdanke ich Johannes Kreier, Pfarrer in Nottuln.
[37] Vgl. dazu umfassend H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Theologische Grundlegung, Sozial- u. Kulturgeschichte eines christlichen Ideals (Freiburg 2003) (im Druck).
[38] B. Happe, Anonyme Bestattung. Umfrage zur anonymen Bestattung beim deutschen Bestattungsgewerbe, in: AFD-Projekt-Dokumentation (A. 1) 37–41, 41.
[39] Vgl. G. Binding, Baubetrieb im Mittelalter (Darmstadt 1993) 269–274.
[40] Vgl. AFD-Projekt-Dokumentation (A. 1) 52.
[41] H. Oosterhuis, Leben von Tag zu Tag. Neue Gebete, Texte u. Lieder (Zürich 1992) 133.
[42] Angenendt (A. 29) 89–120.

Karl-Ernst Apfelbacher

Trauer und Trauerscheu

Kulturgeschichtliche Wurzeln eines widersprüchlichen Verhaltens

Es gibt in unserer Gesellschaft widersprüchliche Einstellungen zur Trauer. Für die moderne Psychologie ist Trauern ein „Prozeß von höchster Wichtigkeit für die Gesundheit eines Menschen“ [1]. Dabei ist keineswegs nur an Trauer in einem Todesfall gedacht. Immer, wenn schwerwiegende Verluste, Veränderungen, Abschiede, Enttäuschungen zu verarbeiten und Reifungsschritte zu gehen sind, geschieht dies in oft langwierigen und belastenden seelischen Vorgängen, die von Empfindungen der Trauer überschattet sind und sich als „Trauerprozesse“ beschreiben lassen. Wo diese Prozesse übersprungen, verdrängt oder verleugnet werden, kommt es leicht zu einer Blockierung von Lebenskräften und der Fähigkeit, Umbrüche und Wandlungen ohne zerstörerische Panik zu vollziehen.

Widersprüchlicher Umgang mit Trauer

„Mut zur Trauer!“ heißt die Devise. Diese positive Einschätzung der Trauer steht in seltsamem Widerspruch zu Einstellungen, wie sie in unserer Gesellschaft gängig sind. Weithin hält man Trauer für ein Übel, mit dem man möglichst nicht in Berührung kommen will, vor dem man sich schützen und dem man möglichst rasch abhelfen möchte. Trauerabwehr, Trauerscheu und große Hilflosigkeit im Umgang mit eigener und fremder Trauer sind weit verbreitet.

Erstaunlich ist, daß man in allen christlichen Konfessionen auf denselben widersprüchlichen Befund trifft. In der Bibel heißt es: „Selig die Trauernden!“ (Mt 5,4) und: „Selig, die ihr jetzt weint!“ (Lk 6,21). Dennoch ist man weithin überzeugt, Trauern vertrage sich eigentlich gar nicht mit christlich-froher Glaubenszuversicht. Wer trauert, fühlt sich im kirchlichen Umfeld oft nicht gut aufgehoben. Zwar will die praktische Theologie, speziell die Pastoralpsychologie, die Erkenntnisse der modernen Psychologie für die Seelsorge fruchtbar machen. Man ist überzeugt, daß der christliche Auferstehungsglaube Trauer nicht erübrigt, sondern im Gegenteil zu heilsamer und lebensförderlicher Trauer ermutigen kann. In diesem Punkt stehe der christliche Glaube also nicht im Widerspruch zur modernen Psychologie, vielmehr grundsätzlich im Einklang mit ihr. Aber diese Auffassung stößt im kirchlichen Milieu auf Widerstand. Es stellt sich die Frage: Woher kommt dieser Widerstand? Wie kann man mit ihm umgehen?

Offenbar genügt es nicht, Erkenntnisse der modernen Psychologie und Tiefenpsychologie einfach mehr oder weniger unreflektiert in die Theologie zu übernehmen und verbreiten zu wollen. Das Problem ist komplexer: Die Erkenntnisse der Psychologie lösen Rückfragen an das gängige Glaubensbewußtsein und damit an die Theologie aus. Anders formuliert: Wer sich auf die Erkenntnisse der Psychologie einlassen will, steht vor der Frage, von welchen theologischen Positionen aus das überhaupt möglich ist.

Die Frage nach den kultur- und religionsgeschichtlichen Vorgaben für den Umgang mit Trauer

Wie ein Mensch die Welt und sich selbst, Freude, Trauer und Trost erlebt, hängt nicht nur mit seiner eigenen Lebensgeschichte und Charakterstruktur zusammen. Individuelles Erleben ist auch eingebettet in den Gesamtzusammenhang einer Kultur und ihrer Geschichte. Sie stellt ihm Lebens- und Erlebensmuster, religiöse und ethische Vorstellungen, Horizonte für seine Lebens- und Welterfahrung bereit. Sie vermittelt Konventionen des Umgangs miteinander: was sich gehört und wie es üblich und Brauch ist. Sie eröffnet ihm mit der gemeinsamen Sprache Möglichkeiten, um sein Welt- und Selbsterleben mitteilbar zum Ausdruck zu bringen und damit bewußt wahrzunehmen.

Auch die Weisen, wie jemand mit Trauer umgeht und umgehen kann, hängen nicht nur mit der persönlichen Lebensgeschichte zusammen, sondern sind ebenfalls kulturell vorgeprägt. Das kulturelle Klima, in dem einer lebt, kann den schöpferischen Zugang zu Trauer und Trauerprozessen begünstigen, oder es kann die Abwendung von Trauer und Trauerprozessen befördern und die Zuwendung erschweren. Will man also etwas über die Art erfahren, wie man heute weithin Trauer und Trauerprozesse erlebt, dann muß man dazu auch nach den kultur- und religionsgeschichtlichen Vorgaben fragen, die in Menschen von heute wirksam und lebendig sind.

Es ergeben sich zwei Fragenkreise. *Erstens:* Welche geschichtlich gewachsenen Vorprägungen und Mentalitäten sind heute bewußt oder unwillkürlich und vorbewußt wirksam, prägen unser gegenwärtiges Empfinden und Denken im Umgang mit Trauer und schränken es auch unfruchtbar ein? *Zweitens:* Gibt es Möglichkeiten eines produktiven und heilsamen Umgangs mit Trauer und Trauerprozessen, die im Lauf der Geschichte eröffnet waren, dann aber zugeschüttet und vergessen wurden, und die es wert sind, wiederentdeckt zu werden?

Im folgenden seien dazu einige kultur- und religionsgeschichtliche Gesichtspunkte genannt, die im seelsorglichen und therapeutischen Alltag für einen behutsamen und einfühlsamen Umgang mit Menschen, für die Trauer ansteht, wichtig sein können – sowohl mit denen, die Angst vor Trauer haben und sich ihr verweigern möchten, als auch mit denen, die mutig und bereit sind, durch die Trauer hindurchzugehen[2].

Zwei Traditionen im Umgang mit Trauer

Abwehr von Trauer, Trauerscheu, „Unfähigkeit zu trauern“[3] sind nicht das Ergebnis moderner gesellschaftlicher Entwicklungen, insbesondere auch nicht das Ergebnis einer wie immer gedachten „Entchristlichung“ oder „Säkularisierung“ der Gesellschaft, wie man sich das in kirchlichen Kreisen oft denkt. Vielmehr zeigt sich, thesenhaft formuliert: *In der abendländisch-christlichen Kultur gab es von Anfang an zwei gegensätzliche Traditionen im Umgang mit Trauer.*

Einerseits stand man der Trauer und der Traurigkeit abwehrend und abwertend gegenüber: Traurigkeit galt als ein Übel und als ein Laster. Der ideale Christ war ein Christ, der in der Kraft seines Glaubens von Trauer unberührt blieb. Anderseits gab es auch eine Tradition mit differenziertem Verständnis für Trauer: Man hatte ein Gespür dafür, daß die Wege des Lebens und des Glaubens nicht Wege an Trauer vorbei, sondern Wege durch die Trauer und Angst, durch die „dunkle Nacht“ hindurch zu neuer Lebendigkeit und Reife und Weite sind. Man hielt dies für den „Normalfall“ menschlicher und christlicher Existenz; sich darüber hinwegzutäuschen wäre Selbstüberschätzung und scheinfromme Mißachtung der „condition humaine“.

Beide Traditionen finden sich schon in der christlichen Antike, sogar in der Bibel. Die *trauerabwehrende Tradition* ist faßbar an Stellen, die hellenistisch-stoisch beeinflußt sind (z. B. Sir 30,21–23) und dann an der Auslegung von Stellen wie 1 Thess 4,13 („damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben“), die man dahin mißverstand, daß wahre Christen überhaupt nicht trauern sollen. Stilbildend in diese Richtung wurde Augustinus. Im abendländischen Mittelalter wird diese Tradition typisch geprägt durch ein komplexes und widersprüchliches Ineinander von iro-schottischer Bußpraxis, augustinischem Sündenbewußtsein und einer ausufernden Angst, im Endgericht nicht bestehen zu können. Das Verständnis für lebensförderliche Durchgänge durch die Trauer wird gleichsam verschluckt von einem übermäßigen Schuld- und Sündenbewußtsein, nach dem der Mensch an allen Übeln der Welt moralisch selber schuld sei. In der traditionellen kirchenamtlichen Totenliturgie bis hin zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die Trauer, die Klage und der Schmerz der Lebenden um die Toten wie weggeblendet. Im Zentrum stehen das Fürbittgebet für die Toten, das Erschrecken vor dem „Tag des Zorns“, dem Jüngsten Gericht, das den Toten wie den noch Lebenden bedrohlich bevorsteht, die Anrufung des Erbarmens Gottes und die Bitte um „Verschonung“.

Die *trauergünstige Tradition* gründet im Alten Testament bei den Propheten, den Psalmen, den Klageliedern und bei Hiob, und sie lebt fort im Neuen Testament. Ihr weiterer Verlauf läßt sich zeigen an der Wirkungsgeschichte insbesondere von Mt 5,4 („Selig die Trauernden“), Apg 2,37 („traf es sie mitten ins Herz“; Vulgata: „compuncti sunt“) und 2 Kor 7,10 mit der Gegenüberstellung von „göttlicher

Traurigkeit" (so die Lutherbibel; Vulgata: „secundum Deum tristitia") und „Traurigkeit der Welt". Allerdings wurden diese Stellen im Mittelalter weithin vom iroschottischen Bußverständnis absorbiert (z.B. Thomas von Aquin im Kommentar zu 2 Kor[4]); ihre Bedeutung für eine differenzierte Kultur der Trauer wurde meist verkannt. Die trauergünstige Tradition entfaltet sich in der ägyptischen Mönchsbewegung mit feinsinnigem Gespür für das menschliche Seelenleben. Trauern im Sinn der „göttlichen Trauer" nach 2 Kor 7,10 wird zum Wesensmerkmal mönchischen Lebens. Johannes Cassian vermittelte diese Tradition in den westlichen Kulturkreis. Bedeutsam ist seine Auslegung zu 2 Kor 7,10: Die „göttliche Traurigkeit" hat alle Früchte des Geistes in sich; die „Traurigkeit der Welt, die den Tod bewirkt", ist wie eine depressive Störung beschrieben:

„Jene Trauer (sc. die ‚göttliche Traurigkeit'), die Umkehr zum beständigen Heil bewirkt, ist aufmerksam hörend, ansprechbar, demütig, mild, sanft, und geduldig, weil ja aus der Gottesliebe herabsteigend. Und zu allem Schmerz des Körpers und aller Zerknirschung des Geistes streckt sie sich unermüdlich aus in Sehnsucht nach Vollendung, sie freut sich gewissermaßen und wird gestärkt durch die Hoffnung auf ihr Fortschreiten, sie bewahrt täglich ihre Liebenswürdigkeit und die Größe ihrer Liebe; sie hat in sich alle Früchte des Heiligen Geistes, die der Apostel aufzählt ... Diese jedoch (sc. die Traurigkeit, die den Tod bewirkt) ist ganz ungefällig, ungeduldig, hart, voll von Groll und unfruchtbarer Trauer und qualvoller Verzweiflung. Wer sich darin verstrickt, schwingt sich zu nichts mehr auf; sein Schmerz hat nichts Heilsames. Denn sie ist ohne Vernunft und untergräbt nicht nur die Wirkkraft des Gebets, sondern unterdrückt auch alle Früchte des Geistes, die wir genannt haben, und die die andere Trauer hervorbringt."[5]

Über Johannes Cassian und Papst Gregor den Großen wirkt diese Tradition auf die abendländische Kultur ein. Im Frühmittelalter führt sie eher ein klösterliches Schattendasein, obwohl sie nie prinzipiell auf die mönchische Lebensform beschränkt war. Im Übergang zum Hochmittelalter, der einem Epochenbruch gleichkommt, gewinnt sie wieder Bedeutung, exemplarisch faßbar bei Bernhard von Clairvaux. Im Lauf der weiteren Geschichte wirkt sie religions- und kulturgeschichtlich weit über das Kloster hinaus. Sie gehört in die Geschichte der christlichen Mystik. Auch ihre Wirkung reicht in die Gegenwart. Wesentliche Einsichten der modernen Psychologie in die Bedeutung des Trauerns stehen – das ist historisch nachweisbar – in dieser Tradition.

Für die praktische Frage nach dem Umgang mit Trauer ergibt sich daraus: In kirchlichen Kreisen findet man häufig einen diffusen, scheinbar frommen Widerstand gegen die moderne Psychologie. Man befürchtet, das Psychologisieren löse den Glauben auf. Mancher Widerstand könnte verebben, und das grundsätzliche Zutrauen zu diesen Einsichten könnte wachsen, wenn man sich deutlicher vor Augen führte, daß die moderne Psychologie – jedenfalls mit ihrer Sicht des Trauerns – in einer großen Glaubenstradition steht: Wesentliche Einsichten finden sich schon bei den geistlichen Meistern und Meisterinnen, bei den Mönchsvätern und -müttern. Die Liste der Namen ließe sich bis in die Neuzeit und in die Moderne verlängern. Man möchte da – in Abwandlung eines Wortes Bernhards von Clairvaux[6] –

nachhaltig ermuntern: Wenn ihr in diesem Punkt kein Zutrauen zu den Erkenntnissen der Psychologie habt, dann glaubt wenigstens den Erfahrungen der christlichen geistlichen Meister.

Gerechtigkeit und Strafe

Woran liegt es, daß die beiden Traditionen so unterschiedlich mit Trauer umgehen? Meine These lautet: *Ein Dreh- und Angelpunkt in jeder der beiden Traditionen, an dem sich entscheidet, wie man mit Trauer umgeht (abwehrend oder einfühlsam), ist der jeweilige Begriff von Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Gottes.*

Es stehen sich nämlich zwei Begriffe von Gerechtigkeit gegenüber. Im Abendland wurde ein Begriff von Gerechtigkeit beherrschend, der vor allem „forensisch" gefaßt ist, also auf Gericht und Strafgericht bezogen ist. Diese „Gerechtigkeit" verlangt, daß sie durchgesetzt wird, indem für Rechtsverletzung Genugtuung eingefordert und „gerechte Strafe" verhängt wird. Dem entspricht, daß man sich Gott vor allem als strengen Wahrer dieser Gerechtigkeit vorstellt: Gott schafft Gerechtigkeit, indem er Genugtuung oder Strafe fordert.

Völlig anders setzt der biblische Begriff von Gerechtigkeit an: Gerechtigkeit, hebräisch *ts^{e}daqa*, ist ein umfassendes Wort für Heil und Wohlfahrt für alle und bezeichnet den Zustand und das Verhalten gegenseitiger verläßlicher Treue in Wahrhaftigkeit und barmherziger Liebe. Der Satz „Gott schafft Gerechtigkeit" hat nichts mit einer Forderung nach Genugtuung oder Strafe im abendländischen Sinn zu tun. Gott schafft Gerechtigkeit, indem er Treue, Wahrhaftigkeit und barmherzige Liebe schenkt bzw. ermöglicht und sich mit Untreue, Unwahrhaftigkeit und unbarmherziger Lieblosigkeit nicht abfindet. Der Begriff einer „strafenden Gerechtigkeit", mit der Gott die Menschen bedroht, ist der Heiligen Schrift fremd: „Er wäre eine contradictio in adiecto."[7]

In der Bibel gibt es kein Wort, das dem abendländischen Begriff von „zweckfreier" Strafe in strafrechtlicher Hinsicht entspräche. In der deutschen Einheitsübersetzung ist dieser Sachverhalt verschleiert: Sie verwendet im Alten Testament den Terminus „Strafgericht" 27 Mal, obwohl es kein hebräisches Äquivalent dafür gibt. Bemerkenswert ist auch: Der Zorn Gottes wird in der Hebräischen Bibel nie explizit mit seinem richterlichen Handeln in Beziehung gesetzt. Dennoch hat die Einheitsübersetzung neun Mal „Zorngericht" – acht Mal für das hebräische „Zorn", einmal als freie Eintragung – in den Text gebracht. Die Lutherbibel von 1545 kennt weder „Strafgericht" noch „Zorngericht". Es zeigt sich: Die Einheitsübersetzung taucht die Gerechtigkeit Gottes in ein finsteres Licht.

Der abendländische forensische Begriff der Gerechtigkeit prägte die abendländische Kultur so sehr, daß der biblische Begriff *ts^{e}daqa*, den man im Lateinischen zumeist mit *justitia*, im Deutschen mit Gerechtigkeit übersetzt, in seiner Eigentüm-

lichkeit kaum mehr gesehen wurde. Man wußte – mangels Kenntnis des Hebräischen – nicht, daß die Vulgata an manchen Stellen *misericordia* (Barmherzigkeit) und *elemosyna* (Almosen) als Übersetzung für die biblische *ts^{e}daqa* hat. Martin Buber vermeidet in seiner Bibelübersetzung bei *ts^{e}daqa* stets das Wort „Gerechtigkeit" und setzt statt dessen „Bewahrheitung" oder „Wahrhaftigkeit". Es ergibt sich: In der Bibel sind Liebe und Güte, Huld und Barmherzigkeit Gottes wesentliche Aspekte seiner Gerechtigkeit, d.h. seiner *ts^{e}daqa*.

Dagegen steht bei dem im Abendland vorherrschenden Begriff von Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes wie ein Gegenprinzip im Widerspruch zu seiner Huld und Barmherzigkeit. Natürlich wußte man, daß beides unabdingbar zusammengehört. Thomas von Aquin betonte: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung. Und daher gehört es sich, daß beides verbunden wird"; er zitiert dazu Ps 85,11[8]. Aber man war – wie Anselm von Canterbury – auch überzeugt: Im Konfliktfall müssen bei Gott Barmherzigkeit und Güte hinter dem Anspruch seiner strafenden Gerechtigkeit zurückstehen, und spätestens beim Jüngsten Gericht kann man nicht mehr auf Milde hoffen. Im Gegensatz dazu betont Bernhard von Clairvaux: Nicht die „Ordnung der Gerechtigkeit" ist das oberste Prinzip der Schöpfung, sondern die „Ordnung der Liebe". Deshalb erscheint der göttliche Richter beim Jüngsten Gericht als Mensch menschlich, im Gewand der Barmherzigkeit[9]. Bernhard mußte sich gegen den Vorwurf wehren, er verkenne den Ernst der Gerechtigkeit Gottes. Aus heutiger Sicht ist zu sagen: Er ist nicht ganz klar in der Diktion, weil der abendländische Begriff *justitia* (Gerechtigkeit) das Eigentümliche der biblischen *ts^{e}daqa* nicht eindeutig wiedergeben kann; überdies erregte seine blindeifrige politische Agitation (z.B. seine Kreuzzugspropaganda) schon bei den Zeitgenossen schweren Anstoß. Aber sein Denken – und die Tradition der christlichen Mystik insgesamt – bewegt sich im Horizont dessen, was die Bibel unter Gerechtigkeit im Sinn von *ts^{e}daqa* versteht.

Hinsichtlich des Gespürs für Trauer zeigt sich: Der im Abendland vorherrschende forensische Begriff von Gerechtigkeit hat eine Tendenz, Trauervorgänge abzuschnüren. Wer sich ständig vom unerbittlichen Zwang bedrängt sieht, um der Gerechtigkeit willen für seine Schuld entweder Genugtuung zu leisten oder Strafe zu erleiden, und nicht auf mitleidenden Nachlaß der Schuld hoffen kann, der kann verzweifeln, aber nicht trauern in Hoffnung. „Gerechtigkeit" im Sinn der Bibel und dann im Sinn der christlichen Mystik eröffnet Vergebung und Hoffnung auf neuen Anfang und gibt damit auch dem Trauern Raum.

Für die praktische Frage nach dem Widerstand gegen Trauer ist man als Seelsorger auf Schritt und Tritt mit einer Schwierigkeit konfrontiert: Die Gewohnheit, Gerechtigkeit forensisch als Strafgerechtigkeit zu verstehen, hat das Gerechtigkeitsgefühl in unserer Gesellschaft so umfassend geprägt, daß der biblische Begriff von Gerechtigkeit, bei dem es ausschließlich darum geht, Wohlfahrt und Heil für alle zu schaffen und durchzusetzen, kaum mit der gängigen Vorstellung über Gerechtigkeit

vermittelbar ist. Immer wieder trifft man auf die fixe Idee, daß Gottes Barmherzigkeit und Güte – man vergleiche die empörten Reaktionen auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15) oder auch auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) – nicht Vollzug seiner Gerechtigkeit sei, sondern Verletzung und Mißachtung der Gerechtigkeit. Wo man sich der Botschaft von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes durchaus gern anvertraut, löst der Satz, daß Gott für Gerechtigkeit eintritt, sogleich wieder – und schier in unwillkürlichem Reflex – die erschreckende Assoziation aus, Gott fordere für die Sünden unerbittlich Genugtuung oder Strafe; und die Frage schießt hoch, ob Liebe und Barmherzigkeit Gottes nicht doch sehr eng begrenzt seien. Die Denkgewohnheit, Gerechtigkeit sei identisch mit der Forderung nach Genugtuung oder Strafe, sitzt tief. Sie ist ein wesentliches Hindernis für einen lebensförderlichen Umgang mit Trauer.

Weltanschauliche Bedingungen für den Zugang zur Trauer

Jeder der beiden Begriffe von Gerechtigkeit ist eingebettet in eine Gesamtauffassung über Gott, Welt, Mensch, Schuld und Erlösung und Hoffnung des Menschen. Man muß als Seelsorger wie als Therapeut darauf gefaßt sein – in Form einer These gesagt: *Auch in den Vorstellungen über Gott, Welt, Mensch, Jesus Christus, Schuld und Erlösung liegt – meist unbewußt, doch wirksam – eine Tendenz, Trauer zu behindern oder heilsam zu eröffnen, je nach dem, ob sie mit dem abendländischen, d. h. forensischen Begriff von Gerechtigkeit verbunden sind oder mit dem biblischen Begriff der ts^{e}daqa.* Typisch für die erste Möglichkeit ist Anselm von Canterbury, typisch für die zweite Variante ist Bernhard von Clairvaux. Dazu drei Erläuterungen:

1. *Zum Gottesbegriff.* Mit dem abendländischen forensischen Begriff von Gerechtigkeit verknüpft sich die Vorstellung, Gott sei ein strenger Richter, der der Gerechtigkeit dient, indem er unerbittlich Genugtuung fordert oder Strafe vollzieht. Bei Anselm von Canterbury heißt es lapidar zur Vaterunserbitte „Vergib uns unsere Schuld" (Mt 6,12): „Wer nicht bezahlt, spricht vergebens: ‚vergib'" [10]; er kann nicht auf Barmherzigkeit hoffen. Das heißt für den Sünder: Er hat bei Gott keine Chance. Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung liegen näher als Hoffnung auf neuen Anfang.

Bernhard von Clairvaux hingegen, der vom biblischen Begriff der *ts^{e}daqa* her denkt, warnt eindrücklich davor, „sich Gott als ernst und streng vorzustellen, der doch so zugeneigt ist; als hart und nicht zu besänftigen, der doch so barmherzig ist; als grausam und schrecklich, der doch so liebenswürdig ist" [11]:

„Wenn einer umkehren will und nicht weiß, wie gut Gott ist, wie zärtlich und mild (Ps 86,5), wie groß im Verzeihen (Jes 55,7), wird ihm dann seine fleischliche Denkart nicht einreden: Was tust du da? Deine Sünden sind übergroß und überaus viele; niemals kannst du für so viele und schwere Sünden ausreichend Genugtuung leisten, selbst wenn du dir die Haut abziehst. Vor diesen und ähnlichen Einreden prallt der Verzweifelte elend zurück, da er nicht weiß, wie leicht die allmächtige Güte, die will, daß niemand un-

tergeht, das alles auflösen könnte. Dann wird er entweder verwirrt und von übermäßiger Traurigkeit aufgesogen und in den Abgrund gezogen, um nie mehr aufzutauchen, daß er Tröstung empfange. Oder er täuscht sich hinweg und ruft sich mit schmeichelhaften Gründen in die Welt zurück, um alle Güter der Welt auszukosten und zu genießen, solange er kann." [12]

Wer in Gott bei all seiner Langmut letztlich doch nur den unbarmherzigen Vollstrecker gerechter Strafe sieht, dem wird die Hoffnung abgeschnitten. Er sinkt in „übermäßige Traurigkeit", d.h. er „stürzt verzweifelt ins Verderben und geht zugrunde" [13]. Der Mut, sich auf Trauerwege in Hoffnung einzulassen, setzt voraus, daß man von dieser grausamen Gottesvorstellung frei wird.

2. *Zum Begriff vom Menschen.* Mit der Gottesvorstellung färbt sich auch die Vorstellung vom Menschen ein. Mit dem streng strafenden Gott geht zusammen: Der Mensch ist in seinem Wesen von Grund auf schlecht, ein Sünder, der nicht liebenswürdig, sondern verdammenswert ist. Erst durch die Gnade, vermittelt durch Taufe und Beichte, wird er emporgehoben und aus seiner Verdammnis erlöst. In der mystischen Tradition, die bei Bernhard faßbar wird, steht im Mittelpunkt: Der Mensch ist in seinem Wesen von Grund auf gut, Geschöpf Gottes, Ebenbild Gottes, Gott ähnlich, von Gott geliebt und angenommen. Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit werden durch die Sünde zwar verdunkelt und entstellt, aber nicht vernichtet. Gottes Liebe und Gnade ist darauf aus, daß der Mensch sich erneuert zum ursprünglichen Glanz. Gott ist also dem Menschen unablässig zugewendet, auch in seiner Sünde und seiner Not, nicht in erster Linie als strafender Richter, sondern in besorgtem Mitleiden und in Barmherzigkeit. Dies hat Auswirkungen auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, also auf sein „Selbstwertgefühl": In der ersten, der augustinischen Tradition wird ihm angesonnen, sich für einen unwürdigen, von Grund auf „schlechten Kerl" zu halten. In der mystischen Tradition ist der Ausgangspunkt: Der Mensch kann sich, aller Not und Sündennot voraus, als angenommen erleben, als wertvoll und hochgeschätzt. In heutigen psychologischen Kategorien gesagt: Die erste Tradition begünstigt und verstärkt „Ich-Schwäche"; die mystische Tradition stärkt und ermutigt das „Ich" – eine wichtige Voraussetzung, daß Trauer gelingen kann.

3. *Christologie und Erlösung.* Auch in der Christologie und in der Erlösungslehre gibt es – typologisch zugespitzt – zwei Traditionen. Die eine denkt vom abendländischen, forensischen Begriff der Gerechtigkeit her. Sie hat von daher eine Tendenz zur Trauerabwehr. Die andere denkt vom biblischen Begriff der Gerechtigkeit her. Sie kann von daher ein Verständnis für lebensförderliche Trauer eröffnen.

Diese Sicht der abendländischen Christologie ist nicht selbstverständlich. In den gängigen Darstellungen geht man zumeist davon aus, daß vom Mittelalter an bis in die nahe Gegenwart alle christologischen Konzeptionen, die dogmengeschichtlich bedeutsam und kirchlich anerkannt sind, im wesentlichen nur Varianten auf dem Boden der Erlösungslehre Anselms von Canterbury seien und damit auch auf dem

Boden seines Begriffs der Gerechtigkeit stehen. Bernhards Ausführungen zur Christologie und Erlösungslehre sind in solchen Darstellungen entweder überhaupt kein Thema, oder man geht davon aus, daß auch sie, weil rechtgläubig, ebenfalls auf diesem Boden stehen. Demgegenüber ist zu betonen: Bernhards Lehre von Jesus Christus und seinem Erlösungswerk steht nicht auf dem Boden Anselms, sondern gründet in einem anderen Denkansatz, der in dem Satz „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8.16b) den Dreh- und Angelpunkt seines Weltverständnisses findet und mit dem biblischen Verständnis von Gerechtigkeit zusammengeht. Das „Geheimnis der Erlösung" liegt nicht in der Genugtuung für die Sünden, sondern in der Vergebung der Sünden; darin daß Christus „die Sünden geschenkt hat"[14] und die Schuld also gar nicht bezahlt werden muß. Darüber hinaus zeigt sich: Bernhards Konzeption ist eine in sich vollständige, biblisch begründete Christologie; sie braucht für ihre Systematik keine zusätzlichen Anleihen aus der Gedankenwelt Anselms. Dessen Idee, Jesus habe am Kreuz die von Gott geforderte „Genugtuung für unsere Sünden" geleistet und mit seinem Tod die Schuld der Menschen bezahlt, hat in seiner Konzeption keinen Platz. Es ist fast erstaunlich, daß Bernhards Konzeption nie der mangelhaften Rechtgläubigkeit bezichtigt wurde. Das mag denen zu denken geben, die darauf bestehen möchten, rechtgläubige Christologie müsse jedenfalls irgendwie die Erlösung am Kreuz als Werk der Genugtuung für die Sünden verstehen.

Man kann festhalten: Wenn christologische Entwürfe der Gegenwart sich von der Erlösungstheorie Anselms lösen, dann sind das nicht völlig neue Konzeptionen unter den Bedingungen der Moderne, vielmehr stehen sie in einer großen abendländischen christologischen Tradition, die spätestens seit Bernhard von Clairvaux in ihrer Eigenständigkeit faßbar ist. Die abendländische Kulturgeschichte des Christentums ist nicht nur geprägt von der Erlösungslehre Anselms. Die Tradition, die bei Bernhard sichtbar wird, ist die Tradition der christlichen Mystik, die frei ist von den Schatten der Erlösungslehre Anselms. Sie hat in der abendländischen Kultur innerhalb und außerhalb der Kirchen ebenfalls tiefe Spuren hinterlassen.

Hinsichtlich des Erlebens von Trauer und der Einschätzung von Trauervorgängen ist der springende Punkt: Trauerabwehrend wirkt eine Sicht auf Jesus Christus und seinen Erlösertod, die sich – wie bei Anselm von Canterbury – im Horizont des forensischen Begriffs von Gerechtigkeit ausformuliert und den Tod Jesu strafrechtlich versteht, nämlich als Ableistung von Genugtuung bzw. Strafe für die Sünde, die aus Gerechtigkeit notwendig war und deshalb von Gott erbarmunglos eingefordert wurde. Eine Sicht hingegen, die von solchen Vorstellungen frei ist – wie bei Bernhard von Clairvaux und der christlichen Mystik – und die Gerechtigkeit im Sinn der biblischen *ts^{e}daqa* versteht, eröffnet zumindest im Prinzip die Möglichkeit, bei Trauer auch an schöpferische und hoffnungsvolle Lebensprozesse zu denken.

Konkretionen für die Praxis

Daraus folgt konkret für die Begegnung mit Menschen im Bereich der Kirche: Man muß auf die Möglichkeit gefaßt sein, daß sie mit ihren Glaubensüberzeugungen, speziell mit ihren Vorstellungen über Jesus Christus und seinen Erlösertod, vornehmlich in der trauerabwehrenden Tradition aufgewachsen sind, so daß es ihnen auch von ihren Glaubensüberzeugungen her widerstrebt, sich auf Trauer einzulassen. Dabei ist gleichgültig, ob ihnen das ganz bewußt ist oder nicht. Wer eine Gottesvorstellung in den Adern hat, nach der Gott dadurch Gerechtigkeit schafft, daß er unerbittlich Genugtuung fordert oder straft, wer den Tod Jesu als „Strafleiden" zu sehen gewohnt ist, mit dem Jesus dem Vater die geforderte Genugtuung für unsere Sünden bezahlt, für den liegt es von daher näher, um seines Heiles willen den Schmerz im Unglück als die unvermeidbare Strafe eines mitleidslosen Gottes zu verstehen oder sogar als Teilnahme am Strafleiden Christi anzunehmen, als daß er geneigt wäre, sich auf Trauerprozesse in Hoffnung einzulassen.

Möglicherweise kommt es für solche Menschen im Gespräch der Trauerbegleitung darauf an, daß ihnen diese Zusammenhänge bewußt werden – auch der Widerstand gegen die Trauer, der daraus erwächst. Und vielleicht ist es für sie eine hoffnungsvolle Erleichterung, daß es innerhalb der rechtgläubigen und kirchenamtlich anerkannten Glaubensüberzeugungen eine andere alte christliche Tradition gibt, nämlich die Tradition der Mystik, in der man Gott und Jesus Christus anders sehen und verstehen gelernt hat, in der Gott seinem Wesen nach nicht der unerbittlich streng strafende Richter, der Tod Jesu nicht die Ableistung der gottgeforderten Sündenstrafe und in der auch der Mensch nicht an allem Unglück selber schuld ist und deshalb auch nicht alles Unglück als Sündenstrafe willenlos annehmen muß.

Die Frage nach den weltanschaulichen Voraussetzungen der Trauerscheu stellt sich nicht nur innerhalb des kirchlichen Milieus. Man kann beobachten, wie Vorstellungen, die Thema christlicher Verkündigung waren, heute auch dort – unbewußt, aber wirksam – das geistige Klima bestimmen, wo man sich von Christentum und Kirche bewußt gelöst hat. Immer wieder stößt man auf Menschen, die sich mehr oder weniger konsequent und bewußt von Christentum und Kirche abgewendet haben und dennoch nicht einfach frei davon geworden sind, sondern in ihrer Mentalität und ihren praktischen Lebenseinstellungen (z.B. „Strafe muß sein!") weiterhin davon geprägt bleiben. Daraus folgt: Trauerbegleitung kann auch in kirchenfremden und scheinbar christentumsfreien Kreisen mit der Frage nach den weltanschaulichen Wurzeln der Trauerabwehr konfrontiert sein, und diese Wurzeln gründen – jedenfalls in Europa – zumeist auch auf dem Boden der Christentumsgeschichte.

ANMERKUNGEN

[1] V. Kast, Trauern. Phasen u. Chancen des psychischen Prozesses (Stuttgart [19]1997) 16.
[2] Vgl. dazu ausführlicher: K.-E. Apfelbacher, Selig die Trauernden. Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums (Regensburg 2002).
[3] Vgl. A. u. M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens (München 1977).
[4] Vgl. Thomas von Aquin, Super Epistolas S. Pauli Lectura, Bd. 1 (ed. Marietti); ders., Super secundam Epistolam ad Corinthos Lectura, cap. 7, lectio 3, Nr. 267–269.
[5] Johannes Cassian, De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis 9, 11.
[6] Vgl. am Ende von Bernhard von Clairvaux SC 38, 2 (= Sermones super Cantica Canticorum / Predigten über das Hohe Lied), in: ders., Sämtl. Werke lateinisch / deutsch, Bd. 5/6 (Innsbruck 1994/95) 582–593, 585.
[7] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1 (München [6]1969) 389.
[8] Thomas von Aquin, Super Evangelium S. Matthaei, cap. 5, lectio 2 (ed. Marietti), Nr. 429; zit. in J. Pieper, Über die Gerechtigkeit (München [4]1965) 133.
[9] Vgl. Bernhard von Clairvaux, SC 73, 4.5.
[10] Anselm von Canterbury, Cur Deus Homo I, 19.
[11] Bernhard von Clairvaux SC 38, 2.
[12] Ebd. 38, 1; etwas vereinfacht.
[13] Vgl. Bernhard von Clairvaux, SC 11, 2.
[14] Ders., Ad Milites Templi. De Laude Novae Militiae / An die Tempelritter. Lobrede auf das neue Rittertum 11, 18, in: ders., Sämtl. Werke, Bd. 1 (Innsbruck 1990) 257–326, 300–303.

Jacob Kremer

Eucharistie und Abendmahl

Überprüfung einer Neuinterpretation an 1 Kor 11, 17–34

„Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl" lautet der Untertitel des Buchs von Peter Trummer „... daß alle eins sind!" Darin versucht der Grazer Bibelwissenschaftler, das unterschiedliche Verständnis von katholischer Eucharistie und protestantischem Abendmahl – ein Hindernis für die gelebte Ökumene – durch eine radikale Neuinterpretation der biblischen Aussagen zu überbrücken[1]. Der Verfasser reduziert dazu die Eucharistie als „Brotbrechen" auf die Feier eines Mahles, bei dem die Anwesenden – nicht bloß Christen! – gemeinsam Mahl halten und Gott danken, verbunden etwa einzig durch das Vaterunser, ohne Rezitieren der umstrittenen Abendmahlsworte und ohne Vorsitz eines beauftragten Vorstehers (vgl. 171 f., 175–177). Das Buch verrät eine gediegene Sachkenntnis der biblischen Texte und liest sich trotz seiner Polemik gut, widerspricht aber in seinen Grundthesen der gesamten christlichen Tradition[2]. Es ist hier nicht der Ort, die vielen exegetischen, liturgischen und historischen Angaben des Buches – so wertvoll manche auch sein mögen – im einzelnen zu diskutieren. Stattdessen möchte ich nach einer kurzen Prüfung einiger Hauptargumente den exegetisch unhaltbaren Schlußfolgerungen die Aussagen des Apostels Paulus in 1 Kor 11 positiv gegenüberstellen.

Kritische Prüfung einiger Hauptargumente

1. Nach Trummer ist „Brotbrechen" die älteste Bezeichnung für die Feier, die später meist Eucharistie genannt wird (vgl. 48), wie er unter Verweis auf die jüngeren Texte Lk 24, 35, Apg 2, 42. 46, sowie Apg 20, 7. 11 und 27, 35 belegt. Dabei übersieht er nicht, daß „Danksagen und Brotbrechen" eine im Alten Testament beheimatete Bezeichnung für die Eröffnung eines Mahles durch den Gastgeber ist[3]. Ihrer hat sich nach Angaben der Synoptiker und des Paulus Jesus bei seinem letzten Mahl wie auch bei der großen Speisung (Mk 6, 41 par.; 8, 6 par.) bedient. Daraus läßt sich aber keineswegs folgern, daß der Ausdruck „Brotbrechen" (verbunden mit „Danken") für sich allein im Neuen Testament jedes Mal ein eucharistisches Mahl bezeichnet.

Außer der Erwähnung des Dankens und Brotbrechens in Emmaus (Lk 24, 30) sowie des Erkennens, „als er ihnen das Brot brach" (Lk 24, 35), wird „Brotbrechen"

noch in Apg 2, 42.46 als Bezeichnung für ein eucharistisches Mahl in der Urgemeinde verwendet. Ebenso liegt es nahe, in der Erzählung von Apg 20, 7–12 die Erinnerung an ein eucharistisch zu verstehendes Brotbrechen des Paulus in Troas zu sehen, das er nach einer langen Predigt – unterbrochen durch die Heilung eines infolge seines Einschlafens am Fenster hinabgestürzten jungen Mannes – mit den Anwesenden hielt. Allerdings fällt es mir schwer, in diesem „Abschiedsmahl" vor dem Aufbruch nach Kleinasien eine bewußte Parallele zu dem letzten Mahl Jesu zu erkennen (vgl. 54f.).

In der Erzählung über die Schiffahrt des gefangenen Paulus nach Rom heißt es zwar, daß dieser während einer Seenot „Brot nahm, Gott vor den Augen aller dankte und anfing es zu essen, indem er es brach" (Apg 27, 35). Lukas schreibt allerdings nicht, daß der Apostel das gebrochene Brot den anwesenden Heiden austeilte, sondern nur, daß diese daraufhin Mut schöpften und ebenfalls aßen. Der vorliegende Text erlaubt es daher nicht, daraus auf ein eucharistisches Brotbrechen mit Heiden als Vorbild für uns zu schließen[4], wie dies Trummer tut (vgl. 56–60). Allenfalls erzählte der Verfasser der Apostelgeschichte die ihm überlieferte Nachricht mit einer Anspielung auf die Eucharistie im Tun des Paulus.

Mit Sicherheit haben die Evangelisten die ihnen überlieferten Nachrichten von Speisungen einer großen Menschenmenge nicht direkt als Schilderungen eucharistischen Brotbrechens (im Sinn der Bibel) während des irdischen Lebens Jesu aufgefaßt, wie Trummer nahelegt (vgl. 63–65). Wohl aber haben sie die Schilderungen solcher großen Speisungen aus österlicher Sicht als Vorausbilder des Abendmahls und der kirchlichen Eucharistie gestaltet, wie in der neueren Exegese fast allgemein anerkannt wird. Auf der Linie, die Eucharistie als bloßes Dankesmahl zu interpretieren, liegt auch die Deutung der Angaben über das „Dienen" der geheilten Schwiegermutter des Simon (Mk 1, 29–31 par.) als Bestellung zu einer „eucharistischen Gastgeberin" (80).

2. Großen Wert legt Trummer darauf, die Abendmahlsworte Jesu über Brot und Wein auf die Kirche als „Leib" Christi zu beziehen (vgl. z.B. 132–137). Damit wendet er sich gegen eine verbreitete kurzsichtige Interpretation der Abendmahlsworte, wie diese zu Recht in letzter Zeit vor allem unter Berufung auf Augustinus kritisiert wird:

> „‚Kommunion' des Leibes Christi bedeutet nicht nur Empfang des ‚Christus solus' (um eine Formulierung Augustins aufzugreifen), nämlich sakramentaler Empfang von Jesus Christus allein, sondern des ‚Christus totus', des ‚ganzen Christus', Empfang von ‚Haupt und Gliedern' des einen Leibes."[5]

Dieser alte Bezug der Eucharistie auf die Kirche als „Leib Christi" ist leider infolge der oft einseitigen Betonung von Realpräsenz und der Dikussion über die Transsubstantiation seit dem Mittelalter in unseren Kirchen fast völlig in den Hintergrund getreten. Ob das, wie Trummer (vgl. 129) unterstellt, infolge des Einflusses der Kreuzzüge geschah, wage ich zu bezweifeln. Vermutlich hängt dies mit dem

Schwinden der Aufgeschlossenheit für die biblische Symbolsprache wie auch für die allegorische Schriftauslegung der Kirchenväter zusammen.

Nicht zuzustimmen ist Trummer jedoch, wenn er – zum Teil in Frontstellung gegen leider noch weitverbreitete und mißverständliche Redeweisen über Eucharistie als Sühnopfer und Opfermahl (vgl. 24–27) – jegliches biblische Fundament der traditionellen Lehre von der besonderen eucharistischen Gegenwart des Herrn in Frage stellt. Die kirchliche Praxis wertet er mitunter in tendenziöser Sprache fast karikierend ab als „geistliche Aufladung der Gestalten" (146) oder als „an Hostien festgemachte Wandlungsphantasien" (150). Seiner Ansicht nach hat Paulus in 1 Kor 12, 27 das Thema „auf den Punkt gebracht" mit den Worten: „Ihr aber seid Leib Christi" (145) und dies als einzigen Sinn der Abendmahlsworte interpretiert. Dabei beachtet Trummer aber nicht, daß 1 Kor 12, 27 im Kontext der paulinischen Aussagen über die unterschiedlichen Charismen steht. Vor allem übersieht er, daß die Abendmahlsworte Jesu, wie auch immer ihr Urtext gelautet haben mag, sich nach ihrer paulinischen Wiedergabe unmißverständlich auf das von der Gemeinde verschiedene „Ich" des Herrn als „Herrenspeise" beziehen.

3. Die Untersuchung von Trummer durchzieht eine – gewiß nicht immer ganz unberechtigte – Polemik gegen das priesterliche Weiheamt (vgl. z.B. 49, 171). Das heutige priesterliche Amt kann in der Tat nicht ohne weiteres so mit Worten des Neuen Testaments begründet werden, wie das früher oft üblich war (etwa unter Berufung auf „Das ist mein Leib"). Jesus und die junge Kirche standen bekanntlich dem alttestamentlichen Priestertum, wie es ihnen begegnete, ablehnend gegenüber. Dennoch läßt sich die Verankerung eines recht verstandenen Amtes im Neuen Testament und vor allem in der frühkirchlichen Tradition als deren legitimer Wirkungsgeschichte nicht bestreiten. Es übersteigt den Rahmen dieses Artikels, seine diesbezüglichen Äußerungen im einzelnen zu diskutieren[6].

1 Kor 11, 17–34 als älteste literarische Aussagen über Eucharistie und Abendmahl

Die Unhaltbarkeit der Ausführungen von Trummer über „neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl" erhellt aus einem Vergleich mit den recht verstandenen Darlegungen des Apostels Paulus in 1 Kor 11, 20–34. Als dem ältesten literarischen Zeugnis zu diesem Thema kommt diesen ein besonderes Gewicht zu und so ist ihre ausführliche Erklärung hier angebracht[7].

1. *Zu Zwistigkeiten bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften*

Schon in Verbindung mit seiner Warnung vor Götzendienst bei heidnischen Kultmählern hat Paulus auf die besondere Bedeutung der eucharistischen Gaben verwiesen („Teilhabe am Blut Christi", „Teilhabe am Leib Christi": 1 Kor 10, 16). Im

Rahmen seiner kritischen Äußerungen zum Gemeindeleben in Korinth geht er dann näher auf Zwistigkeiten bei den gottesdienstlichen Versammlungen ein. Nach einer eher allgemeinen Notiz über „Spaltungen" (1 Kor 11, 17–19) tadelt er zunächst die beschämenden Vorkommnisse beim Essen der „Herrenspeise" (V. 20–22); er zitiert dann die Abendmahlsüberlieferung (V. 23–25), die er kurz kommentiert (V. 26). Anschließend zieht er daraus Folgerungen für das gottesdienstliche Zusammenkommen (V. 27–32) und beendet den Abschnitt mit konkreten Anweisungen und dem Hinweis auf spätere Anordnungen (V. 33f.).

Die übersichtliche Struktur dieses Abschnitts verdeutlicht, daß der in der Mitte stehende Abendmahlsbericht samt Kurzkommentar (V. 23–26) sozusagen als Kanon (Richtschnur) dient, der die im ersten Teil getadelten Vorkommnisse in ein grelles Licht rückt und die Anweisungen im dritten Teil begründet. Textpragmatisch fordert der Abschnitt also die Leser auf, ihre Zusammenkünfte zum Essen der Herrenspeise (und zum Trinken aus dem Herrenbecher) an der alten Überlieferung zu messen.

2. *Aussagen über die „Herrenspeise" in 1 Kor 11, 20–22*

Nach seiner allgemeinen Rüge der Spaltungen und Parteiungen bei gottesdienstlichen Versammlungen (V. 18f.) nimmt Paulus konkret das unwürdige Verhalten bei den Zusammenkünften zum „Essen von Herrenspeise" in den Blick. Dabei tadelt er V. 20–22 scharf die mangelnde Rücksichtnahme auf die Ärmeren:

> Wenn ihr nun zusammenkommt zu demselben,
> ist das nicht ein Essen von Herrenspeise.
> Denn ein jeder nimmt die eigene Speise vorweg bei dem Essen,
> und der eine hungert, der andere aber ist betrunken.
>
> Habt ihr denn etwa nicht Häuser zum Essen und Trinken?
> Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes,
> und beschämt ihr die Nicht-Habenden?
> Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben?
> Darin lobe ich (euch) nicht.

Der Apostel geht V. 20 auf eine ganz konkrete Art der Zusammenkunft der Korinther ein: „Wenn ihr nun zusammenkommt". Der Zusatz „zu demselben" *(epi to auto)* unterstreicht, daß dieses Zusammenkommen Einigkeit impliziert (vgl. Apg 2, 44; möglich ist auch die Übersetzung „an demselben Ort"). Das Verhalten der Adressaten entspricht dem aber nicht: Es „ist das nicht ein Essen von Herrenspeise" (wörtlich „eine Herrenspeise essen": *ouk estin kyriakon deipnon phagein*). Die gängigen Übersetzungen „keine Feier des Herrenmahls" (EÜ) oder „nicht das Abendmahl des Herrn" (LÜ) werden dem griechischen Text nicht voll gerecht und geben Anlaß zu einem verbreiteten Mißverständnis, das auch Trummer teilt.

Das griechische Wort *deipnon* bedeutet zwar in der Regel Mahlzeit (Hauptmahlzeit) bzw. Mahl (im Unterschied zu Imbiß). In den gängigen biblischen Lexika wird

leider nur diese Bedeutung angeführt. Sonstige Wörterbücher führen darüber hinaus noch eine andere, wenn auch abgeleitete Bedeutung an: nämlich „Speise" und „Gericht"[8]. Der Terminus *deipnon* kann also wie die deutschen Wörter „Mahl" und „Essen" beides bezeichnen: den Akt des Essens (Essenszeit) und das zubereitete Essen, die Speise. Die in der LXX (z.B. Dan 1, 8. 13. 15f.) und in der Profanliteratur (z.B. Homer, Ilias 2, 383: „Futter für die Pferde") belegte Bedeutung von „Speise" trifft für 1 Kor 11, 20f. genau zu (wie wohl auch für Lk 14, 24: „Keiner von den Eingeladenen wird von meinem Mahl kosten": *geusetai mou tou deipnou*). Die Bedeutung „Speise" wird an unserer Stelle eindeutig durch das Verb „essen" (*phagein*) nahegelegt. Das Adjektiv *kyriakon* = „zum Herrn gehörig" (vgl. Offb 1, 10; Did 14, 1) bestimmt daher die Speise näher, und nicht etwa die Mahlfeier. Es geht also um das Essen von „Herrenspeise" im Unterschied zu der anschließend genannten „eigenen Speise" (*idion deipnon*), also um das Essen des in diesem Sinn verstandenen Abendmahls, demnach nicht bloß um das Halten einer Mahlfeier (vgl. auch die Übersetzung der Vulgata: *dominicam cenam manducare*).

Das Fehlen des Artikels deutet darauf hin, daß „Herrenspeise" ein den Lesern offensichtlich vertrauter Begriff ist. Dieser umfaßte vermutlich auch den „Becher des Herrn" (*potêrion kyriou*: V. 10, 21; vgl. 11, 25f.); er wurde später (wie „Brotbrechen") durch „Eucharistie" ersetzt (vgl. Did 9, 5). Wie „Eucharistie" kann *kyriakon deipnon* wegen der Polysemie von *deipnon* schon sehr früh nicht bloß „Herrenspeise", sondern sekundär auch die ganze Mahlhandlung als „Herrenmahl" bezeichnet haben. Die hier vorausgesetzte Interpretation von *kyriakon deipnon* entspricht jedoch den anschließend in V. 23–26 zitierten Abendmahlsworten sowie deren Auswertung in V. 27ff., und nicht zuletzt der Bedeutung von *deipnon* in dem schon erwähnten V. 21. Sie wird außerdem durch den weiteren Kontext (8,4f. u. 10, 3) empfohlen.

In Kontrast zum rechten „Essen von Herrenspeise" steht nach V. 21 das Vorgehen der getadelten Korinther: „Denn ein jeder nimmt die eigene Speise vorweg". Die eigene Speise (*to idion deipnon*) meint die von den Teilnehmern zur Versammlung mitgebrachten Speisen, wohl nicht nur Brot und Wein. Dies setzt voraus, daß das „Essen von Herrenspeise" in Verbindung mit einem vorausgehenden Sättigungsmahl gehalten wird. Paulus tadelt daran, daß „ein jeder" der implizit Angesprochenen (keineswegs alle Versammelten) die mitgebrachte eigene Speise „bei dem Essen" vorweg ißt, d.h. ehe das eigentliche Essen von Herrenspeise beginnt. Die Folge dieses Verzehrens eigener Speisen vor dem Eintreffen anderer, wohl der Ärmeren (s. zu V. 22), beschreibt Paulus – vermutlich übertreibend und abschreckend – mit: „und der eine hungert, der andere aber ist betrunken".

Der von Paulus V. 20f. getadelte Mißstand war offensichtlich durch die soziologisch unterschiedliche Zusammensetzung der Gemeinde bedingt. Das zeigen die rhetorischen Fragen von V. 22, die sich eindeutig an die reicheren Gemeindemitglieder richten. *Erstens:* „Habt ihr denn etwa nicht Häuser zum Essen und Trin-

ken?" Die Angesprochenen gehören also zu den wenigen, die nicht so arm sind wie die übrigen (vgl. 1 Kor 1, 26–28). Aus der Frage kann nicht gefolgert werden, daß Paulus auf eine gänzliche Trennung von Sättigungsmahl und „Herrenspeise essen" drängt. Was er zurückweist, zeigt unmißverständlich die *zweite* Frage: „Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes, und beschämt ihr die Nicht-Habenden?" Der Nachsatz zeigt, worin die Verachtung der Gemeinde Gottes besteht: daß bei den Zusammenkünften die Armen benachteiligt und als Bedürftige bloßgestellt werden. Möglicherweise handelte es sich um Sklaven und Arbeiter, die nicht so früh wie die Wohlhabenden zur gottesdienstlichen Versammlung kommen konnten. Der getadelte Mißstand wird uns heute verständlicher, wenn wir beachten, daß es bei den Festmählern in der Antike sehr oft je nach dem Rang der Geladenen unterschiedliche Speisen gab. Insofern die jungen Christengemeinden – anders als die sonstigen Vereinigungen und Vereine – Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen Schichten umfaßten (vgl. Gal 3, 27f.), war es für viele aufgrund ihres bisherigen sozialen Standes keineswegs selbstverständlich, daß bei den Zusammenkünften alle gleich behandelt wurden.

Daß Paulus das lieblose Verhalten der reicheren Gemeindeglieder mißbilligt, zeigen die beiden abschließenden rhetorischen Fragen (V. 22c): „Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben?" Er steht dem getadelten Verhalten sozusagen sprachlos gegenüber und fordert die Angesprochenen auf, selbst darüber zu urteilen. Wie er selbst darüber denkt, zeigt er, indem er seine Äußerung von V. 17 aufgreift und präzisiert: „Darin lobe ich (euch) nicht." Die Bemerkung: „Es müssen auch Parteiungen unter euch sein", bietet keine Entschuldigung dafür, sondern weist lediglich auf eine betrübliche Gesetzmäßigkeit hin, mit der wir zwar rechnen müssen, uns aber nie abfinden dürfen.

Das Besondere der Zusammenkünfte christlicher Gemeinden ist demnach das, was Paulus hier mit einem Fachausdruck „Essen von Herrenspeise" nennt, was in der Apostelgeschichte „Brotbrechen" heißt und später den Namen „Eucharistie" erhält. Es umfaßte außerdem das Trinken des „Herrenbechers" und war eng mit einem gemeinsamen Sättigungsmahl (später „Agape" genannt) verbunden, wohl auch in Fortführung der jüdischen Mahlfeiern (besonders des Paschamahles) und der von Jesus mit seinen Jüngern und sogar mit Sündern gepflegten Mahlgemeinschaft (vgl. Mk 2, 15f. parr.; 6, 35–44 parr.; 8, 1–9 par.; 14, 12ff. par.). 1 Kor 11 ist der älteste Beleg für diese Besonderheit christlicher Zusammenkünfte. Der Name „*Herren*speise" (wie auch „*Herrenbecher*" 10, 21) zeigt an, daß Paulus und seine Leser diesen Ritus in engster Beziehung mit dem gekreuzigten und auferstandenen „*Herrn*" begingen, und nicht bloß, wie dies Trummer annimmt, als ein mehr oder minder allgemeines Freudenmahl. Gegen eine solche Fehlinterpretation spricht vor allem die anschließend zitierte Abendmahlstradition.

3. *Die Abendmahlsüberlieferung als Kanon für das „Essen von Herrenspeise" (11,23–26)*

Unter Hinweis auf ihre Herkunft zitiert Paulus hier die Abendmahlsüberlieferung, indem er nach einer kurzen Situationsangabe zwei parallel strukturierte Aussagen über zwei Mahlriten (nicht über ein ganzes Mahl) samt jeweiligem Auftragswort macht (V. 23–25). Dabei handelt es sich nicht um einen Bericht, da erzählerische Elemente fast ganz fehlen, sondern um geprägte Formulierungen. Den Abschluß bildet ein kurzer, im Blick auf die Leser formulierter Kommentar zu den zitierten Worten (V. 26):

> Ich übernahm nämlich vom Herrn, was ich euch auch übergeben habe,
> daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde,
> Brot nahm und (es) dankend brach und sagte:
> Das ist mein Leib, der für euch;
> dies tut zu meinem Gedenken.
>
> Ebenso auch den Becher nach dem Essen, indem er sprach:
> Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut;
> dies tut, sooft ihr trinkt, zu meinem Gedenken.
>
> Sooft ihr nämlich dieses Brot eßt und den Becher trinkt,
> verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.

Paulus leitet die Vorenthaltung des Lobes (V. 22d) in V. 23a mit den Worten ein: „Ich übernahm nämlich vom Herrn." Damit verweist er in jüdischer Traditionsterminologie (ähnlich 15, 3) auf eine Aussage, die nicht von ihm selbst stammt, sondern die er „vom Herrn" erhalten hat (*parelabon:* ich übernahm). Sie geht also auf Jesus selbst zurück (vgl. 7, 10; Gal 1, 12), den Paulus hier wie auch an anderen Stellen mit dem Titel des Erhöhten bezeichnet (vgl. 7, 10. 12. 25; 9, 14; Röm 14, 14; 1 Thess 4, 15). Die vorliegende Formulierung setzt nicht notwendig eine dem Apostel speziell (etwa im Anschluß an seine Berufung) gewährte Offenbarung voraus, sondern erklärt sich hinreichend dadurch, daß Paulus die ihm in der Urkirche übermittelte Tradition als letztlich vom Herrn stammend erkennt. Daß sie nicht in einer dem Apostel geschenkten Privatoffenbarung gründet, legt unter anderem die Verwandtschaft mit den synoptischen Abendmahlsworten nahe. Den Korinthern hat Paulus diese Überlieferung schon weitergegeben: „was ich euch auch übergeben habe" (*paredôka,* V. 23b). Sie ist ihnen also bekannt und hat vermutlich in ihrer Liturgie schon einen festen Platz (vgl. 1 Kor 15, 1–3).

4. *Einzelaussagen der Abendmahlsüberlieferung*

Erstens: Zu dieser Überlieferung gehört nach V. 23cd als erstes, „daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde". Dahinter steht die Erinnerung an ein Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht vor seiner Gefangennahme und Kreuzigung (vgl. Mk 14, 22–25 parr.). Die Bezeichnung „der Herr" (*ho kyrios*) setzt die für

Paulus selbstverständliche Identität des gekreuzigten Jesus von Nazaret mit dem ihm erschienenen Auferstandenen und Erhöhten voraus. Welcher Art das Mahl war, das im folgenden bloß angedeutet wird („nach dem Essen" V. 25), bleibt offen. (Nur nach dem Rahmen der wohl späteren synoptischen Abendmahlsworte handelte es sich um ein Paschamahl.) Das vorher (V. 22) für das „Übergeben" einer Tradition verwendete Verb *paradidômi* bezeichnet hier das „Ausliefern" Jesu zur Gefangennahme, Verurteilung und Kreuzigung. Der Doppelbedeutung des griechischen Verbs (wie auch des lateinischen *tradere*) entsprechend kann damit sowohl der Verrat durch Judas (vgl. Mk 14, 10. 44 parr.) als auch die Auslieferung durch den Hohen Rat an Pilatus (vgl. Mk 15, 1 parr.) sowie durch Pilatus an die Soldaten (vgl. Mk 15, 15 parr.) gemeint sein. Im Text fehlt allerdings jede Anspielung auf eine der genannten Personen. Deshalb liegt es nahe, die Formulierung *paredideto* (das Imperfekt deutet einen längeren Vorgang an) über eine chronologische Aussage hinaus theologisch zu verstehen, d. h. als Hinweis auf Gott als den, der Jesus „überlieferte" bzw. „auslieferte", wie dies die Urkirche in Jes 53, 12 (LXX *paredothê eis thanaton*) ausgesprochen fand und Paulus Röm 8, 32 (vgl. Röm 4, 25) der biblischen Sprechweise folgend Gott ausdrücklich als Urheber der Dahingabe des Gekreuzigten nennt: *hyper hemôn pantôn paredôken auton* („für uns alle gab er ihn dahin").

Als erste Abendmahlshandlung Jesu nennt Paulus in V. 23d. 24ab, daß er „Brot nahm und (es) dankend brach". Dieses auch in den synoptischen Texten überlieferte Brotbrechen, verbunden mit einem Dankgebet (*eucharistêsas*, so auch bei Lk; bei Mk/Mt hingegen *eulogêsas*), entspricht dem Ritus zu Beginn eines jüdischen Mahles (wie oben dargelegt). Solches Tun Jesu darf hier zunächst als Dank für sein Leben selbst angesichts des Todes gewertet werden. Als treffendes Beispiel für ein jüdisches Dankgebet kann jenes in der Pesach-Haggada gelten: „Gepriesen seist du JHWH, unser Gott, König der Welt, der Brot aus der Erde hervorgehen läßt." Unser Text läßt nicht erkennen, daß Jesus, wie mehrfach vermutet wurde, im Brechen des Brotes einen symbolischen Hinweis auf seinen Tod als Zerbrechen seines Leibes gesehen hat. Es fehlt hier auch jede Angabe darüber, wem Jesus das Brot gab (anders bei den Synoptikern).

Das Besondere dieses Ritus vermitteln sodann die mit „und sagte" angefügten Worte (V. 24c): „Das ist mein Leib." Jesus macht damit nach der Wiedergabe des Paulus – anders als Trummer (vgl. 137) zu erklären versucht – eine Aussage über das gebrochene Brot und identifiziert es mit seinem eigenen Ich; denn „Leib" (*sôma*) meint nicht etwa bloß den Körper (im Unterschied zur Seele), sondern jüdischem Verständnis gemäß die Person Jesu, sein ganzes Leben. Durch den betonten Zusatz „der für euch" (in der paulinischen Wiedergabe) verweist der Sprecher ausdrücklich auf seine Lebenshingabe. Lk 22, 19 formuliert dasselbe mit „der für euch hingegeben wird"; Mk 14, 22 und Mt 26, 26 fehlt ein solcher Zusatz, doch findet sich dort die Aufforderung: „nehmt" bzw. „nehmt, eßt", aus der sich die ebenso lautende Textvariante zu unserer Stelle erklärt[9].

Das zitierte Wort des Herrn über das von ihm gebrochene Brot ist unter Berücksichtigung der angegebenen Sprechsituation am ehesten als eine prophetische Zeichenhandlung zu deuten, wie eine solche aus dem Alten Testament bekannt (vgl. Jes 8, 1ff.; Jer 19, 1ff.; 27, 2ff.; 32, 6ff.; Ez 4–5) und auch im Neuen Testament belegt ist (z.B. Tempelreinigung, Verfluchung des Feigenbaumes, Fußwaschung). Jesus verweist damit symbolisch voraus auf sein bevorstehendes Sterben und umreißt dessen Heilsbedeutung für die Angesprochenen.

Der Apostel fügt in V. 24d (ebenso wie Lk 22, 19) noch hinzu: „Dies tut zu meinem Gedenken" (bei Mk und Mt fehlt dieses Auftragswort). Damit wird ausdrücklich der Sinn dieses Tuns benannt: Es dient zum Gedenken an Jesus, besonders an seine Lebenshingabe. Die nicht näher bestimmten Angesprochenen werden aufgefordert, im Rahmen einer kultischen Feier „dies", d.h. das Brechen des Brotes und das Sprechen der Danksagung mit den Deuteworten, verbunden mit dem vorausgesetzten Austeilen und Essen, zu vollziehen. Der Auftrag bezieht sich formal bloß auf den vorher erwähnten Ritus und nicht etwa auf das gesamte Mahl. Gemeint ist jedenfalls nicht nur eine gedankliche, verstandesmäßige Erinnerung, sondern – wie beim Gedenken der Heilsereignisse im Alten Testament (z.B. Ex 13, 3–10) – eine Vergegenwärtigung des Vergangenen, wie man sie besonders beim jüdischen Pascha vollzog und in späterer Zeit explizit reflektierte: „In jeder einzelnen Generation muß der Mensch sich so betrachten, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre" (Pes X 5).

Zweitens: Die zweite Abendmahlshandlung Jesu eröffnet unser Text in V. 25a mit den Worten: „ebenso auch den Becher." Diese verkürzte Ausdrucksweise (ohne verbum finitum, etwa „nahm") setzt voraus, daß Jesus „ebenso", wie er das Brot zusammen mit einem Dankgebet brach und verteilte, auch den Becher (*potêrion*: Trinkgefäß) nahm und herumreichte. Die geläufige Übersetzung mit „Kelch" ist durch die Vulgata (calix) bedingt und besitzt durch den kirchlichen Sprachgebrauch eine sakrale Note. Die Notiz „nach dem Essen" deutet an, daß der zweite Ritus nach dem eigentlichen Mahl stattfand und nicht unmittelbar auf das Brotbrechen folgte. Wenn Markus und Matthäus – anders als Lukas – kein dazwischen liegendes Mahl erwähnen, geht das wohl auf die sehr alte liturgische Verbindung beider Riten zurück. Es fehlt hier wie auch beim ersten Ritus eine ausdrückliche Erwähnung der Anwesenden sowie des Darreichens (anders Mk 14, 23: „gab ihn ihnen") bzw. der Aufforderung zum Trinken (wie Mt 26, 27: „trinkt aus ihm alle") oder dessen Konstatierung (wie Mk 14, 23: „und sie tranken aus ihm alle"). Es dürfte vorausgesetzt sein, daß Jesus den Becher allen darreichte und alle aus diesem einen tranken, was damals keineswegs üblich war.

Jesu zweites Wort (in V. 25b mit „indem er sprach" eingeleitet) lautet: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut" (V. 25c; Lk 22, 20 erwähnt analog zum Brotwort: „das für euch vergossen wird"; Mk 14, 24 formuliert parallel zum Brotwort: „das ist mein Blut des Bundes, das ausgegossen wird für viele"; Mt 26, 28 ergänzt

noch: „zum Nachlaß von Sünden"). Der hier ausdrücklich genannte „Becher" steht wie in Mk 10, 38 für seinen Inhalt (vgl. die Wiedergabe der Abendmahlsworte bei Justin, Apologie I, 66, 3: „Dies ist mein Leib ... dies ist mein Blut"). Möglicherweise spiegelt die hier vorliegende Ausdrucksweise die Scheu wider, von Blutgenuß zu sprechen. Wenn es Rotwein war, so unterstrich dessen Farbe den symbolischen Hinweis auf den bevorstehenden Tod des Sprechers bzw. auf dessen Lebenshingabe. Mit „der neue Bund" (vgl. Jer 31–34) wird verdeutlicht, daß der Becher die neue Lebensgemeinschaft mit Gott verkörpert, die im „Blut" des Gekreuzigten geschlossen wird. Das Deutewort zum Darreichen des Bechers interpretiert diesen Ritus somit ähnlich wie das Brotbrechen (V. 24) als symbolische Zeichenhandlung, die Jesu Tod verkündet (vgl. V. 26) und deutet, und zwar im Hinblick auf den Neuen Bund. Diese symbolische Zeichenhandlung erhält einen besonderen Akzent dadurch, daß der eine Becher zugleich Ausdruck der besonderen Gemeinschaft der Mahlteilnehmer (vgl. 10, 16) und der Teilhabe an ihrem Herrn ist (vgl. 10, 21).

Im Rahmen des jüdischen Festmahles kam dem Trinken des Bechers eine besondere Note zu (vgl. „Kelch des Heils" Ps 116, 13). Die Rede vom „Neuen Bund" charakterisiert die durch den Tod Christi ermöglichte Heilsordnung als eschatologische (vgl. 2 Kor 3, 6: „der uns befähigte zu Dienern des Neuen Bundes"; vgl. auch Hebr 8, 8; 9, 15). Dies gilt unabhängig davon, ob das Adjektiv „neu" in der vorpaulinischen Überlieferung noch fehlte, wie manche Autoren meinen, und hier dann kein ausdrücklicher Bezug auf die Ankündigung eines Neuen Bundes in Jer 31, 31–34 vorliegt.

Es folgt noch in V. 25de (ähnlich wie V. 24) der Auftrag: „Dies tut, sooft ihr trinkt, zu meinem Gedenken." Die über V. 24 hinausgehende Wendung „sooft ihr trinkt", wird mehrfach als Hinweis darauf interpretiert, daß in der Urkirche nicht bei jedem Essen der Herrenspeise, sondern nur bei besonderen Anlässen auch aus dem Kelch getrunken wurde. Allerdings setzt Paulus für die Gemeinde in Korinth auch den Genuß von Wein voraus, wie seine unmittelbar anschließende Erklärung in V. 26 belegt (vgl. auch V. 27–29; 10, 16).

Drittens: In dem Kommentarwort V. 26 nimmt Paulus zunächst auf die in der Gemeinde von Korinth geübte Praxis Bezug (vgl. 10,16): „Sooft ihr nämlich dieses Brot eßt und den Becher trinkt". Damit wird unter Bezug auf die zitierte Abendmahlsüberlieferung der Grund für den Nachsatz angegeben: „verkündet ihr den Tod des Herrn". Wie Jesu Abendmahlshandlungen als prophetische Zeichen seinen bevorstehenden Tod ankündeten und deuteten, so verweist die urkirchliche Praxis zurück auf den erfolgten Tod Christi, verkündet und deutet ihn. Sie proklamiert ihn als ein Geschehen, das für die Gegenwart bedeutsam ist und als solches vergegenwärtigt wird (vgl. die jüdische Paschafeier). Der Zusatz „bis er kommt", setzt eindeutig voraus, daß der Gekreuzigte nicht mehr im Tod weilt, sondern lebendig und aktionsfähig ist. Die Verkündigung des Todes impliziert demnach auch die Verkündigung der Auferstehung im Hinblick auf das für die Zukunft erwartete Kommen

des Gekreuzigten. Diese Erwartung prägte sehr wesentlich das Leben der Korinther (vgl. etwa 1, 7; 16, 22 *maranatha*) und der ganzen Urkirche (vgl. 1 Thess 1, 10; 4, 14–17; Offb 22, 20; Did 10, 6). Mit dem Hinweis auf die Parusie verbindet Paulus, ohne es ausdrücklich zu sagen, gewiß auch den Gedanken des Gerichts, der die Folgerungen aus der zitierten Abendmahlsüberlieferung in den Versen 27–34 wesentlich bestimmt.

Viertens: Im Lauf der Geschichte haben die Worte der Abendmahlsüberlieferung (11,23–26) oft zu unterschiedlichen, ja kirchentrennenden Auslegungen Anlaß gegeben. In den letzten Jahrhunderten wurden sie nicht selten als rein urkirchliche bzw. jüngere Bildungen (möglicherweise sogar ohne Bezug zum letzten Mahl Jesu) abgewertet. Anlaß dazu bot unter anderem ihre unterschiedliche Wiedergabe in den synoptischen Evangelien. Angesichts des biblischen Befundes ist es kaum noch möglich, die ursprüngliche Fassung der Abendmahlsworte zu rekonstruieren. Mehrere Exegeten sehen mit guten Gründen im eschatologischen Ausblick von Mk 14, 25 par. das einzige mit Sicherheit zu eruierende ureigene Wort Jesu beim letzten Mahl vor seinem Tod:

„Amen, ich sage euch, ich werde von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis zu jenem Tag, wenn ich es neu trinken werde in der Königsherrschaft Gottes." [10]

Dieses Logion beschreibt jedenfalls im Kern die besondere Bedeutung des letzten Mahles, zusammen mit dem von der Abendmahlsüberlieferung gebotenen Hinweis Jesu auf seinen bevorstehenden Tod und die dadurch keineswegs vereitelte Realisierung der von ihm angekündigten Gottesherrschaft. Andere Ausleger begnügen sich mit dem Hinweis auf die historisch gesicherten Abendmahlsgesten (Darreichen des Brotes, Austeilen des einen Kelches) als Grundlage der urkirchlichen Wiedergaben [11].

Bei dieser Fragestellung ist zu beachten: Die Wiedergabe in 1 Kor 11, 23–25 geht nicht von der modernen Rückfrage „wie es eigentlich gewesen ist" aus (so Trummer 134f.); sie knüpft vielmehr – im Stil damaliger Erzählweise – an die urkirchliche, österlich bestimmte Abendmahlsliturgie an. Deren Verankerung in einem letzten Mahl Jesu mit entsprechenden Gesten und Worten war für Paulus selbstverständlich („vom Herrn übernommen") und kann aus heutiger historisch-kritischer Sicht grundsätzlich nicht bestritten werden, mögen auch viele Einzelfragen offenbleiben.

Die Differenz zwischen der biblischen Überlieferung, die an historischen Rückfragen nicht interessiert ist, und unserem modernen Interesse an der Historie stellt heute viele Christen vor bedrängende Fragen hinsichtlich der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der biblischen Texte. Diese lassen sich aber nur lösen, wenn wir die Grenzen unseres Wissens eingestehen und unseren Glauben nicht von der vorherigen Klärung aller historischen Probleme abhängig machen. Wer mit Paulus – anders als Trummer – die Abendmahlsüberlieferung als „vom Herrn" übernommen wertet, den braucht der Verzicht auf die eindeutige Klärung historischer Einzel-

fragen nicht zu beunruhigen. Es genügt, wenn die Angaben des Apostels unter Berücksichtigung seiner Aussageabsicht und Sprache als glaubwürdig ausgewiesen werden können.

5. *Folgerungen des Apostels aus der Abendmahlsüberlieferung (11,27–34)*

Unter Rückbezug auf die zitierte und kommentierte Abendmahlsüberlieferung geht Paulus anschließend wieder auf die zu Beginn des Abschnitts kritisierten Parteiungen beim Essen von „Herrenspeise" ein, indem er die Korinther ernsthaft ermahnt. Dazu zieht er in V. 27 zunächst eine allgemeingültige („wer immer") Folgerung („deshalb") aus dem vorher Dargelegten: „Deshalb, wer immer unwürdig das Brot ißt oder den Becher des Herrn trinkt". Das Adverb „unwürdig" (gr. *anaxiôs*, lat. *indigne*) qualifiziert das Essen bzw. Trinken näher, nicht aber – wie oft als Adjektiv mißverstanden – den Essenden bzw. Trinkenden als Unwürdigen (gr. *anaxios*, lat. *indignus*), der im Stand der Sünde lebt. Vom Kontext her ist die mangelnde Rücksichtnahme auf die Ärmeren gemeint (vgl. V. 21f. 33f.). Wer sich also beim Essen der „Herrenspeise" und beim Trinken des „Herrenbechers" unwürdig verhält, „wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn", d.h. er versündigt sich nicht bloß gegen die vernachlässigten und geringgeschätzten Teilnehmer – hier hat die ekklesiale Interpretation Trummers ihr partielles Recht –, sondern auch gegen den Herrn selbst (vgl. 8, 12: „sündigt ihr gegen Christus"). Dieser ist als der Erhöhte ja der eigentliche Spender der Gaben. Unmißverständlich ist damit zugleich ausgesprochen, daß Brot und Wein sich von einfachen Speisen unterscheiden und gemäß den Deuteworten auf einzigartige Weise Leib und Blut Christi sind[12]. Durch ihren Empfang werden die Empfänger mit Christus eins und durch ihn untereinander eins als Kirche.

Aus dieser Besonderheit der Speise und des Trankes folgt nach V. 28f. auch die Mahnung: „Es prüfe sich aber ein Mensch". Der einzelne – „ein Mensch" (*anthrôpos*) steht hier für „man" – wird damit aufgefordert, sich und sein Verhalten im Blick auf das besondere Mahl zu prüfen. Warum die Selbstprüfung erforderlich ist, begründet Paulus eigens mit dem pointierten Hinweis: „Wer nämlich ißt und trinkt, ein Gericht ißt und trinkt er sich, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet." Die metaphorische Ausdrucksweise vom Essen und Trinken des Gerichts gibt solchem Verhalten eine abschreckende Note (vgl. Röm 13, 2). Der Apostel spielt dabei mit den Bedeutungen von *krima* (Gericht) und *dia-krinein* (unterscheiden). Die Beschränkung auf „Leib" ist wohl eine Vereinfachung (wie V. 20 und V. 33). Sie kann allerdings auch den Gedanken an die Gemeinde als „Leib" Christi (vgl. 10, 17 sowie zu 12, 12ff.) nahelegen: Wer die Herrenspeise nicht von anderen Speisen unterscheidet und sich den Gemeindegliedern gegenüber lieblos verhält, mißachtet zugleich die Gemeinde und ihren Herrn. Bei dem durch ein unwürdiges Essen und Trinken heraufbeschworenen „Gericht" denkt Paulus vermutlich zunächst an das Endgericht (vgl. Röm 2, 2; 3, 8; bes. 14, 10); doch verbindet er, wie die folgenden Verse lehren, damit auch den Gedanken, daß sich dieses Gericht – nach jüdischer Auffassung – schon in der Gegenwart anzeigt (syrBar 13, 10; MidrPss 94, 15; PsSal 13, 10; TJ Dtn 7, 10).

Daß ein unwürdiges Essen und Trinken der Herrenspeise bzw. des Herrenbechers sich verhängnisvoll auswirkt, verdeutlicht der Apostel schließlich an der Gemeinde selbst: „Deswegen sind bei euch viele Schwache und Kranke und entschlafen etliche." In Korinth bekannte Krankheitsfälle gelten Paulus entsprechend der damals verbreiteten Wertung als Strafe Gottes und Anzeichen bzw. Vorzeichen göttlichen Gerichtshandelns (vgl. 1 Petr 4, 17). Paulus meint hier nicht, wie später oft aus dem Text gefolgert wurde, daß das Gericht durch die Profanierung der heiligen Speise (z. B. Hostienfrevel) fast magisch bewirkt werde, vielmehr ist es die Folge der lieblosen Vernachlässigung anderer Gemeindeglieder. Dasselbe gilt für die vorausgesetzten Todesfälle. Nicht der Tod als solcher, wohl aber der frühe Tod galt damals als Strafe Gottes. Den Todesfällen kommt jedoch angesichts der Hoffnung auf das Erleben der Parusie besonderes Gewicht zu. Es fällt allerdings auf, daß die Korinther daran nicht in derselben Weise Anstoß nehmen wie die Thessalonicher (vgl. 1 Thess 4, 13). Paulus setzt 1 Kor 15, 6 sogar den Tod einzelner Zeugen des Auferstandenen voraus, ohne diesen Umstand negativ zu bewerten. Die Kranken und Verstorbenen sind hier aber wohl kaum diejenigen, die infolge eigenen unwürdigen Verhaltens krank wurden oder starben. Der Apostel sieht vielmehr in ihrem Los – damaliger, generalisierender Sicht entsprechend – ein Symptom dafür, daß durch das sündige Verhalten einzelner die Gemeinde schuldig wurde (vgl. 1 Kor 10, 5–1).

Zum Abschluß („deshalb") redet der Apostel in V. 32 f. die Korinther mit „meine Brüder" an. Damit gibt er zu verstehen, daß er sich mit ihnen – trotz ihres Fehlverhaltens – im Herrn verbunden weiß, und er erinnert sie daran, daß sie sich gerade bei den Zusammenkünften als „Brüder", d. h. als mit dem Herrn verbundene Geschwister betrachten und dementsprechend verhalten sollen. Dazu gehört: „Wenn ihr zum Essen zusammenkommt, wartet aufeinander!" Anders als es die Reicheren der Gemeinde bisher taten – sie sind mit der zweiten Person Plural wohl direkt angesprochen –, sollen sie aufeinander warten, damit die Ärmeren nicht benachteiligt werden und die Gemeinde nicht zerrissen wird. Mit „zum Essen" ist das gemeinsame Mahl gemeint, das durch die „Herrenspeise" einen besonderen Charakter erhält. Unter direktem Bezug auf die getadelten Spaltungen fordert Paulus dann konkret: „Wenn einer hungert, soll er zu Hause essen." Die Reichen sollen also vorher in ihren Häusern essen und nicht in der Gemeindeversammlung ihren Hunger mit ihresgleichen befriedigen; denn durch eine solche Abgrenzung von den Ärmeren geben sie Anlaß zu liebloser Mißachtung und schaden allen: „damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt!" Indem die Gemeinde – hier wird sie nun mit der zweiten Person Plural angesprochen – sich so das Gericht zuzieht, führt ihr Zusammenkommen zum „Schlechteren" statt „zum Besseren" (V. 17).

Über diese kurzen, praktischen Anweisungen hinaus will Paulus bei seinem neuerlichen Besuch in Korinth (vgl. 16, 5) weitere geben: „Das übrige aber werde ich, sobald ich komme, anordnen." Der Apostel sieht sich also befugt, in Korinth noch weitere Anweisungen zu geben (vgl. auch 11, 16; 14, 37).

Aus der im einzelnen noch ergänzungsbedürftigen Auslegung von 1 Kor 11, 17–34 als der ältesten schriftlichen Aussage über die Eucharistie kann festgehalten werden: Wie die Wortbildung „eine Herrenspeise essen" schon andeutet, geht es bei den eucharistischen Zusammenkünften in der Urkirche wie auch in der späteren Kirchengeschichte nicht bloß, wie Trummer aus einigen einseitig ausgelegten biblischen Texten folgert, um ein mit Dank gefeiertes „Brotbrechen" als Freudenmahl unter Umständen auch (vgl. 171f.) mit Buddhisten oder Muslimen; letztere würden übrigens nie in einem Gebet Gott mit Vater anreden. Es geht vielmehr um ein ganz besonderes Essen von „Herrenspeise" und Trinken des „Herrenbechers" unter eindeutigem Bezug auf das letzte Mahl Jesu vor seinem Tod.

So hat es die gesamte Christenheit von Anfang bis in unsere Tage im wesentlichen aufgefaßt, unabhängig von den jeweils unterschiedlichen Antworten auf die Fragen nach der Bindung an ein kirchliches Amt und den Diskussionen über die Realpräsenz. So sind die Abendmahlsworte auch heute unter Berücksichtigung der kirchlichen Tradition und der Wirkungsgeschichte aller biblischen Texte auszulegen. Die von Peter Trummer vorgeschlagenen „Neue(n) Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl" sind darum trotz der guten Absichten des Verfassers und seiner oft berechtigten Kritik an manchen Fehlinterpretationen und heute nicht mehr zu verantwortenden Redeweisen über die Eucharistie keine echte Hilfe für die Ökumene.

ANMERKUNGEN

[1] P. Trummer, „... daß alle eins sind!" Neue Zugänge zu Eucharistie u. Abendmahl (Düsseldorf 2001); im Text in Klammern angegebene Seitenangaben beziehen sich auf dieses Buch.

[2] Erstaunlicherweise geht D. Bauer in seiner grundsätzlich positiven Rezension (in: BiKi 57, 2002, 52) darauf überhaupt nicht ein.

[3] Vgl. J. Wanke. Art. *klaô*/brechen, *klasis*/Brechen, in: EWNT, Bd. 2, 729–732.

[4] Vgl. dazu J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte (Regensburg 1994) 863 u. die dort angeführten Kommentare.

[5] Vgl. G. Greshake, Priester sein in dieser Zeit (Freiburg 2000) 95.

[6] Vgl. J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (Göttingen 1993) 72–82. 132–143; Greshake (A. 5) 26–29, 68–93; ders., Art. Priester/Priestertum III, 2 (Systematisch), in: TRE, Bd. 27, 422–431; ders., Art. Priester III, in: LThK^3, Bd. 6, 564–567; außerdem neuestens J. Müller, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Würzburg 2001) bes. 190ff.

[7] Vgl. J. Kremer, Der erste Brief an die Korinther (Regensburg 1997) u. die dort (408f.) angeführten Einzelbelege.

[8] Vgl. die vielen Belege in J. Kremer, „Herrenspeise – Herrenmahl". Zur Bedeutung von *kyriakon deipnon phagein* (1 Kor 11,20) in: Schrift u. Tradition (FS J. Ernst, Paderborn 1996) 227–242.

[9] Trummer versucht dieser durch die Parallelaussagen und das anschließende Kelchwort unmißverständllich vorgegebenen Deutung dadurch auszuweichen, daß er historizistisch unter anderem voraussetzt, Jesus habe diese Worte griechisch gesprochen (134f.) und das Neutrum *touto* könne sich nicht auf das vorausgehende Maskulinum *arton* bezogen haben: *„Das ist mein Leib* bezieht sich gar nicht auf das Brot, sondern auf die Anwesenden, oder noch genauer auf deren *Tun.* Ihr gemeinsames Essen wird von Jesus als der symblolische Aufbau seines Leibes gedeutet" (137).

[10] Vgl. dazu H. Merklein, Wie hat Jesus seinen Tod verstanden? in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 48 (1996) 355–366, bes.360.

[11] Vgl. H. Schürmann, Jesus – Gestalt u. Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. K. Scholtissek (Paderborn 1994) 250f.

[12] Vgl. Greshake (A. 5) 96.

UMSCHAU

Neuere Studien zu Karl Rahner

In den von der Theologischen Fakultät Innsbruck herausgegebenen „Innsbrucker theologischen Studien" (ITS) sind in neuerer Zeit mehrere Monographien erschienen, die jeweils auf ihre Weise zentralen Themen Karl Rahners zugewandt sind. Ihnen gemeinsam sind die Bemühungen, die Ursprünge von Überlegungen Rahners in seiner Lebensgeschichte aufzuspüren und sie im zeitgenössischen geistesgeschichtlichen und kirchlichen Umfeld zu „verorten".

Johannes Herzgsell wandte sich an der Hochschule für Philosophie in München unter der Leitung von Karl-Heinz Weger, nach dessen frühem Tod 1998 von Béla Weissmahr begleitet, in einer philosophiegeschichtlichen Untersuchung dem anthropologischen Transzendenzbegriff Rahners zu[1]. Er rekonstruiert zunächst, von ganz frühen Exzerpten Rahners zu Joseph Maréchal ausgehend, das Werden der Erkenntnistheorie, in der Rahner schon in seinem Frühwerk den Menschen als Wesen einer (natürlichen) Transzendenz nachzuweisen versuchte. Dabei ging Rahner von der Begrenztheit des Menschen, später allgemein vom Fragen des Menschen aus. Die philosophischen Überlegungen verbanden sich dann mit Hinweisen auf die existentiellen Erfahrungen des Geheimnisses im menschlichen Alltag und – theologisch orientiert – auf die Grundvollzüge der Transzendenz in Freiheit und in Liebe. Besonders betont wird die existentielle Freiheitsentscheidung. Damit werden die spirituellen Zusammenhänge deutlich, zum Beispiel der Kontext der ignatianischen Exerzitien mit ihrer Betonung der Wahl.

Herzgsell weist danach die Entwicklung des gnadentheologischen Ansatzes in den 30er Jahren nach. Die beiden Gedankengänge zur „übernatürlichen Mitte" des Menschen und zur Gnade als Selbstmitteilung Gottes führte Rahner in seiner Theorie vom „übernatürlichen Existential" zusammen. Die philosophisch eruierte „natürliche" Transzendenz ist damit relativiert. Schließlich befaßt sich Herzgsell mit der in der Mystik geistlich erfahrbaren übernatürlichen Transzendenz. Rahners Beiträge zur Mystik kommen von den frühen Untersuchungen zu Origenes und Bonaventura an zu Wort; sie werden von Herzgsell überzeugend zusammengefaßt in der Darstellung des Menschen als des Wesens der Liebe. Die Arbeit weist auf gelegentliche argumentative Schwächen bei Rahner kritisch hin, ohne die Überzeugungskraft seiner Gedanken im ganzen in Zweifel zu ziehen.

Unter der Leitung von Hans Jorissen erstellte *Paul Rulands* an der Bonner Universität seine theologische Dissertation zum „übernatürlichen Existential" und zum Begriff der „natura pura" bei Karl Rahner[2]. Die im Jahr 1999 mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung" bedachte Arbeit zeichnet sich durch eine eingehende Diskussion einer umfangreichen Sekundärliteratur aus. Der Verfasser beschäftigt sich eingangs mit den Impulsen, die Rahners Gnadentheologie aus der Patristik erhalten hat. Er wendet sich danach den drei Momenten ignatianische Spiritualität, Mystik und Gebet zu, deren innere Zusammengehörigkeit bei Rahner er nachweist. Die Fragestellung nach einer rein hypothetischen natürlichen Ordnung („natura pura") und nach einem „übernatürlichen Existential" (zunächst allerdings nur bei Getauften) taucht erstmals in der Origenesarbeit von 1934 auf und ist keineswegs, wie manche bisher meinten, auf die Kontroverse um die „Nouvelle théologie" um 1950 zurückzuführen.

Rulands liegt besonders daran, die Einheit von Rahners spirituellem und systematischem Denken im einzelnen nachzuweisen und der Abwertung der einen oder der anderen Komponente zu wehren. Die aus den Kirchenvätern und aus der ignatianischen Spiritualität und Mystik empfangenen Impulse prägten Rahners frühen Gnadentraktat „De gratia Christi" (Wintersemester 1937/38) mit der schon damals hervortretenden Betonung des universalen Heilswillens Gottes, der Selbstmitteilung Gottes in der ungeschaffenen Gnade, mit der (schon!) damit verbundenen Christologie und mit der Thematik der bewußtseinsmäßigen Gnadenerfahrung.

In einer detaillierten Untersuchung wendet sich Rulands der Thomas-Interpretation bei Henri de Lubac und dessen Ablehnung einer „natura

pura" seit „Surnaturel" (1946) zu. Dabei gilt eine breit dokumentierte Aufmerksamkeit des Verfassers Thomas selbst und seinen Kommentatoren in dem Problemkomplex von Natur und Gnade sowie den Anstrengungen der „Nouvelle théologie". Damit hat Rulands die Situation im einzelnen rekonstruiert, in der Rahner seinen eigenen, zum Teil gegen de Lubac und Hans Urs von Balthasar gerichteten Lösungsvorschlag vortrug. Die möglichen Anfragen an seine Sicht veranlaßten Rahner zu einem weiteren, gegen Kritik abgesicherten Ausbau der Theorie, wobei er das „übernatürliche Existential" im Sinn einer „transzendentalen Offenbarung" weiterführte. Im Zusammenhang damit greift Rulands (hinsichtlich des historischen Ursprungs auf Nikolaus Schwerdtfeger gestützt) die Diskussion um das „anonyme Christsein" auf.

Die entscheidende Konklusion im Schlußkapitel, das Übereinstimmungen und Unterschiede bei de Lubac und Rahner festhält, lautet: „Insofern Rahner im Zuge der umfassenden Ablösung des neuscholastischem Natur-Übernatur-Schemas durch den existential interpretierten transzendentalen Ansatz die Trennung der übernatürlichen Bestimmung vom Menschsein an sich im konkreten Menschen aufgibt und diesen (schöpfungstheologisch!, H. V.) als um der Gnade willen geschaffene Struktureinheit versteht, bezieht sich der von ihm weiterhin beibehaltene Begriff der reinen Natur nun nicht mehr auf eine andere Ordnung als die real existierende, sondern auf den schon immer in der Einheit von Natur und (angebotener) Gnade existierenden Menschen" (335).

An der Universität Innsbruck erarbeitete *Andreas R. Batlogg* unter der Begleitung durch Karl H. Neufeld seine theologische Dissertation über die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner[3]. Sie wurde mit einem „Kardinal-Innitzer-Förderungspreis 2000" und dem „Preis der Landeshauptstadt Innsbruck für die wissenschaftliche Forschung an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck im Jahr 2001" ausgezeichnet. Ihr erster Teil hebt, überzeugend nachgewiesen, die Bedeutung der Ordensexistenz für die Theologie Karl Rahners hervor. Dabei greift der Verfasser mehrfach auf den historischen, authentischen Ignatius zurück, den er mit Rahner als schöpferischen, auf die Einheit von Leben und Wahrheit bedachten Theologen versteht. Die eigenständige Glaubensentscheidung der ignatianischen Exerzitien konzentriert sich auf die Begegnung mit Jesus: Die ignatianische Jesusfrömmigkeit gilt Batlogg mit Recht als unentbehrlicher Zugangsweg zu einer christlichen Theologie. Der oft zitierten transzendentalen Erfahrung tritt bei Rahner, unverzichtbar für die Hermeneutik seiner Theologie, die Erfahrung des konkreten Jesus zur Seite; lebensgeschichtlich hat sie bei Rahner den Vorrang.

Der zweite Teil der Monographie Batloggs ist, originell in Konzeption und Sprache, notwendigen „Begriffsklärungen" gewidmet, wobei es sich keineswegs nur um Begriffsklärungen, sondern auch um inhaltsreiche Sichtungen theologie-, kirchen- und lebensgeschichtlicher Sachverhalte handelt. Der Verfasser informiert über spirituelle, zum Thema des Lebens Jesu gehörige Einflüsse in der Jugend Rahners und über die Ordensausbildung, mit sechs theologischen Porträts von Persönlichkeiten, die für Rahners Entwicklung relevant waren. In der Folge skizziert er die Situation der Leben-Jesu-Forschung seit der Aufklärung und die Bedeutung des Lebens Jesu in der jesuitischen Ordenstradition. Der Sprachgebrauch von „Mysterien" im Kult, in der Philosophie, in Schrift und Väterzeit wird detailliert erhoben. Von sehr großem Informationswert ist die lebendig dargestellte Geschichte der „Mysterientheologie" einschließlich der darin bezogenen Positionen von Benediktinern und Jesuiten.

Im dritten Teil wendet sich Batlogg der Thematisierung der Mysterien des Lebens Jesu bei Rahner zu. Mit Rahner plädiert er dafür, sie nicht auf Inkarnation, Kreuz und Auferstehung zu beschränken, aber durchaus die Einheit aller Mysterien in Tod und Auferstehung im Blick zu behalten. In diesen Mysterien und in ihrer Meditation möchte er begründet eine theologische Erkenntnisquelle sehen. Er weist nach, wie in einer nur abstrakten Christologie die Mysterien des Lebens Jesu ausgeblendet sind, so daß dem Dogma zumindest das persönliche, konkrete Verhältnis zu Jesus in einer „existentiellen Christologie" zugrunde liegen muß. Eine wesentliche, diese Darlegungen zusammenfassende These lautet: „Gerade im Konkreten und Zufälligen des Lebens Jesu zeigt er sich selbst als das Gesetz unseres Daseins" (358). Sie wird im einzelnen im Geist der Nachfolge Jesu entfaltet. Im Anschluß an diese Grund-

überlegungen zu einer an Jesus orientierten Spiritualität geht Batlogg auf Rahners Dogmatik-Programm ein, in dem er den Mysterien des Lebens Jesu einen bedeutenden Platz zuweisen wollte, und er weist auf die trotz einer Berufung auf Rahner ungenügende Realisierung des Programms in „Mysterium Salutis" hin.

Den Abschluß der eindringlichen, inhaltsreichen Arbeit bildet eine Skizze einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu im Sinn Karl Rahners, vom Verfasser als fundamentaltheologischer Zugang zum Christusglauben verstanden.

Gleichfalls an der Universität Innsbruck erarbeitete *Walter Schmolly* unter der Leitung von Raymund Schwager als theologische Dissertation eine Untersuchung der Ekklesiologie Karl Rahners[4]. Sie ist – in der Reihenfolge der ITS-Bände zwar 57, jedoch nach Band 58 erschienen – in zwei große Abschnitte eingeteilt. Im ersten Hauptteil untersucht der Verfasser die an unterschiedlichen Orten vorfindlichen Äußerungen Karl Rahners, der ja nie eine zusammenhängende Ekklesiologie konzipiert hat, seit den ersten greifbaren ekklesiologischen Texten um 1934. Es ergibt sich zu Beginn der 40er Jahre ein systematischer Verstehensansatz: „Die Kirche als geschichtliche Bleibendheit Jesu Christi in der sakramentalen Greifbarkeit des übernatürlichen Lebens der Menschheit" (63), den Rahner – mit ständigen Bemühungen um Vertiefung – bis zum Ende seines Lebens durchgehalten hat. Eingehend wendet sich der Verfasser den Komponenten dieses Verstehens zu: Geschichtlichkeit, Heilsgeschehen, Sakramentalität. Rahners ekklesiologisch relevante Einzelthemen einschließlich seiner pastoralen Bemühungen werden dargestellt. „Verortet" werden diese Impulse in der Ekklesiologie der kirchlichen (katholischen) Aufbruchsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg.

Im zweiten Hauptteil befaßt sich Schmolly mit der Vertiefung des Rahnerschen Grundverständnisses der Kirche in den 60er und 70er Jahren. Einer Übersicht der Veröffentlichungen mit Inhaltsanalysen folgt eine systematisch-theologische Reflexion über die „Mitte" dieser vertieften Rahnerschen Ekklesiologie: „Die Kirche als sakramental-gesellschaftliche Präsenz der eschatologischen Hoffnung durch und mit dem auferstandenen Gekreuzigten" (258). Die Reflexion umfaßt sowohl sakramentale und trinitätstheologische Aspekte als auch die im Konzil zur Geltung gekommene „Aufwertung" der Ortskirche. Auch das von Rahner konzipierte „Handbuch der Pastoraltheologie" mit seinen praktisch-theologischen Handlungsprinzipien für den gegenwärtigen Selbstvollzug der Kirche wird hier einbezogen.

Die hier vorgestellten Arbeiten stellen sämtlich höchst wertvolle Beiträge zur Kenntnis der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, vor allem im deutschen Sprachbereich, dar. Sie machen die spirituelle und denkerische Kraft Rahners in einer Zeit wieder lebendig, die eher durch gefühlvolle religiöse Lebenshilfe und fachtheologische Redundanz ohne Zukunftsorientierung gekennzeichnet ist. Insofern fordern sie bei nicht wenigen Themen zu angestrengter Weiterarbeit auf.

Freilich wird an ihnen auch erneut deutlich, daß verantwortliche Rede von Gott ohne „Anstrengung des Begriffs" nicht zu haben ist; eine „leichte" Lektüre stellen sie nicht dar. Rahner braucht gegen eine unflätige Polemik, wie sie zum Beispiel David Berger aus Köln (unlängst in die Päpstliche Thomas-Akademie aufgenommen) mit Totschlagworten gegen das „übernatürliche Existential" oder die „Selbstmitteilung Gottes" verbreitet, nicht in Schutz genommen zu werden. Aber die subtilen und akribischen Einzelnachweise der Autoren über die Einbettung des Rahnerschen Denkens, Glaubens und Betens in die authentische christliche Tradition sind für Menschen hilfreich, die ängstlich besorgt Rahner für allzu mutig halten mögen. *Herbert Vorgrimler*

[1] Herzgsell, Johannes: Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner. Innsbruck: Tyrolia 2000. 354 S. (ITS 54) Br. 32,50 €.

[2] Rulands, Paul: Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner. Innsbruck: Tyrolia 2000. 398 S. (ITS 55.) Br. 36, – €.

[3] Batlogg, Andreas R.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben. Innsbruck: Tyrolia 2001. (ITS 58) Kart. 480 S. 42, – €.

[4] Schmolly, Walter: Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Innsbruck: Tyrolia 2001. (ITS 57) Kart. 383 S. 36,– €.

BESPRECHUNGEN

Seelsorge

Apfelbacher, Karl-Ernst: *Selig die Trauernden.* Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums. Regensburg: Pustet 2002. 464 S. Gb. 39,90 €.

Eine der großen Herausforderungen an die christliche Botschaft ist der Umgang mit der Trauer. Insbesondere die Psychologie zeigt, wie entscheidend es ist, Trauerarbeit zu leisten, um dadurch die Ereignisse zu verarbeiten, die Not und Trauer hervorgerufen haben, und an ihnen seelisch zu reifen. So sind letztlich alle menschlichen Reifungsprozesse mit Ablösungsvorgängen verbunden, die sich als Trauerprozesse verstehen lassen. Menschliches Reifen ist ohne Trauer nicht denkbar.

Von dieser Erkenntnis geht das Werk des Münchner Stadtpfarrers und Theologen Karl-Ernst Apfelbacher aus. Trauer darf nach Apfelbacher „nicht länger als ‚Schwäche' betrachtet werden, sondern ist ein psychologischer Prozeß von höchster Lebenswichtigkeit für die Gesundheit eines Menschen" (270 f.). Andererseits weiß der Seelsorger, wie schwierig es ist, aus der christlichen Botschaft eine Hilfestellung zu dieser Trauerbewältigung zu leisten. Dies scheint in der heutigen Verkündigung selbst begründet zu sein: Bis in die liturgischen Texte und die herkömmlichen Beichtspiegel hinein wird Trauer kritisiert und als mit der christlichen Botschaft von der Auferstehung und vom Leben unvereinbar dargestellt. Trost aber, der die Trauer nicht ernst zu nehmen vermag, wird notwendig zur Vertröstung, die eben nicht dazu beiträgt, mit ihr schöpferisch umzugehen.

Vor dieser Herausforderung untersucht der Autor, welche Weichenstellungen in der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte dazu geführt haben, daß die christliche Botschaft vom Kreuz ihre ureigene Kraft so sehr eingebüßt hat, welche theologischen Antworten in der Überlieferungsgeschichte vergessen wurden und heute neu zu entdecken wären und wie folglich aus christlicher Sicht angemessen mit Trauer umgegangen werden könnte. Apfelbacher umreißt in einem ersten Teil der Studie mit knappen Strichen den klassisch-griechischen, den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Umgang mit Trauer und konfrontiert diese Aussagen unmittelbar mit ihrer Rezeptionsgeschichte, die überwiegend dazu angetan war, Trauerprozesse zu behindern. Er zeigt aber auch Formen einer fruchtbaren Trauerarbeit im frühchristlichen Mönchstum, bei Johannes Cassian und bei Papst Gregor d. Gr. auf. Ein Schwerpunkt liegt im zweiten Teil auf der Darlegung der Erbsündenlehre in der mittelalterlichen Augustinusrezeption, die in Verbindung mit der iro-schottischen Beicht- und Bußpraxis zu einem Verständnis führte, wo Leid, Not und Trauer ausschließlich als Genugtuung für Schuld und Sünde verstanden wurden. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury. Ihr „Prinzip ‚Gerechtigkeit durch Genugtuung' beschwört Ängste herauf, läßt aber schöpferischen Trauerprozessen keinen Raum" (194). Diese Grundkonzeption führte zu einer Veränderung im Verständnis und selbst in der Semantik von Buße und Beichte, Sünde, Reue und Trauer.

Ein dritter Teil der Studie erschließt die Vorstellung von Trauer in der mystischen Tradition, die anhand der Schriften von Bernhard von Clairvaux dargelegt wird. Hier entdeckt Apfelbacher eine eigenständige Tradition der christlichen Botschaft, die einen Gott zeigt, der vorwiegend geprägt ist durch Barmherzigkeit und Liebe. Buße und Trauer dienen dabei dem Reifen des Menschen, nicht der Ableistung einer Schuld. Bernhard sieht „das Leben des Menschen in seinem Zusammenhang; es ist ein persönlicher Lebensweg, ein allmähliches Vorankommen, ein Werden, Wachsen und Reifen in der Erkenntnis seiner selbst und in der Er-

kenntnis Gottes" (307). Dieses Ergebnis entfaltet Apfelbacher im Blick auf einen Gesamtentwurf von Theologie und Frömmigkeit, der sich in der mystischen Tradition festgemacht hat: „In Christus ist offenbar geworden, daß Gott in seiner Liebe zu den Menschen nicht Satisfaktion fordert, sondern Vertrauen (Glauben) an seine Liebe und Barmherzigkeit" (345). Das bedeutet: „Gott fordert vom Menschen nicht, daß er sündlos bleibt. Er erwartet und hofft und wirbt, daß er sich besinnt, sich erkennt in seiner unantastbaren Würde und Größe und in seinem Elend, daß er sich in seiner *condition humaine* wahrnimmt und annimmt" (390). Wie eine solche Theologie über die Problemstellung von Leid und Trauer hinaus einen Gesamthorizont der Theologie erschließt, macht die Arbeit in einigen abschließenden Thesen zur Gotteslehre, Christologie und zur Soteriologie deutlich.

Ziel und Wert der Arbeit liegt in der Herausarbeitung der These von einer eigenständigen mystischen Tradition, die dazu angetan ist, den Menschen in seinen Hoffnungen und Wünschen ernst zu nehmen und ihm eine wohl bessere Hilfestellung zu geben vermag, als seine Festlegung auf die Kategorien von Sünde und Wiedergutmachung. Diese These wird durch umfangreiche historische Detailarbeit immer wieder herausgearbeitet. Die Arbeit stellt dabei idealtypisch die Grundkonzeptionen einer augustinisch-iroschottischen Auffassung der christlichen Botschaft und der mystischen Sicht einander entgegen. Dennoch wird deutlich, daß Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux, die Repräsentanten der jeweiligen Gesamtsicht der christlichen Botschaft, nicht einfachhin in dieser Funktion aufgehen, sondern als historische Persönlichkeiten auch durch Einzelzüge mit bestimmt sind, die sich nicht aus diesem Typus herleiten lassen.

Die Arbeit hat eine innere Zielrichtung hin auf die Darstellung der Mystik Bernhards. Was die Reformation mit ihrer Kreuzestheologie und die spanische Scholastik mit ihrer Gnadenlehre, was Aufklärung, Neuscholastik und die neueren theologischen Ansätze in den christlichen Kirchen im 19. und im 20. Jahrhundert für die Entfaltung der mystischen Tradition und für eine Soteriologie ausgetragen haben, die an der Formung und Reifung der Person orientiert sind, wird hier nicht mehr thematisiert. Die historische Weiterführung, Überprüfung und Bewährung der im vorliegenden Werk vorgenommenen Grundthese könnte sicher zusätzliche Aspekte zutage fördern. Apfelbachers Studie erschließt an einigen historischen Beispielen einen Gesamtentwurf der Theologie, in dem sich in exemplarischer Weise historische und systematische Ansätze verbinden und praktisch-seelsorgliche Konsequenzen wiederum auf die theoretische Aussage zurückwirken. Historiker, Systematiker und Praktiker werden gerade durch dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis gleichermaßen bereichert. *Peter Neuner*

Pfeifer, Samuel: *Die Schwachen tragen.* Moderne Psychiatrie und biblische Seelsorge. Basel: Brunnen-Verlag ⁴2002. 216 S. Br. 13,90 €.

Immer noch beschränkt sich ein Großteil der Seelsorge- und Ratgeberliteratur auf die Bewältigung leichterer Probleme und bietet wenig Hilfen zum Verständnis schwerer psychischer Störungen an, während sich die psychiatrischen Fachbücher kaum zum Umgang mit religiös eingestellten Klienten äußern. Darum hat dieses Buch des Facharztes für Psychiatrie und Psychotherapie, der als Chefarzt eine Psychiatrische Klinik bei Basel leitet und sich in mehreren Veröffentlichungen mit dem Zusammenwirken von Psychotherapie und Seelsorge befaßt hat, eine Neuauflage verdient. Samuel Pfeifer weist die Auffassung zurück, psychische Störungen würden durch Religion verursacht, widerspricht aber auch denen, die sie allein durch Glauben heilen wollen, und schreibt: „Die christliche Gemeinde hat eine wichtige Aufgabe in der Vorbeugung seelischer Störungen und in der Betreuung psychisch schwacher Menschen. Die Zusammenarbeit mit Psychiatern ist möglich und sinnvoll, wo Seelsorger und Psychiater ihre Grenzen kennen und sich gegenseitig respektieren" (11).

Dafür wirbt er, indem er in drei Teilen gemeinverständlich Erkenntnisse der Fachliteratur (bis 1988) vermittelt und durch eigene Er-

fahrungen illustriert. In einem ersten Teil führt er kurz in die Grundannahmen des analytisch-tiefenpsychologischen, verhaltenstherapeutischen, humanistischen und transpersonalen Ansatzes ein, ergänzt dies durch gehirnphysiologische Informationen und erläutert – gegen alle monokausalen Vereinfachungen – die vielfältigen Ursachen, die zu psychischen Störungen beitragen. Das Kernstück bildet der zweite Teil. Hier schildert der Autor in wohltuendem Gegensatz zur Tendenz, jede Schwierigkeit zu einer Krankheit zu machen, eingehend Symptome und Behandlung der wichtigsten behandlungsbedürftigen Störungen: Angstzustände, Zwänge, Hysterie, mittlere und schwere Depressionen, Schizophrenie. Dabei weist er stets auf die Grenzen psychiatrischen Wissens hin und gibt Angehörigen und Seelsorgern Verstehenshilfen und Ratschläge zum Umgang mit den betreffenden Kranken.

„Wo das Ziel zu hoch gesteckt wird, da sind Mißerfolge vorprogrammiert und für die Seelsorger und Therapeuten nur schwer zu verkraften" (184). In diesem Bewußtsein skizziert Pfeifer im 3. Teil eine ganzheitliche, Gespräch, praktische Hilfe und Medikamente umfassende Betreuung von psychisch kranken Menschen. Er erklärt, was zu einem helfenden Gespräch gehört, weshalb Medikamente oft unerläßlich und die von Evangelikalen empfohlene Glaubensheilung und Freibetung von okkulten Mächten problematisch und die Annahme von Grenzen kein Widerspruch zu menschlicher und christlicher Hoffnung sind. Ein ebenso kenntnisreiches wie einfühlsames und darum hilfreiches Buch. *Bernhard Grom SJ*

Theologie

Orth, Stefan: *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie. Freiburg: Herder 1999. 507 S. (Freiburger theologische Studien. 162) Br. 50,– €.

Mit seiner Studie, die 1998 als Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster von Jürgen Werbick angenommen wurde, hat Stefan Orth eine der wichtigsten jüngeren Monographien zu Paul Ricœur aus theologischer Perspektive vorgelegt und seiner Rezeption in der deutschsprachigen systematischenTheologie – über die Arbeiten von Michael Böhnke, Franz Prammer, Hermann-Josef Meurer und Knut Wenzel hinaus – einen wesentlichen neuen Anstoß gegeben. Der Untertitel deutet dabei die leitende Interpretationsperspektive an: Im Ausgang von Ricœur geht es Orth um die Bestimmung des Status des Philosophischen für theologisches Arbeiten, wobei sich sein Interpretationsweg in die jüngste Debatte fundamentaltheologischer Grundlagenreflexion einschreibt, d.h. die Diskussion zwischen dem Freiburger Fundamentaltheologen Hansjürgen Verweyen und dem Münsteraner Theologen Thomas Pröpper um das Modell einer „erstphilosophischen" Begründung der Fundamentaltheologie bzw. einer transzendentaltheologisch und hermeneutisch, am Unbedingten menschlicher Freiheit ausgerichteten Begründungsarbeit.

Im Gespräch mit Ricœur versucht Orth, zu einem Modell fundamentaler Theologie zu finden, das die Diskussion beider fundamentaltheologischer Ansätze kreativ fortschreibt und dabei Aporien der Debatte, die sich vor allem am Status des Hermeneutischen und des subjektphilosophischen Ansatzes entzünden, aufsprengt. Indem er das „verwundete" Cogito in das Zentrum seiner Interpretation stellt, betont er zum einen die Bedeutung des subjektphilosophischen Ansatzes in der Tradition französischer Reflexionsphilosophie – zur Verdeutlichung des Ricœurschen Ansatzes greift Orth dabei auf dessen Lehrer Jean Nabert zurück –, zum anderen führt er diesen Ansatz mit Ricœur durch die verschiedenen Stationen der Kritik im 19. und 20. Jahrhundert, die „Meister des Zweifels" (430), die gerade eine „Letztbegründung", wie sie Verweyen postuliert, verunmöglichen.

Diese Diskussion um fundamentaltheologische Grundlagenreflexion bildet den Rahmen.

Im ersten Teil der Studie („Theologie zwischen Philosophie und Offenbarung, eine Diskussion der erstphilosophischen Offenbarungshermeneutik Hansjürgen Verweyens und der transzendentalen Offenbarungstheologie Thomas Pröppers") führt Orth in die Diskussion ein, im letzten und sechsten Teil der Studie („Welches Modell fundamentaler Theologie?") versucht er, dieser Diskussion neue Impulse zu geben. Dabei ist er darauf bedacht, den subjektphilosophischen und hermeneutischen Ansatz Ricœurs nicht theologisch zu vereinnahmen, sondern in einer präzisen Interpretationsarbeit gerade die Eigenständigkeit der Theologie – der „Ökonomie der Gabe" bzw. des Offenbarungsereignisses – herauszuarbeiten; gerade sie, so die Zielrichtung der These, bewahrt die Philosophie vor einem Selbstabschluß und vermessenen rationalen Letztbegründungsversuchen.

Die vier Kernstücke bilden eine exzellente Hinführung zu wesentlichen Momenten der hermeneutischen Phänomenologie Ricœurs: Der zweite Teil stellt die Frage nach dem Status subjektphilosophischen Denkens bei Ricœur, er geht auf die „Verwundungen des cogito bei Ricœur" ein; der dritte Teil entfaltet wesentliche Momente der Hermeneutik Ricœurs; der vierte Teil führt in der „Hermeneutik des Selbst" beide Ansätze, den subjektphilosophischen und den hermeneutischen, über die Entfaltung der „Kleinen Ethik" und die Bedeutung, die dem Begriff der Bezeugung zukommt, wieder zusammen; im fünften Teil wird der Status der „Philosophie Ricœurs angesichts der Offenbarung" diskutiert. Auch angesichts der Eigenständigkeit von Theologie und Philosophie arbeitet Orth deren komplexe wechselseitige Bezogenheit subtil heraus: In der Tradition Kants plädiert Ricœur für die „Autonomie" des Subjekts, thematisiert zugleich aber auch – gerade angesichts der Abgrundhaftigkeit des Bösen und der Schuld im Grund der Geschichte – die Grenzen jedes subjektphilosophischen Ansatzes; auf den verschiedenen Ebenen der Alterität bleibt das Subjekt letztlich ein „Herausgefordertes", so daß sich hier, vor allem auf der Ebene des Gewissens, die Möglichkeit eröffnet, „Gott zu denken" (309).

Diesen „quasiapriorischen" Charakter der Ricœurschen Philosophie (Orth bezieht sich hier auf Georg Essen, vgl. 463, A. 91) arbeitet der Autor über den Brückenschlag zur Reflexionsphilosophie Naberts heraus. Die „strukturelle Zweipoligkeit des fundamentaltheologischen Ansatzes" (424), die sowohl den Ansatz Verweyens als auch den Pröppers auszeichnet, wird auch für ein Modell fundamentaler Theologie im Ausgang von Ricœur leitend sein.

Die Studie wird abgeschlossen durch eine umfangreiche Bibliographie zu Paul Ricœur, Jean Nabert und weiterer fundamentaltheologischer Literatur. Hervorzuheben ist der gute, französischen Monographien vergleichbare Stil der Arbeit. In die komplexen und „langen" Denkwege Ricœurs einzuführen und dabei den „roten Faden" nicht zu verlieren, ist dem Autor gut gelungen. Seine Studie gehört sicher zur „Pflichtlektüre" für Theologen, die an einem Brückenschlag zur französischen Philosophie interessiert sind und sich wesentliche Inhalte des Ricœurschen Denkens – auf dem Hintergrund eines theologischen Horizontes – erschließen wollen. Orths Untersuchung stellt damit einen wichtigen Beitrag für eine weiterführende Rezeption Ricœurs in der Fundamentaltheologie dar. Nicht allein der Hermeneutiker Ricœur ist im Blick, sondern Ricœur als „Reflexionsphilosoph" und „Subjektivitätstheoretiker mit einer im wesentlichen ethisch-praktischen Ausrichtung" (465,447). Für systematisch-theologische Grundlagenreflexion, die der Kontextualität, Pluralität und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit Raum gibt, geben die Impulse Paul Ricœurs – und Stefan Orths – auf jeden Fall zu denken. *Margit Eckholt*

Bogner, Daniel: *Gebrochene Gegenwart.* Mystik und Politik bei Michel de Certeau. Mainz: Grünewald 2002. 353 S. Br. 29,– €.

Das gegenwärtige französische Denken ist durch eine Sensibilität für Fremdheit, Andersheit und Differenz charakterisiert. So verwundert es nicht, daß Daniel Bogner das Verhältnis von „Mystik und Politik bei Michel de Certeau" anhand der Denkfigur des „Bruchs" thematisiert: Über jede oberflächliche Zuordnung als innerliches Erleben und äußerliches Handeln hinaus

werden Mystik und Politik als sprachliche Praktiken verstanden, die die „Krise der Repräsentation" artikulieren. Wie kann, so ist die leitende Frage, von Gottes Gegenwart gesprochen werden, wenn der Zusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem sowie von Vergangenheit und Gegenwart zerbrochen ist?

Bogners Antwort bringt den französischen Jesuiten Certeau (1925–1986) als facettenreichen Denker nahe: Religionshistorische Untersuchungen, psychoanalytische Erschließung geistlicher Fragen, fundamentaltheologische Methodenreflexion und politische Interventionen treten bei ihm zusammen. Die disparaten Wissensfelder werden durch die Aufmerksamkeit für das Abwesende geeint (die Historiographie beschäftigt sich mit dem Vergangenen, die Psychoanalyse mit dem Unbewußten, die Theologie mit dem Anderen), das selbst nie an die Oberfläche tritt, sondern sich in der Dynamik steter Sinnverschiebungen und Substitutionen artikuliert.

Diese Grundfigur verfolgt Bogners Arbeit in drei Hauptteilen: Der *erste Teil* zeichnet die Genese eines Bruchs im homogenen, kontinuitätsstiftenden und verständnissichernden Zusammenhang von Gott und Welt nach und zeigt, wie die Humanwissenschaften die Deutungshoheit der Religion übernehmen, die Politik den Primat vor der Religion gewinnt und der individuelle Körper zum Ort der religiösen Rede wird.

Der *zweite Teil* weist auf, wie die Mystik den Bruch produktiv artikuliert, indem sie sich vom abbildenden Charakter der Sprache zugunsten einer Sprachpraxis verabschiedet, die durch Verfremdung und bewußte Regelverletzung Sinneffekte produziert (z. B. durch die Zusammenstellung zweier sich widersprechender Begriffe). Ihr entspricht ein modernes Glaubensverständnis, das sich durch die „Bewegung eines steten Formenwechsels" (236) und durch einen Stil des „Durchkreuzens der herrschenden Plausibilitäten" (241) in die Welt einschreibt und so die „Schwäche, ‚aus eigener Kraft' den Ursprung in seinem materialen Gehalt gegenwärtig setzen zu können" (238), anerkennt.

Der *dritte Teil* entfaltet die Repräsentationsproblematik als Frage nach der Legitimation politischen Handelns in der Demokratie, die sich nicht auf einen transzendenten Ursprung zurückführen kann. In struktureller Verwandtschaft zur Mystik ist die Entzogenheit des Ursprungs als Ermöglichung einer Erinnerungspraxis zu begreifen, die den Charakter der „gebrochenen Gegenwart" einlöst.

Die Originalität der Arbeit, die vom Leser eine hohe Abstraktionsfähigkeit verlangt, begründet sich im Anliegen des Autors, Mystik und Politik in der Problematik der Repräsentation zusammenzuführen. Hieraus ergibt sich eine auch gegenwärtig aktuelle Verhältnisbestimmung: In der Struktur des entzogenen Ursprungs vereint, kann sich weder die Religion als selbstgewisses Fundament der Politik sehen, noch darf die Politik die Religion auf ihre soziale Nützlichkeit reduzieren. Die theologische Bedeutung der Arbeit liegt darin, die Krise der Repräsentation als Chance der Theologie zu begreifen und die Verwandlung einer ontologischen zu einer relationalen Theologie aus fundamentaltheologischer Perspektive abzusichern. Im ganzen setzt das Buch jedoch voraus, was noch zu leisten wäre – das deutschsprachige Publikum durch eine Übersetzung zentraler Texte und durch ein einführendes Werk mit Certeau vertraut zu machen. *Tobias Specker*

Vorgrimler, Herbert: *Karl Rahner verstehen.* Eine Einführung. Kevelaer: Butzon & Bercker 2002. 223 S. (Topos plus. 416.) Br. 9,90 €.

Ein Jahr nach Karl Rahners Tod erschien 1985 erstmals die vorliegende Einführung zu Karl Rahner, damals mit dem Untertitel „Eine Einführung in sein Leben und Denken". Drei Jahre später wurde sie als Taschenbuch aufgelegt. Beide Ausgaben waren längst vergriffen. Nun ist diese Einführung, die inzwischen zum Klassiker anvanciert war, neu aufgelegt worden.

Das Bändchen setzt sich aus drei Teilen zusammen. I. Zugänge und Erinnerungen: Gotteserfahrungen, Diener des Wortes, Jesuit, Menschliches (11–59); II. Leben und Werke: Die Herkunft, Der religiöse Aufbruch, Theologiestudium, Noch einmal: Philosophie, „Umbestimmt", Der Bruder Hugo und die Anfänge theologischer Lehrtätigkeit, „Gauverbot", Ein neuer Anfang, Schöpferische Initiativen, Schwierigkeiten, Das Konzil und Rahners inter-

nationales Ansehen, Dialog, Kritik an Karl Rahner, Konzentration, Die letzten Jahre und Tage (63–167); sowie ein Anhang, der Briefauszüge Karl Rahners an den Verfasser aus den Jahren 1959 bis 1965 bringt: Kleine Brieffolge aus der Konzilszeit, Berater für Döpfner und König, Die Vorzensur – Weiterarbeit, Das Konzil, erste Sitzungsperiode, Die Aufhebung der Vorzensur, der Tod Papst Johannes' XXIII. und die Wahl Pauls VI., Die Fortsetzung der Konzilsarbeit und die zweite Sitzungsperiode, Die Berufung nach München – Fortgang der Konzilsarbeit – Beginn der Tätigkeit in München (171–220). Hier kommt Rahner ungeschminkt zu Wort, oft sehr emotional, manchmal sogar grob – Ausdruck eines leidenschaftlichen theologischen Schwerarbeiters, dem Verdächtigungen und offene Feindschaft ebensowenig erspart blieben wie er Frustrationen kannte.

Herbert Vorgrimler gehört zur „ersten Generation", die den Jesuitentheologen über Jahrzehnte hinweg unmittelbar erlebt hat. „Unter den Menschen, die sich für Karl Rahners Theologie interessieren und die ‚hinter' dem wissenschaftlich-theologischen Interesse nach dem Menschen Karl Rahner, nach seiner Spiritualität und seinem Lebensstil, suchen", so das Vorwort zur Neuausgabe, „meldet sich nun, fast 20 Jahre nach seinem Tod, die ‚zweite Generation' zu Wort" (7). Ihr attestiert der intime Kenner der Theologie Karl Rahners, diese „mit historischer Findigkeit und wissenschaftlich exakt" (7) zu erforschen.

Daß die Auseinandersetzung mit Karl Rahner furchtbar sein kann, belegen die neu hinzugekommenen Literaturhinweise am Ende des Bändchens (221–223), die eine ganze Reihe von allgemeinverständlichen Einführungen und Biographien, frühere Studien zu Karl Rahner und etliche herausragende Dissertationen nennen. Fazit: „Karl Rahner ist nicht überholt, weder in den mannigfaltigen Fragen der Theologie noch in seinen Impulsen zur kirchlichen Praxis und zu notwendigen Strukturreformen" (7). – So sehr man diese Neuausgabe begrüßt, die im übrigen im Haupttext seitenidentisch ist mit den früheren Ausgaben, so sehr bedauert man ein Manko, das auch jüngeren Lesern zu schaffen machen dürfte: Das Druckbild ist ärgerlicherweise viel zu klein geraten. *Andreas R. Batlogg SJ*

Strukelj, Anton: *Leben aus der Fülle des Glaubens*. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar. Styria: Graz 2002. 367 S. Geb. 29,90 €.

Das Thema der christlichen Stände gehört zu den wichtigsten Fragen der nachkonziliaren Erneuerung und berührt hochaktuelle Problembereiche. Es geht um den „Ernstfall" der christlichen Existenz, um die subjektive Erwählung eines jeden einzelnen zur Nachfolge Christi, um eine Gott entsprechende menschliche Antwort. Das vorliegende Buch von Anton Strukelj – es ist die deutsche Fassung einer im Jahr 1980 an der Theologischen Fakultät der Universität Ljubijana entstandenen Dissertation, die in Slowenien bereits drei Auflagen erlebte – will diese Thematik im theologischen Werk Hans Urs von Balthasars aufspüren und als zentralen Punkt seines Denkens und Wirkens erweisen. Die Untersuchung gliedert sich in sechs Kapitel und setzt sich das Ziel, „die objektiven Lebensformen, die zugleich zu den subjektiven werden, zu durchforschen. Es interessieren uns konkrete Möglichkeiten der evangelischen Nachfolge Christi in der heutigen Welt" (9).

Im ersten Kapitel zeigt Strukelj, wie tief die Thematik im Leben und Werk Balthasars verwurzelt ist. Leider sind in der vorliegenden deutschen Fassung einige Passagen gekürzt worden, so daß der Leser an dieser Stelle auf tiefere Einblicke verzichten muß. Das zweite Kapitel widmet sich den christologisch-trinitarischen und mariologisch-ekklesiologischen Grundlagen der christlichen Stände und damit einigen der wichtigsten theologischen Grundgedanken Balthasars. Die zwei Formen des christlichen Standes (Erwählungs- und Weltstand) werden im dritten Kapitel thematisiert und durch die Aspekte Erwählung, Berufung und Sendung theologisch fundiert. Die eigentliche Mitte der Studie findet sich aber im fünften Kapitel. Hier werden die einzelnen Stände und ihre Bedeutung für die Gestalt und das Leben der Kirche näher beleuchtet. Den Abschluß der Darstellung bilden die realsymbolisehen Gestalten Petrus, Johannes, Maria und Paulus. In ihnen treten die christlichen Stände gleichsam personifiziert und lebendig vor Augen.

Daß christliches Leben „Dasein im Osterge-

heimnis Christi" ist und gerade deshalb größtmögliche Öffnung zur Welt impliziert, bildet ohne Zweifel eine der wichtigsten Thesen Balthasars. Dies in ausführlicher Weise und großer Kenntnis des Balthasarschen Werkes dargestellt zu haben, ist das Verdienst Strukeljs. Doch wäre es hilfreich und erhellend gewesen, wenn er in seine Darstellung eine Analyse der wichtigsten Schlüsselbegriffe des Themas, wie zum Beispiel das Personverständnis Balthasars, eingearbeitet hätte. Dann wäre auch deutlicher geworden, daß etwa die These von der Vergeblichkeit und Tragik des menschlichen Lebens im Fall einer Ablehnung der göttlichen Berufung im Horizont der Eschatologie und Karsamstagstheologie Balthasars gelesen werden muß, die um eine letzte Rettung der menschlichen Freiheit und Person weiß.

Balthasars Bild von der knieenden Theologie ist ein Gegenentwurf zur rationalen und geheimnislosen Theologie, die das Moment der Aktion nicht mehr mit der Kontemplation zu vermitteln weiß. Einzelne Fragen der Theologie und der christlichen Praxis können aber nur mit dem Blick auf das Ganze, und d.h. auf die Offenbarungsgestalt des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn, sinnvoll und wahrhaftig beantwortet werden. Zu einer solchen Schau und ihrer konsequenten Verwirklichung will uns die Theologie der christlichen Stände bei Balthasar und die Studie Strukeljs einladen. *Esther-Maria Wedler*

Religionssoziologie

Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis. Hg. v. Werner Kremp u. Berthold Meyer. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag 2001. 391 S. (Atlantische Texte. 14). Kart. 58,– DM.

„Es gibt Themen, die liegen zu bestimmten Zeiten geradezu auf der Straße", schreiben die Herausgeber im Vorwort des Sammelbandes, der die Beiträge einer Tagung zusammenfaßt, die von der Atlantischen Akademie Rheinland-Pfalz im Juni 2000 organisiert worden war. Gut 50 Jahre nach der Gründung der NATO wollten sich Wissenschaftler aus verschiedenen Fachdisziplinen mit der Frage befassen, ob die Allianz über ihre Erscheinungsform als internationale Organisation und Militärbündnis hinaus auch eine zivilreligiöse Dimension als Gemeinschaft vorwiegend christlicher oder christlich geprägter Nationen besitzt.

Damals konnte keiner der Veranstalter ahnen, welche Aktualität diese Fragestellung schon ein halbes Jahr nach dem Erscheinen des Tagungsbandes erhalten sollte. Nach den Terrorangriffen im September 2001 erklärte die NATO erstmals in ihrer Geschichte den Bündnisfall, US-Präsident George W. Bush sprach in der Folge wiederholt von einem „Kreuzzug" der Allianz gegen den Terrorismus. Die deutsche Bundeswehr, deren militärisches Gerät seit 1956 mit dem „Eisernen Kreuz" gekennzeichnet ist, beteiligte sich an NATO-Einsätzen in Afghanistan.

Auch das Symbol der Allianz, die NATO-Windrose auf blauem Grund, ermöglicht schon rein ikonographisch Assoziationen mit dem christlichen Kreuz. Doch gibt es tatsächlich eine Zivilreligion der NATO? Welche „heiligen Texte" liegen ihr zugrunde? Welcher Symbole bedient sich eine eventuell zu findende Zivilreligion des Bündnisses? Welche Rituale und „Zivilliturgien" sind zu finden? Gibt es aus der Sicht der Führungsmacht der Allianz speziell US-amerikanische Wurzeln einer möglichen Zivilreligion? Mit diesen und anderen Fragen befassen sich die insgesamt 21 Beiträge.

Im ersten Abschnitt wird der Begriff der Zivilreligion geklärt. Rolf Schieder geht dabei der Genese der neueren Verwendung des Zivilreligionsbegriffs nach. Seine Bedeutung in der amerikanischen Debatte wird dabei ebenso dargestellt wie seine Verwendung im deutschen Diskurs. Nach Manfred Walther steht Zivilreligion für einen „Lebensstil der Moderne", dessen Kern ein Umgang mit kulturellen Differenzen ist. Für das Projekt einer transatlantischen Identität sei die Idee einer Zivilreligion freilich ungeeignet: „Sie mutet Angehörigen anderer Kulturen eine Ablösung aus ihrer jeweiligen kulturellen Prägung zu" (364).

Heinz Kleger stellt zurecht fest, daß der Kern der atlantischen Zivilreligion von der amerikanischen Zivilreligion hervorgerufen und geprägt wurde. Der Eintritt der USA in die europäische Politik habe sich als „Kreuzzug für die höhere Moralität der Demokratie" vollzogen. So habe das Bündnis die „dunkle Seite der europäischen Geschichte" (109) wieder in eine helle zu verwandeln vermocht und sich als außerordentlich integrationsfähig erwiesen. Aufgrund ihres Erfolges sei die Allianz aber zu einem „Selbstläufer" unabhängig von der amerikanischen Zivilreligion geworden.

Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit „historisch-geistesgeschichtlichen Zuordnungen" der NATO. Gerhard Beestermöller weist nach, daß das Selbstverständnis der NATO maßgeblich von den Ideen Woodrow Wilsons geprägt wurde. Hartmut Behr spürt in seinem Beitrag der „religiösen Symbolik in der US-Außen- und Sicherheitspolitik" nach. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Rückgriff auf christliche Motive, Symbole und Metaphern als „kontinuierliches Merkmal" (139) amerikanischer Politik zu erkennen sei. Michael Henkel und Mark R. Thompson setzen sich kritisch mit der von Samuel P. Huntington vertretenen These von der kulturellen bzw. religiösen Determination internationaler Konflikte auseinander. Beide Autoren sind sich einig, daß die Legitimationsbasis der NATO empfindlich geschwächt wäre, wenn sie der Logik der kulturellen Besonderheiten folgen und nur dann intervenieren würde, wenn „westliche Interessen" im Spiel sind.

Die beiden Beiträge von Stefan Hörner und Berthold Meyer bilden einen eigenen Abschnitt, der sich mit dem Kosovokrieg von 1999 beschäftigt. Hörner zeichnet die Positionen verschiedener politischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Akteure in Deutschland zur NATO-Intervention nach. Er hält den Anspruch der NATO, im Krieg gegen Jugoslawien aus moralischen und humanitären Motiven gehandelt zu haben, für unwiderlegbar. Meyer hingegen sieht im Kosovokrieg einen Versuch der NATO, ihre nach dem Ende des Ost-West-Konflikts verlorengegangene Glaubwürdigkeit zu retten. Er stellt in Frage, ob es die humanitäre Zielsetzung der Militäraktion „rechtfertigen konnte, gegen die UN-Charta und damit gegen geltendes Völkerrecht zu verstoßen" (231).

In einem weiteren Kapitel folgen insgesamt acht Beiträge mit einzelnen Länderstudien. Axel Schäfer und Michael Wala befassen sich aus verschiedenen historischen Perspektiven noch einmal mit dem Einfluß religiöser Motive auf die US-Außenpolitik. Antonius Liedhegener zeichnet die Rolle des deutschen und amerikanischen Katholizismus in der Kontroverse um den NATO-Doppelbeschluß von 1979 nach. Einige Beiträge machen aber auch deutlich, daß die NATO nicht allein aus „westlichen" Mitgliedern besteht. Markus Kaim und Markus Dreßler skizzieren die Rolle der Türkei in der NATO. Dreßler widmet sich dabei vor allem der Frage nach den möglichen Konsequenzen des islamischen Hintergrunds der Türkei für deren NATO-Mitgliedschaft. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die NATO-Mitgliedschaft in der Türkei fast ausschließlich in Sicherheits- und nicht in Wertkategorien definiert werde. Zu einem Wertekonflikt könne es lediglich dann kommen, „wenn die NATO begänne, sich als explizit ‚christliche' Wertgemeinschaft zu redefinieren" (335). Bogdan Koszel untersucht die Rolle der katholischen Kirche im Prozeß der NATO-Integration Polens und kommt zum Schluß, daß diese sich dabei „positiv" verhalten habe. So habe sogar Papst Johannes Paul II während seiner Polenreise im Jahr 1999 Polens Beitritt zur NATO gelobt.

Um das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und NATO geht es auch bei Michael Hochgeschwender: „Waffenbrüderschaft auf Zeit. Der Vatikan, der US-amerikanische Katholizismus und die NATO". Er analysiert die Kooperation des Vatikans mit den USA als Führungsmacht des westlichen Lagers zwischen 1945 und 1970. „Scheinbar kompatible weltanschauliche Grundlagen", die von beiden Seiten als kommunistisch bedroht angesehen wurden, hätten als „Kohäsionsinstrument dieser ungleichen Allianz" (371) gedient. Da die beiderseitigen Interessen in Wahrheit höchst unterschiedlich waren, habe aber das Nachlassen des Außendrucks zum Auseinanderdriften der Koalition geführt. Im Gegensatz zu den Erkenntnissen der bisherigen Forschung habe Pius XII.

hierbei eine maßgebliche Rolle gespielt. Ihr Ziel der „libertas ecclesiae" gegenüber jeder weltanschaulichen Bevormundung werde die Kirche auch in Zukunft „im Auge behalten" (306).

Der vorliegende Sammelband ist, wie die Herausgeber zurecht betonen, keine umfassende Darstellung und Auseinandersetzung mit Religions- und Religiositätsgeschichte innerhalb der NATO. Nicht alle Beiträge vermögen zu überzeugen. Aber das Buch ist mehr als ein guter Anfang und eine Anregung, an einer solchen Chronik und Analyse weiterzuarbeiten. *Klaus Stüwe*

ZU DIESEM HEFT

Das Schaffen des französischen Komponisten Olivier Messiaen zählt zu den wesentlichen Ereignissen der Musik des 20. Jahrhunderts. Thomas Daniel Schlee, Organist, Komponist und Musikmanager, geht der religiösen und spirituellen Tiefendimension seiner Werke nach.

Die Zahl der anonymen Bestattungen ist in deutschen Städten in den vergangenen Jahren stark angestiegen. Hubertus Lutterbach, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Essen, fragt nach den Gründen und beschreibt neue Ausdrucksformen des christlichen Totengedenkens.

Karl-Ernst Apfelbacher, Pfarrer der Gemeinde St. Ursula in München, konstatiert in unserer Gesellschaft widersprüchliche Einstellungen zur Trauer. Er analysiert die kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergründe und sucht nach Möglichkeiten eines produktiven und heilsamen Umgangs mit Trauer.

Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, setzt sich kritisch mit einem Buch des Grazer Bibelwissenschaftlers Peter Trummer zur Eucharistie auseinander. Dabei stützt er sich auf die ältesten schriftlichen Aussagen über die Eucharistie im Ersten Korintherbrief.

Franz Xavers Religionsgespräche

Das Gespräch der Religionen, ihr friedliches Zusammenleben und das argumentative Ringen um Wahrheit dürfte auf der Agenda des 21. Jahrhunderts einen der oberen Plätze einnehmen. Das erfordert zum einen das globale Wiedererstarken der Religionen, das Zeitanalytiker wie Samuel Huntington konstatieren. Aber nicht nur die Weltreligionen wie Christentum und Islam sind wachsende Größen, sondern auch Neue Religiöse Bewegungen, oft Sekten genannt, breiten sich in Afrika, Amerika und Asien zu Abertausenden aus. Zum anderen scheint auch in Europa der Prozeß der „Entzauberung" der Welt neue Formen anzunehmen, wenn verfestigte Areligiosität und Sehnsucht nach Religiösem Hand in Hand gehen. Die Dialektik der Aufklärung fordert ihren Tribut, der selbst „religiös Unmusikalische" spüren läßt, was verlorengeht. Risiken und Ängste unserer Zeit lassen ein Religionsbedürfnis wiedererwachen, das sich meist außerhalb der Kirchen auf dem Religionsmarkt von Mythos, Magie und esoterischer Lebenshilfe bedient. Dazu kommt die Instrumentalisierung von Religionen bei politischen oder sozialen Konflikten, wie etwa im Nahen Osten, oder ihre fundamentalistische Auslegung, die ein Suchen nach Sicherheit signalisiert.

Die Frage nach der Rolle der Religionen und ihrem Miteinander ist im europäischen Kontext nicht neu. Das Mittelalter kannte reale und fiktive Dialoge der Religionen, von Raimundus Lullus und Franz von Assisi bis zu Nikolaus Cusanus, der angesichts der irdischen Eroberung Konstantinopels (1453) ein himmlisches Konzil um die „eine Religion in der Vielfalt der Riten" disputieren ließ. Und es kannte auf der iberischen Halbinsel die prekären Versuche eines Miteinander der drei abrahamitischen Religionen, die freilich von der arabischen Eroberung ebenso überschattet waren wie von der Reconquista der iberischen Völker und der Vertreibung von Juden und Muslimen im Jahr der Entdeckung Amerikas (1492).

Im Globalisierungsprozeß der frühen Neuzeit trafen christliche Missionare in Amerika und Asien auf ihnen völlig unbekannte kulturelle und religiöse Welten, die sie in der Regel ethnozentrisch als Barbarentum und Heidentum bewerteten und nicht selten mit Zwangsmitteln zur wahren Kultur und Religion zu „bekehren" suchten. Doch gab es auch andere, die vor allem auf das glaubwürdige Zeugnis des Lebens setzten und friedliche Religionsgespräche führten, bei denen es nur auf die Kraft der Argumente ankam. Zu ihnen gehörte der hl. Franz Xaver, dessen 450. Todestag in diesem Jahr gedacht wird.

1540 von Ignatius von Loyola als Missionar in päpstlichem und königlichen Auftrag nach Asien geschickt, wirkte er ein Jahrzehnt in dem von hinduistischen Strömungen bestimmten Südindien, in der muslimisch beeinflußten indonesischen

Inselwelt und in dem von buddhistischen Schulen geprägten Japan. Als er im August 1549 in der Hafenstadt Kagoshima auf der Südinsel Kyushu landete, nahm er mit Hilfe seines japanischen Dolmetschers sogleich Kontakt auf und berichtete in einem Brief vom 5. November 1549 von seinen ersten überwältigenden Eindrücken. Er lobte die hohe Kultur des japanischen Volkes, das über eine Schrift verfüge und wißbegierig sei, das die Vernunft gebrauche und monogam lebe. Besondere Hochachtung nötigte ihm die strenge Disziplin und Askese ab, die er bei Mönchen eines Zen-Klosters der Soto-Schule antraf. Trotz der Sprachprobleme, die nur einen rudimentären Austausch zuließen, schloß er mit dem gelehrten Abt Freundschaft und führte tiefsinnige Gespräche. Dieser erste christlich-buddhistische Dialog spiegelt nicht nur das argumentative Ringen um kontroverse Themen wie Seele und Sittlichkeit wider, sondern auch die gemeinsame Wertschätzung von Meditation und Askese sowie die Atmosphäre menschlicher Sympathie.

Was hier erstmals praktisch eingeübt und von späteren Generationen von Jesuitenmissionaren in Japan und China zum Kern der Akkomodationsmethode gemacht werden sollte, gilt auch für den interreligiösen Dialog in postmodernen Zeiten. Seitdem die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen geklärt hat, lehnt sie nichts mehr von dem ab, „was in den anderen Religionen wahr und heilig ist"; und sie mahnt ihre Mitglieder, durch Lebenszeugnis, Gespräch und Zusammenarbeit mit den anderen Religionen deren „geistliche und sittliche Güter und sozio-kulturellen Werte anzuerkennen, zu wahren und zu fördern" (NA 2).

Heute kennt der Dialog mehrere Ebenen: den „Dialog des Lebens", bei dem Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit eine gemeinsame Lebenswelt teilen; den „Dialog des Handelns", bei dem sie sich gemeinsam für eine nachhaltige Entwicklung der menschlichen Gesellschaft einsetzen; den „Dialog des wissenschaftlichen Austauschs", bei dem sie kritisch das Verständnis des jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und den „Dialog der religiösen Erfahrung", in dem Menschen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen ihre spirituellen Reichtümer miteinander teilen, zum Beispiel in Meditation und Ethik. Derartige Dialoge verlangen nicht, die eigene religiöse Identität preiszugeben, sondern fordern die Treue zur eigenen Tradition. So verbindet sich bei Christen das Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi mit der Offenheit und Wertschätzung anderer religiöser Traditionen.

Romano Guardini, einer der Meister des Dialogs mit der Kultur im 20. Jahrhundert, hat bereits in den 30er Jahren in seinem Buch „Der Herr" die Herausforderung des interreligiösen Dialogs insbesondere mit dem Buddhismus scharfsinnig umschrieben: „Vielleicht wird der Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer im Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha." *Michael Sievernich SJ*

Reinhold Stecher

Bischöfliche Wegweiser

Zum Doppeljubiläum von Kardinal Franz König und Weihbischof Helmut Krätzl

Niederösterreicher des Jahrgangs 1905, wirkte Franz König nach Studien in Rom (Dr. phil. et theol.) und der Habilitation an der Universität Wien sowie nach einigen Jahren in der Seelsorge seit 1948 als Professor für Moraltheologie an der Universität Salzburg, bevor er 1952 zum Bischofkoadjutor mit dem Recht der Nachfolge in Sankt Pölten berufen wurde. 1956 ernannte ihn Papst Pius XII. zum Erzbischof von Wien, zwei Jahre später wurde er Kardinal. König ist heute der einzige, noch von Papst Johannes XXIII. kreierte Purpurträger. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wohin er Karl Rahner SJ als Berater mitnahm, spielte er eine zentrale Rolle. Das 1964 neu eingerichtete Sekretariat für die Nichtglaubenden baute er als dessen erster Präsident (1965–1980) auf. 29 Jahre lang leitete König die größte Diözese Österreichs. Ihm zur Seite stand jahrzehntelang Helmut Krätzl, Wiener des Jahrgangs 1931, Dr. theol. et iur. can. Als Stenograph zeitweiliger Begleiter Königs auf dem Konzil, von 1964 bis 1969 Pfarrer, ist Krätzl seither in leitenden Funktionen des Erzbistums tätig gewesen: als Ordinariatskanzler, Generalvikar und Diözesanadministrator (1985/86). 1977 zum Weihbischof ernannt, war er in der Österreichischen Bischofskonferenz unter anderem für Schulfragen und Erwachsenenbildung zuständig, nunmehr für Ökumene und den Dialog mit den Religionen.

Das bischöfliche Doppeljubiläum wurde am 15. September 2002 mit einem Pontifikalamt im Stephansdom und einem Fest mit dem Augustinus-Motto „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ" gefeiert, zu dem der Wiener Erzbischof, Christoph Kardinal Schönborn OP, einlud. Am Abend des 13. Septembers 2002 fand auf Einladung des Wiener Bürgermeisters Michael Häupl ein Festakt zum 50jährigen bzw. 25jährigen Bischofsjubiläum des Kardinals und des Weihbischofs statt. Unter den 600 geladenen Gästen waren Bundespräsident Thomas Klestil, Bundeskanzler Wolfgang Schüssel sowie der päpstliche Nuntius, Erzbischof Donato Squicciarini. Reinhold Stecher, von 1981 bis 1997 Bischof von Innsbruck, hielt dabei – auf Wunsch der beiden Jubilare – die nachfolgende Laudatio. *Die Redaktion*

Diese abendliche Stunde im Rathaus zu Wien vereinigt uns alle in Respekt, Verehrung und Dankbarkeit gegenüber den beiden Gefeierten. Kardinal König ist als Wissenschaftler und Seelsorger, als lebendiger Zeuge und Mitwirkender des großen Konzils, als Brückenbauer in der Heimat, in der Weltkirche und in der Welt so etwas wie ein Stück österreichische Identität geworden. Und Weihbischof Krätzl ist in den 25 Jahren seines bischöflichen Dienstes im gleichen Geist in seine Spuren getreten. Würde ich nun damit beginnen, Aktivitäten, Verdienste, Meilensteine und Details dieser beiden Lebensläufe aufzuzählen, so käme eine lange Registerarie zusammen, und ich bin mir nicht sicher, ob diese Musik im Sinn der Gefeierten wäre.

Die Sehnsucht nach glaubwürdiger Persönlichkeit in der Kirche

Ich habe das Gefühl, daß hinter aller Sympathie, allem Wohlwollen und aller geübten Toleranz, die diese Feier im Wiener Rathaus bewerkstelligt haben, doch auch so etwas wie ein unausgesprochenes Bedürfnis, eine geheime Sehnsucht sichtbar wird, die durch Gesellschaft und Kirche zieht, so etwas wie eine Gegenströmung zum alltäglichen Erlebnis der überinformierten, vielfach beeinflußten, von anonymen Mächten oft manipulierten und desorientierten Masse. Ich meine die Sehnsucht nach Persönlichkeit, nach echter, glaubwürdiger, überzeugter und überzeugender Persönlichkeit.

Zur Vorbereitung einer Rede gehe ich oft wandern. Und so bin an einem der Wege unter der Nordkette in Innsbruck gesessen und war auf der Suche nach einem Begriff, einem Aufhänger, einem Bild, das zu meinen jubilierenden lieben Mitbrüdern passen könnte. Und mitten in diesem Sinnen und Suchen stand er plötzlich vor mir, nur wenige Meter gegenüber, ich hatte ihn erst gar nicht beachtet: Es war ein Wegweiser – einer von den neuen, soliden, mit Stahlrohr fest im Felsengrund verankert. Und bei diesem Bild möchte ich bleiben.

Wie ist man froh, wenn man bei trübem Wetter und schlechter Sicht im Gelände unterwegs ist und sich mit der Orientierung schwer tut – und er taucht aus dem Nebel auf: der Wegweiser. Er ist mir also ganz zurechtgekommen. Er ist ein so ansprechendes und verständliches Bild! Schon der Prophet Jeremia greift vor 2600 Jahren dieses Bild auf, wenn er sagt: „Stell dir Wegweiser auf, setz dir Wegmarken, achte genau auf die Straße, auf den Weg, den du gegangen bist" (Jer 31, 21).

Nach dieser prophetischen Hommage auf den Wegweiser möchte ich bei diesem Bild bleiben.

Wegweiser greifen in die Weite

Das ist das erste, was mir ins Auge fällt. Wegweiser begnügen sich nicht mit dem Hier und Jetzt. Meistens verweisen sie auf Ziele, die man gar nicht sieht. Der Wegweiser, vor dem ich saß, verkündete eine stundenweite Route.

Unsere beiden Jubilare hatten immer diesen Griff in die Weite. Wie ich als junger Geistlicher das dreibändige Werk über die Weltreligionen[1] in die Hand bekommen und gelesen habe – da ist er dagewesen: dieser Wind in die Weite des Geistes, der über Jöcher und Grate fegt und der etwas vorweggenommen hat, was dann im Konzil Linie der Kirche wurde: Andere verstehen, sich mit ihnen auseinandersetzen, Gemeinsames erspüren – ohne jede Aufgabe der eigenen Identität. Und ich habe den Hauch der Weite gespürt, als es darum gegangen ist, unhistorische antisemitische Haßlegenden zu beenden[2] und ich spontan die Solidarität Kardinal Königs und der gesamten damaligen Bischofskonferenz erhielt. Beide haben dazu beigetra-

gen, daß die Brise des Konzils in der Kirche nie mehr einschläft[3], und ich bin froh, daß Weihbischof Krätzl in der Bischofskonferenz die Anliegen des Kontaktes zu den anderen Religionsgemeinschaften wahrnimmt. Wegweiser haben immer mit der Weite zu tun, mit dem, was jenseits des engeren Horizontes liegt.

Wegweiser müssen gerade stehen

Das ist das zweite. Der schiefe Wegweiser weist nämlich mit seinen Tafeln hinauf in die Illusion oder hinunter in die Plattheit. Dieses Geradestehen des Wegweisers symbolisiert für mich im menschlichen Bereich das Bemühen um Wahrheit, das Ringen um klare Überzeugung, das man sich nicht einfach macht, das Suchen nach Ausgewogenheit und Objektivität, das Bemühen um echte Bildung, um wirkliche Wertverankerung, um Argumente. Ich meine damit jene geistige und religiöse Verfaßtheit, die die Arena nicht scheut. Wenn ich dem Fest unserer beiden Jubilare eine Überschrift hätte geben müssen, wäre mir das Logo eingefallen: „Festival des gläubigen Hausverstandes".

Das habe ich bei beiden Mitbrüden im Amt immer so wohltuend empfunden: Es ist ihnen immer darum gegangen, das Wesentliche festzuhalten und vertreten zu können, auch das Wesentliche unseres Glaubens. Das meine ich mit dem „Geradestehen" des Wegweisers.

Gott bewahre uns vor den schiefen Wegweisern, vor den Phantasten und Utopisten , die ins Wolkenkuckucksheim zeigen: vor den Propagandisten des schnellen Vorteils und des Nur-Noch-Mehr-Haben-Und-Genießen-Wollens, die sich als Wegweiser ausgeben – und doch keine sind. Eine Tafel, die auf die nächste Jausenstation um die Ecke verweist, ist noch kein Wegweiser. Und Verbotstafeln am moralischen Stacheldrahtzaun sind zwar hie und da notwendig, aber Wegweiser sind sie auch nicht. Schon Jesus hatte mit den schiefen Wegweisern der Enge und der traditionsstolzen Engherzigkeit seine liebe Not. Wegweiser müssen gerade stehen, in Wert und Wahrheit, sonst taugen sie nicht.

Wegweiser müssen am Rand stehen

Ein Wegweiser, der in der Mitte des Weges oder der Straße steht, ist kein Wegweiser, sondern ein Verkehrshindernis. Das „Am-Rand-Stehen" gehört zum selbstverständlichen Dasein des Wegweisers. Menschlich gesprochen gehört zum echten Wegweiser eine gewisse Bescheidenheit, ein Bewußtsein der eigenen Grenzen, eine dienende Grundhaltung. Christus hat das permanent von seinen Jüngern gefordert. Und heute ist das ein besonders wichtiger Punkt: Zum glaubhaften, ernstzunehmenden Wegweiser gehört ein Zurücknehmen der eigenen Person, ein Understate-

ment der Autoritätsausübung[4], die sich mehr im geduldigen Dialog und überlegener Argumentation manifestiert als im autoritären Paukenschlag[5].

Unseren beiden Wegweisern ist das übertriebene Würdegehabe immer fremd geblieben. Und das war so wohltuend. Der große chinesische Weise Kon Fu Tse hat vor 2500 Jahren ein schönes Bonmot zum Wegweiser geliefert, der sich in die Mitte der Straße stellen möchte: „Wer sich selbst ansieht, leuchtet nicht."

Wegweiser müssen leserlich sein

Bei meiner Wegweiserbetrachtung ist mir noch etwas aufgefallen: Was nützt es, wenn der Wegweiser zwar gerade und auch vielleicht am Rand der Straße steht, aber seine Schrift ist verwittert oder verwischt? Da kann man nur kopfschüttelnd weitergehen. Auch dieser Hinweis ist aktuell: Wegweiser müssen in Welt und Kirche verständlich sein. Und da gibt es oft ein Problem und zwar gerade mit gescheiten Leuten. Sie mögen recht haben, aber man versteht sie nicht. Ich habe Tagungen erlebt, die ein so hohes Niveau hatten, daß die Teilnehmer einander selber nicht verstanden haben. Mir fällt da immer der große Philosoph des 19. Jahrhunderts ein, der gesagt haben soll: „Von allen meinen vielen Hörern hat mich nur einer verstanden – und der falsch." Da wird es schwierig mit der Wegweisung.

Unsere Bischofsjubilare hört man gern, weil man sie versteht. Es ist ja gar nicht so leicht, zwischen den Versuchungen des Fachchinesischen, der theologischen Trockenmilch und dem süß-frommen Tiramisu die rechte Sprache der Verkündigung im Heute zu finden. Die Ansprachen unseres Herrn Kardinals waren immer so wohltuend wie die Vorträge Weihbischof Krätzls, weit über die Grenze der Erzdiözese hinaus. Wegweiser müssen leserlich sein.

Grundstruktur des Kreuzes

Bei der Betrachtung des Wegweisers ist mir noch ein sehr ernster Gedanke gekommen: Wegweiser haben mit ihrem senkrechten Pfahl und den Quertafeln eigentlich immer die Grundstruktur des Kreuzes sozusagen als Selbstverständlichkeit ihrer Existenz. Das gilt doch sehr oft von den wahrhaft großen Wegweisern in der Menschheit, den Vorreitern in der Kunst, in der Wissenschaft, im Kampf um Menschenrechte, um sozialen Fortschritt, um Toleranz oder den Schutz der Natur. Wie oft waren sie verkannt, belächelt, beiseite geschoben – ja, manchmal wurden sie abgesägt. Und weil die Kirche an allen Menschlichkeiten teilhat, galt ähnliches auch des öfteren für ihre Wegweiser: von Thomas von Aquin (um 1224–1274), der auf der Reise zu seiner drohenden Verurteilung starb, bis zu Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), der zu Lebzeiten nichts veröffentlichen durfte, von Ignatius von

Loyola (1491–1556), der mit dem Gefängnis der Inquisition Bekanntschaft machte, bis zu Kardinal John Henry Newman (1801–1890), der seinem 19. Jahrhundert um Jahrzehnte voraus war und in die größten Schwierigkeiten kam.

Dankbarkeit gegenüber Wegweisern ist oftmals eine späte Blüte. Wegweiser stehen sozusagen in einer geheimen Verbundenheit zu den Wegkreuzen. Auch unseren beiden Wegweisern zum Geist des Konzils ist dieses Schicksal nicht ganz erspart geblieben, ohne daß ich auf Details eingehen möchte. Ich erwähne nur als kleinen Trost in manchen Frustrationen, daß diese Erfahrungen sozusagen zur Funktion des Wegweisers gehören – es ist weder verwunderlich noch besonders aufregend. Wegweiser haben von ihrem Wesen her eine gewisse Verwandtschaft mit der Struktur des Kreuzes.

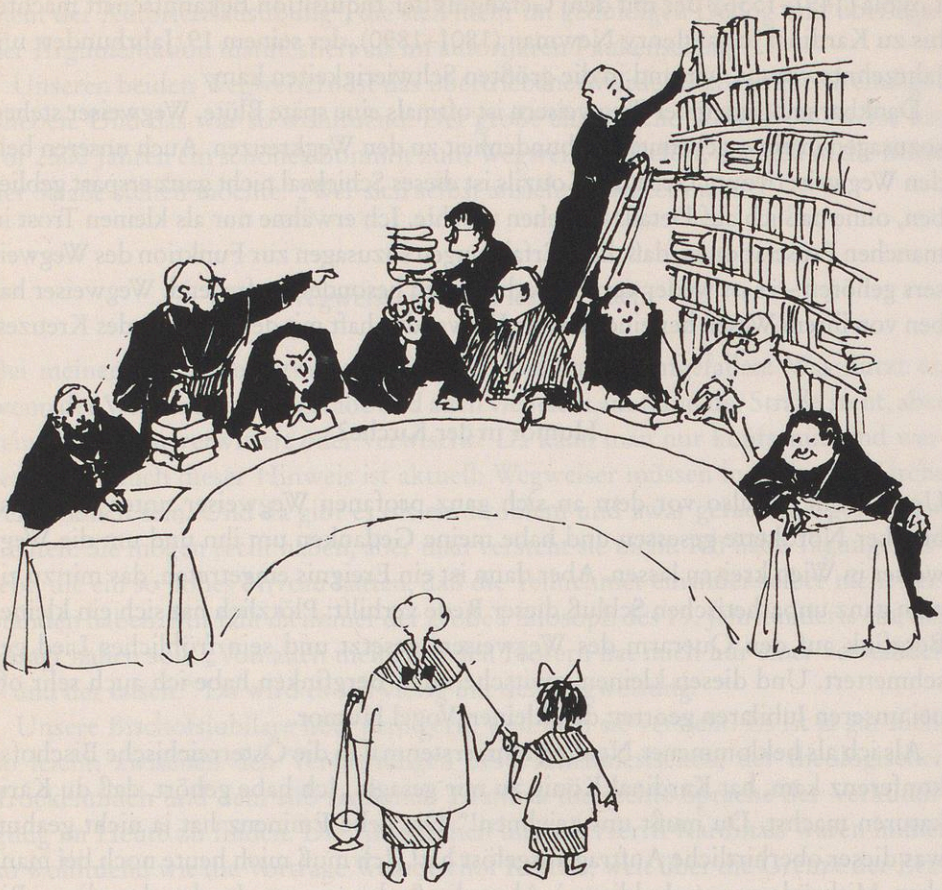
Humor in der Kirche?

Und so bin ich also vor dem an sich ganz profanen Wegweiser unter der Innsbrucker Nordkette gesessen und habe meine Gedanken um ihn und um die Wegweiser in Wien kreisen lassen. Aber dann ist ein Ereignis eingetreten, das mir zu einem ganz unpathetischen Schluß dieser Rede verhilft: Plötzlich hat sich ein kleiner Bergfink auf den Querarm des Wegweisers gesetzt und sein fröhliches Lied geschmettert. Und diesen kleinen, zwitschernden Bergfinken habe ich auch sehr oft bei unseren Jubilaren geortet: den kleinen Vogel Humor.

Als ich als beklommener Neuling zum erstenmal in die Österreichische Bischofskonferenz kam, hat Kardinal König zu mir gesagt: „Ich habe gehört, daß du Karikaturen machst. Du mußt uns zeichnen!" Die liebe Eminenz hat ja nicht geahnt, was dieser oberhirtliche Auftrag ausgelöst hat! (Ich muß mich heute noch bei manchen Mitbrüdern entschuldigen.) Aber die Sache war so: In der damaligen Bischofskonferenz gab es streckenweise Themen und Debatten, die – um es vornehm auszudrücken – der kirchengeschichtlichen Wucht entbehrten. Sie verlangten nur eine fünfzigprozentige Aufmerksamkeit – und damit war ein gewisser Freiraum für kulturelle Betätigung gegeben[6]. Außerdem – dies ist keine Abwertung – lieferte die Bischofskonferenz immer wieder interessante Modelle. Aber das alles liegt natürlich weitgehend unter der Decke der Diskretion für immer begraben. Es ist ja auch unwichtig. Aber etwas anderes ist wichtig: Daß der damals schon weltberühmte Kardinal zu einem kleinen Newcomer aus der Provinz gesagt hat: Du mußt uns karikieren … – das ist er nämlich, der kleine Bergfink auf dem Wegweiser!

Auch in den Erinnerungen mit Weihbischof Krätzl taucht so viel Lachen auf … Man darf nicht vergessen: Der Bergfink ist ein Umweltindikator. Er lebt nur in sauberen, freien, weiten Höhen. Mit dem Humor in der Kirche und anderswo ist es ganz gleich.

Natürlich können Menschen das hohe Amt des Wegweisers immer nur annähernd, immer nur approximativ wahrnehmen. Jeder menschliche Wegweiser



Eine theologische Herausforderung
zur Jahrtausendwende

Aus: Johann Weber, Bei den Leuten. Erlebnisse und Gedanken eines Bischofs. Mit Zeichnungen von Reinhold Stecher (Graz ⁴1994) 43.

wirft auch seinen Schatten. Aber unsere beiden Jubilare haben diese Aufgabe in großer Treue wahrgenommen. Und so stehen sie und stehen sie – hoffentlich noch lange. Freilich – die Ziele, zu denen sie weisen, rücken näher, wie die Berge am Föhntag. Das ist der Lauf des Lebens. Aber wir hoffen, daß sie der gütige Gott noch lange erhält, mit dem Flair der Weite ihrer Botschaft, mit geradem Schaft: bescheiden am Rand, aber gut leserlich, vertraut mit der Struktur des Kreuzes, mit Senkrecht und Waagrecht. Und unter den vielen Segenswünschen, die heute auf sie zukommen, sei auch der eine: daß sich der kleine Bergfink Humor immer wieder auf dem Ernst ihres Amtes niederlasse und sein fröhliches Lied anstimme.

ANMERKUNGEN

[1] Christus u. die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte, 3 Bde., hg. v. F. König (Wien 1951); Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe, hg. v. dems. (Freiburg 1956); Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von F. König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter hg. v. H. Waldenfels (Freiburg 1987, [2]1988, Taschenbuchausgabe 1992).

[2] Vgl. R. Stecher, „Denke an die Tage der Vergangenheit, lerne aus den Jahren der Geschichte!", in: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 22 (1988) H. 43, 4234–4239; B. Fresacher, Anderl von Rinn. Ritualmord u. Neuorientierung in Judenstein 1945–1995 (Innsbruck 1998); E. Fritsch, Bischof Reinhold Stechers Verhältnis zur Jüdischen Gemeinde in Tirol, in: Dank an Reinhold Stecher. Perspektiven eines Lebens, hg. v. A. R. Batlogg u. K. Egger (Innsbruck 2002) 127–137.

[3] Vgl. H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt (Mödling [4]1999).

[4] Vgl. R. Stecher, Integrieren u. motivieren. Gedanken eines Bischofs zum Führungsstil in der Kirche, in: HerKorr 47 (1993) 511–514.

[5] Vgl. das Interview mit dem Wiener Alterzbischof im Rheinischen Merkur vom 12.9.2002, 27, „Kraft wächst aus den Gemeinden": „Kirchliche Zentralstellen haben, auch in Sorge um die Einheit des Glaubens, Führungskonzepte aus dem 19. Jahrhundert. Wir müssen aber wieder dahin zurück, wie es in der Urkirche war. Die Stimmen des Volkes müssen zur Kenntnis genommen werden."

[6] Vgl. J. Weber, Spurensucher auf dem Bischofsweg, in: Dank an Reinhold Stecher (A. 2) 114–118, 117: „Auch im erlesenen Kreis der Bischofskonferenz, wo die einen brav und eifrig mitschreiben, gleitet sein Stift über das Papier und erweckt zunächst die Meinung, er würde noch eifriger Notizen machen."

Christoph-E. Palmer

Der christliche Faktor in Europa

In der Situation eines nicht immer zufriedenstellenden europäischen Alltags, wenn die „Mühen der Ebene" überhand zu nehmen scheinen, ertönt gern der Ruf nach höheren europäischen Werten – oder man macht sich auf die Suche nach den Wurzeln Europas, die es wieder freizulegen gelte. Die konkreten institutionellen Reformen zu bedenken und gegebenenfalls sogar zu beschließen ist unendlich viel schwieriger.

Zunächst gilt es, die grundsätzliche Frage zu bedenken: Gibt es überhaupt einen – politischen, kulturellen, natürlichen – Kern Europas, auf den wir auch in der heutigen Europapolitik zurückkommen können und bei dem die Religion eine Rolle spielt? Gibt es eine europäische Identität? Ich bin entschieden dieser Ansicht, vielleicht aber in einem etwas anderen Sinn, als dies landläufig gesehen wird: Es gibt in der Tat spezifisch Europäisches. Dies ist aber nichts Statisches, kein Museum, in dem wir zu unserer Erbauung spazieren gehen können, und kein Grundbuch, in dem wir auf alle Zeiten unseren Besitz eingetragen haben. Europa war und ist immer in Bewegung, wandelt sich, zeichnet sich durch Gegensätze aus, die sich ständig gegenseitig in Frage stellen und weiterentwickeln.

Raum – Geschichte – Kultur

Um zunächst einmal mit dem *Raum* zu beginnen, der Europa genannt wird: Hier gibt es, im Unterschied zu Afrika und Amerika, kaum natürliche Grenzen. Die einzige derartige Grenze liegt mit dem Atlantik im Westen, und da wird sie kaum so wahrgenommen. England fühlt sich in einer „besonderen Beziehung" mit Nordamerika verbunden, die Staaten der Iberischen Halbinsel mit Lateinamerika.

Wenn nach außen die Konturen verschwimmen, dann sieht es im Inneren um so konturenreicher aus. Auch wenn es im Hinblick auf das Ziel eines vereinten Europas befremdlich klingt: „Man kann Europa, so wie es heute auf der Weltkarte erscheint, als Resultat oder Rückstände einer Reihe von Zweiteilungen betrachten."[1]

Da ist in der Antike die Trennung zwischen griechisch-römischem Okzident und Orient. Es folgte im ersten Jahrtausend eine Trennung zwischen christlichem Norden und islamischem Süden, zwischen katholischem Westen und orthodoxem Osten, dann zu Beginn der Neuzeit zwischen protestantischem Norden und katholischem Süden. Um das Bild noch weiter zu verwirren, überschneiden sich diese

Grenzen immer wieder. So fiel die antike Unterscheidung zwischen Orient und Okzident nicht mit der römischen oder später christlichen zusammen, auch wenn die Bezeichnungen identisch waren.

Wenn es darum geht, das herauszuarbeiten, was Europa ist, müssen diese Grenzziehungen im Auge behalten werden. Sie markieren zwar auch Gegensätze zu dem, was Europa ist. Sie weisen uns aber auch darauf hin, daß Europa selbst alles andere als einheitlich ist. „Europa zeigt uns also ein von Narben gezeichnetes Gesicht, das die Spuren der Wunden trägt, die es zu dem machen, was es ist."[2] Europa ist somit ein durch und durch variabler Begriff. Man kann so oder so „europäisch" sein. Besonders interessant sind dann auch die Zonen des Übergangs.

Wenn Europa bereits als geographisch zu identifizierender Ort – als „Gefäß" – mehr als unsicher ist, so gilt dies gleichermaßen auch für Europa als Inhalt. Man kann zwar von „Europäischen Wissenschaften" (Husserl) sprechen, oder sogar von einer „Abendländischen Metaphysik" (Heidegger). Dies alles ist wahr. Es wäre aber falsch, sich auf diesen Bestand als etwas Feststehendes berufen zu wollen. Europäische Philosophie und Wissenschaften sind nichts allgemein Verbindliches. Interpretation und Veränderung sind ihnen immanent. Ein sozusagen religionsähnliches Dogmengebäude gibt und gab es nicht. Der Kanon ist leider ein recht willkürlicher.

Ausdruck dafür sind zum Beispiel die zahlreichen Renaissancen. Immer wieder gab es (vermeintliche) Zeiten der Dunkelheit, die im Rückgriff auf die Vergangenheit mit dem Ziel neuer Klarheit überwunden werden sollten. Gesprochen wird von der Karolingischen Renaissance des neunten, der Renaissance des zwölften Jahrhunderts, die noch vor der Italienischen Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts lagen. Beginnend mit Johann Joachim Winckelmann wurde im Deutschland des 18. Jahrhunderts dann das antike Griechenland zum Ideal, das die Weimarer Klassik in Deutschland wieder aufleben lassen wollte. Der Palladianismus führte die Überlegungen Vitruvs zu neuer Blüte, die Französische Revolution berauschte sich an der republikanischen Geschichte Roms. Der „Schwur der Horatier" (Jacques-Louis David) wurde zu einer Ikone für die Revolutionäre. Der Klassizismus Preußens oder Frankreichs bedeutete den Rückgriff auf griechische oder römische Vorbilder.

Zusätzlich zur kreativen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit kennzeichnet noch etwas Zweites die europäische Kultur. Die europäische Kultur reflektiert sich immer wieder selbst in der Aneignung des Fremden. In den „Lettres Persanes" von Montesquieu versucht Europa sich mit den Augen des Fremden zu sehen. Diese Selbstreflexion ist ebenfalls ein typisches Merkmal dessen, was man europäische Kultur nennen kann. Hölderlin schreibt, daß nur auf dem Umweg über das Vorhergegangene und das Fremde der Europäer Zugang zum Eigenen hat.

Wir müssen aber nicht nur von einer geschlossenen Idee Europas Abstand nehmen, wenn wir Geschichte und Kultur unseres Kontinents betrachten. Auch nach außen hin verschwimmen die Umrisse. Seit dem 18. Jahrhundert hat Europa nicht nur Waren, sondern auch Ideen exportiert. Politisch, geistig, kulturell – Europa hat

sich im Weltmaßstab ausgedehnt. Es gibt beispielsweise kein reineres Produkt europäischen politischen Denkens als die amerikanische Bundesverfassung von 1789. Fast mag es scheinen, daß man von außerhalb das Substrat des europäischen Geistes besser erkennen kann als vom eigenen Kontinent aus.

Europa als Prozeß

Diese kurzen Bemerkungen zeigen bereits die Schwierigkeiten, zu klaren Konturen einer europäischen Idee zu gelangen. Weder gelingt es, einen Gründungszeitpunkt festzustellen, noch einzelne, unverwechselbare Eigenarten. Es gibt keine europäische Uressenz oder Ursubstanz. Antagonismen und Differenzen sind letztlich das, was – empirisch feststellbar – Europa auszeichnet. Europäische Identität kann so vielleicht nur als dem Europäer fremd vorgestellt werden.

Positiv formuliert heißt dies: Europa zeichnet sich durch seine Komplexität aus. Gemeinsames Moment ist der Prozeß, der diese Verschiedenheit immer wieder neu gruppiert und weiterentwickelt. Europa steht seit Anbeginn in einer Entwicklung, „wo jeder Moment, jeder Bestandteil und jede Instanz des Prozesses sowohl Produkte als auch Erzeuger der anderen Momente, Bestandteile und Instanzen sind“ [3].

Europa ist kulturell somit vor allem Entwicklung: Von der Theologie löste sich die Philosophie und von dieser die Naturwissenschaften und die Technik. Das Politische emanzipiert sich vom Religiösen. Diese ständige Bewegung kann als allgemeines Prinzip ansehen werden. Karl Jaspers sagt, daß Europa der Welt die Idee der Geschichte gebracht hat. Das ist zweifellos keine besonders ermutigende Vorstellung, wenn wir uns dem religiösen Faktor in Europa nähern wollen. Bedeutet dies nicht vielleicht den Rückgriff auf ein früheres Stadium europäischer Geschichte?

Das Wichtige an der europäischen Kultur sind nicht nur ihre zweifellos vorhandenen, entwickelten und weiter gegebenen Schlüsselideen (Christentum, Humanismus, Vernunft, Wissenschaft), sondern ebenso die Tatsache, daß zu allen diesen Ideen auch Gegensätze existieren. Kennzeichnend ist nicht lediglich die Vielfalt und der Wandel, sondern der Dialog innerhalb dieser Vielfalt – die unendliche Problematisierung, die letztlich zum Wandel führt.

Entscheidend für Europa ist damit nicht die eine oder andere kulturelle Höchstleistung, sondern der Prozeß, der sich ständig fortentwickelt. Und dieser Prozeß manifestiert sich immer wieder in Gegensatzpaaren. Pascal steht gegen Montaigne, Hobbes gegen Locke, Newton gegen Descartes, Rousseau gegen Montesquieu, die Aufklärung gegen die Romantik, Vernunft gegen Gefühl, Logik gegen Empirie. Europa kann so in einer zugegeben sehr zugespitzten Interpretation als „tumultartige und chaotische Baustelle, wo nichts nach einem schon vorgefertigten Plan oder Programm abläuft“ [4], charakterisiert werden.

Diese europäische Dialektik – ganz im Sinn Hegels – macht das gute, alte Europa zwar einerseits für alle suchenden Geister attraktiv. Für die Gläubigen aller Schattierungen aber gewinnt es damit nicht an Schärfe bzw. Akzeptanz.

Dieser Prozeß manifestiert sich allerdings nicht nur in Wort und Schrift, in Büchern und in Werken der Kunst. Im Gegenteil: Das europäische Erbe darf nicht rosarot gemalt werden. Auch die Schlachten von Jena und Auerstedt, Austerlitz und Leipzig, Sedan und Königgrätz, Ypern und Verdun haben das heutige Gesicht Europas geprägt. Und zu welchen Perversionen und Schrecknissen war nicht das spätere 20. Jahrhundert fähig? Auschwitz und der Gulag stehen für die singulären Entartungen Europas im 20. Jahrhundert, selbst wenn vereinzelt im Historikerstreit beides als eigentlich den Wurzeln nach „asiatisch" klassifiziert wurde.

„Europa" begann den Begriff der „Christenheit" genau zu dem Zeitpunkt zu verdrängen, als die ersten Staaten ihre uneingeschränkte Souveränität erlangten. Im Lauf des 17. Jahrhunderts setzte sich der Begriff von West nach Ost fortschreitend, von England, Frankreich und Holland zwischen 1630 und 1660 ausgehend, in der Umgangssprache durch.

Das Konzept staatlicher Souveränität steht in manchem selbst im Gegensatz zum Religiösen. Es ist Reaktion und Konsequenz aus der Erfahrung des konfessionellen Bürgerkriegs, wie er in Frankreich, England und Deutschland im 17. Jahrhundert ausgekämpft wurde.

Das Europa der Nationalstaaten war dann allerdings erst recht ein Europa der Kriege. Durch diese Kriege wird die Entstehung einer einzelnen Hegemonialmacht verhindert und der europäische Polyzentrismus aufrecht erhalten. Mit den Nationalstaaten erfassen diese Kriege dann die gesamte Nation. Volk, Staat, Nation werden zur prägenden Ordnung Europas, die in den Abgrund der Weltkriege führt. Übernationale Staatsideen, wie das Heilige Römische Reich Deutscher Nation oder die Habsburger Vielvölkermonarchie hatten unter dem Banner des Nationalismus keine Chancen.

Die Entwicklung Europas verläuft aber durch immer neue Metamorphosen. So ist als Gegenreaktion auf den Nationalismus und dessen kriegerischen Charakter der Traum der Vereinigten Staaten von Europa entstanden, der bereits in Utopien des 16. Jahrhunderts anklang. Victor Hugo prophezeite schon im 19. Jahrhundert die künftige Schaffung der Vereinigten Staaten von Europa als Vorstufe einer zukünftigen, versöhnten Menschheit.

Die Chance für einen Neuanfang

1945 stellt dann einen Bruch dar. In den Trümmern des Zweiten Weltkrieges ist ein altes Europa gestorben. Das aber, was in den Vorkriegsjahren nur eine eher vage Idee gewesen war, erhielt – auch vor dem Hintergrund der Blockspaltung – politi-

schen Rückenwind. Auf den von Nationalsozialismus und Faschismus hinterlassenen Trümmern waren es vor allem deutsche, französische und italienische Christdemokraten, die die Chance für einen Neuanfang nutzten. Innerhalb nur eines knappen Jahrzehnts führte der Weg vom Europäischen Kongreß in Den Haag und der Entstehung einer „Europäischen Bewegung" 1948 über die Gründung des Europarats 1949 zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 1957.

Die Reichsidee Karls des Großen, der Gedanke des christlichen Abendlands, das sich einer neuen Bedrohung von Osten ausgesetzt sah, wurden zu motivierenden Faktoren. Bereits zu Beginn wurde jedoch deutlich, daß die Nationalstaaten trotz der tiefen Erschütterungen, die die Weltkriege mit sich gebracht hatten, nicht bereit waren, essentielle Bereiche ihrer Souveränität abzugeben. Das Scheitern der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft 1954 war dafür ein Menetekel.

Die europäische Integration beschränkte sich daher zunächst auf wirtschaftlich-technische Aspekte. Dementsprechend kann kaum kritisiert werden, daß die europäische Einigung lange Zeit ein Werk der Technokraten blieb. Die weit gespannten Ideen von Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gaspari, Paul Henri Spaak und Jean Monnet fanden zunächst nur ein wirtschaftliches Echo.

Parallel zum Fortschreiten der wirtschaftlichen Integration, gekennzeichnet von den Meilensteinen des Binnenmarktes 1993 und jetzt der Währungsunion, war allerdings noch etwas anderes festzustellen. Mit dem Erreichen des Binnenmarktes schien die Finalität einer in erster Linie auf die Wirtschaft gerichteten europäischen Einigung weitgehend erfüllt. Bereits damit hatte die Europäische Gemeinschaft in den Augen mancher Bürger (und Politiker) ihren Legitimationskredit fast überzogen.

Ursache dafür waren nicht nur endogene Faktoren. Die Zeitenwende des Jahres 1989, die den äußeren Integrationsdruck wegfallen ließ, hat hier sicher eine große Rolle gespielt. Die EG, die es geschafft hatte, praktisch über Jahrzehnte hinweg ein Thema vorwiegend für Fachleute aus Verwaltungen und Wirtschaft zu bleiben, bei der Politik in Verwaltung transformiert wurde, sah sich plötzlich einer durchaus kritischen öffentlichen Meinung – in allen Mitgliedstaaten – gegenüber.

Staat und Kirche in den europäischen Verfassungen

Nutzt hier der Rückgriff auf das Christentum? Ich will nun nicht den weiterhin wirkungsmächtigen christlichen Bindungskräften in den europäischen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts insgesamt nachspüren, sondern zunächst nur einige relevante rechtliche Anhaltspunkte für den Stellenwert in den Verfassungsordnungen Europas benennen.

Die Regelungen zu Staat und Kirche in den europäischen Verfassungen lassen das Bild einer „typisch europäischen" Modellvielfalt entstehen. Neben der strikten Trennung von Staat und Kirche zeigen sich die verschiedensten Regelungen zum

Auftrag der Kirchen in der Gesellschaft und zu ihren Rechten gegenüber dem Staat. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland findet sich etwa der zentrale Präambelsatz, daß sich das deutsche Volk im „Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen" die Verfassung gegeben hat. Und die Landesverfassung von Baden-Württemberg formuliert sogar, daß der Mensch berufen ist, „in der ihn umgebenden Gemeinsamkeit seine Gaben in Freiheit und in der Erfüllung des christlichen Sittengesetzes zu seinem und der anderen Wohl zu entfalten".

Während Frankreich nicht nur die Kirche vom Staat trennt, sondern sich explizit als „laizistische Republik" bezeichnet, finden wir in Deutschland, beispielsweise auch in den Verfassungen der neuen Länder, einen „Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften". Auch in den Verfassungen etwa der Schweiz, Portugals, Italiens oder Spaniens sind Brücken geschlagen, die den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften Berücksichtigung sichern und die Kooperation mit dem Staat ermöglichen. Ähnlich verankern die aktuellen mittel- und osteuropäischen Verfassungstexte die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Institutionen, die sich in staatliche Angelegenheiten zum Wohl der Allgemeinheit einbringen können.

Weitere Grundlagen finden sich aber auch direkt in der europäischen Rechtssetzung. Der Europäische Gerichtshof hat schon 1976 die Religionsfreiheit anerkannt. Vor allem aber formuliert die Präambel des EU-Vertrages die Achtung der Geschichte, Kultur und Traditionen der Mitgliedstaaten. Artikel 6 desselben Textes verpflichtet die Union auf die Achtung der „nationalen Identität". Die deutschen Länder wollen in Zukunft in eben diesem Artikel 6 auf Antrag Baden-Württembergs ausdrücklich die jeweilige Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften von der zukünftigen europäischen Verfassung geregelt wissen. Damit wird auch die Vielfalt der einzelstaatlichen Regelungen zu ihren Kirchen und Religionsgemeinschaften respektiert.

Und eigentlich müßten wir uns in der Konventsdiskussion auch durchsetzen können. Denn schon in der Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften im Amsterdamer Vertrag heißt es:

> „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht."

Für Deutschland mit seiner besonderen Rolle der Kirchen im öffentlichen Recht, mit seinem – mißverständlich so bezeichneten – „Staatskirchenrecht", weist diese pluralistische Regelung auf das Subsidiaritätsprinzip hin, wenn öffentliche Aufgaben betroffen sind, die von den Kirchen wahrgenommen werden.

Einen weiteren wichtigen Teil dieses „europäischen Religionsverfassungsrechts"[5] hat die EU-Grundrechtecharta geschaffen. Sie ist zwar noch nicht wirksam, doch die Chancen stehen gut, daß sie eins zu eins Bestandteil des Europäischen Verfassungsvertrages wird. Dort ist in der Präambel vom „geistig-religiösen und sittlichen Erbe" die Rede. Auch wird der Religion in den Artikeln zehn und 22 ausdrücklich

und über den Respekt der Kulturenvielfalt ein Platz in der europäischen Grundrechtsordnung eingeräumt. Die zumindest formal-rechtliche Absicherung der „Institution" Kirche ist also auf einem guten Weg und kann gelingen.

Unterwegs zu einem europäischen Wertekonsens

Weit darüber hinaus stellt sich aber – mit unmittelbarem Entscheidungsbedarf jenseits aller kontemplativen Betrachtung – auch die Frage nach dem inhaltlichen Stellenwert des Christlichen in einer künftigen großen europäischen Ordnung. Hier ist zunächst einmal zu einer gewissen Vorsicht zu mahnen. Das Wertefundament, das wir in Europa haben, ist vielleicht nicht schwankend, aber doch einigermaßen facettenreich. Sicher, ein *Fundament* an Wertvorstellungen ist für den Zusammenhalt der Europäischen Union zwingend notwendig. Das, was gemeinhin als Wertegrundlage, die wir für die Europäische Union brauchen, angesehen wird, das teilen wir aber mit allen demokratischen und rechtsstaatlichen Gemeinwesen auf der Welt.

Dies soll nun keinesfalls als Plädoyer für eine „wertfreie" europäische Verfassungsordnung mißverstanden werden. Wir müssen nur ihre Grenzen erkennen: Grenzen, die in der Sache selbst, in der Verschiedenheit liegen, die das Erbe Europas ist. Zu warnen ist somit vor einem vorschnellen Rückgriff auf einen ausufernden Wertekatalog, vor allem aber auch vor dem tagtäglichen Auszahlen von Werten in kleiner Münze. Es muß um die zentralen Botschaften des christlichen Glaubens gehen. Und da nützen uns die schönsten Präambel-Formulierungen nichts, wenn durch konkrete Rechtsakte das christliche Substrat ausgehöhlt wird. Gefahren hierfür drohen vor allem auch durch das nationale Recht.

Ein Beispiel dafür ist die aktuelle Diskussion um die Sterbehilfe. Die Niederlande und Belgien sind weit vorausgeeilt. Das Ende menschlichen Lebens ist nunmehr ebenso brisant in der Diskussion, wie es über die Jahre der Beginn menschlicher Existenz war. Wir müssen Angst haben, daß die Entscheidung über das Leben als Resultat einer sogenannten „liberalen" Gesetzgebung dazu führt, daß der Mutterleib und das Hospiz zu gefährlichen Orten Europas werden.

Oder um in eine deutsche Diskussion einzuführen: In der drohenden Beliebigkeit der Begriffe Ehe und Familie droht die Grundlage der Gesellschaft zu schwinden. Die Förderung dessen, was einst als Ideal für die gesunde und prosperierende Gemeinschaft galt und notwendige Bedingung für die nachhaltige Solidargemeinschaft ist, wird nun als Ursache der Diskriminierung betrachtet.

Und wenn man nicht mit den direkten und daher auch besonders anschaulichen Beispielen arbeiten möchte, dann kann man auch von einer anderen Warte her argumentieren: Ist die um sich greifende Gewalt- und Suchtentwicklung in unserer Gesellschaft nicht auch eine Folge libertärer, bindungsloser Gesellschaften, die in Gefahr stehen, Respekt und Demut vor dem Menschen zu relativieren?

Meine Hoffnung wäre, daß es uns gelingt, durch einen substantiellen europäischen Wertekonsens – unter Wahrung der nationalen Rechte der Mitgliedsstaaten – das Bewußtsein von der praktischen Relevanz des – altmodisch formuliert – christlichen Sittengesetzes wieder stärker zu verdeutlichen.

Die Kirchen bilden in ihrer Gesamtheit einen wichtigen Teil der europäischen Öffentlichkeit. Wenn es nun gilt, die Zivilgesellschaft in die Neugestaltung der Union einzubinden, heißt es auch für die Kirchen, sich als Gruppe mit gemeinsamen Forderungen zu formieren. Zum einen geht es darum, eine innere Ordnung für die Europäische Union zu schaffen, die von den Menschen akzeptiert wird. Dazu kommt aber noch etwas Zweites: Seit dem Fall des Eisernen Vorhangs steht eine ganze Reihe von Staaten vor der Tür der Europäischen Union, darunter traditionelle Nationen wie Polen, Ungarn, Tschechien, die mit genauso gutem Recht wie die Westeuropäer behaupten können, Teil Europas zu sein. Es scheint nun eine einigermaßen waghalsige Sache zu sein, daß eine Europäische Union, die nach Selbstversicherung und Positionsbestimmung sucht, sich jetzt für weitere Mitglieder öffnen muß, die – das ist sicher – eine ganze Reihe von neuen Problemen mitbringen werden.

Die Kirchen stehen vor der Herausforderung, sich auf diese neue Situation einzustellen. Die katholische Weltkirche insbesondere muß für sich festlegen, wieviel Europa sie erträgt. Die kulturellen Grenzbereiche zur Orthodoxie und auf Dauer auch (etwa Bosnien) zum Islam finden nun ebenso europarechtliche Anerkennung, wie die reformierte, lutherische und anglikanische Kirche.

Heute befinden wir uns mitten in einem Prozeß, der ein weiteres Mal das Gesicht unseres zukünftigen Europas verändern wird. Notwendig ist eine Erneuerung des Europäischen Gesellschaftsvertrags, der – jedenfalls in Westeuropa – seit über einem halben Jahrhundert Frieden und Stabilität gesichert hat. Dieses Unterfangen der Neuausrichtung des Gesellschaftsvertrags unternimmt der Europäische Konvent unter Vorsitz des ehemaligen französischen Staatspräsidenten Valéry Giscard d'Estaing. Für die deutschen Länder wirkt in ihm der baden-württembergische Ministerpräsident Erwin Teufel mit. Den Kirchen wird hier die Möglichkeit gegeben, ihrer tragenden Rolle in der Gesellschaft gerecht zu werden.

Die Demokratie ist untrennbar mit der christlichen Lehre verbunden. Auch wenn das Christentum nicht die hinreichende Voraussetzung für Demokratie ist, war es doch grundlegend für ihr Entstehen. Der Heidelberger Politikwissenschaftler Manfred G. Schmidt stellte fest, daß 79 von den derzeit 88 als „frei" eingestufte Demokratien in christlichen Ländern zu finden sind. Er bemerkt, daß die Demokratie vor allem in Ländern wurzelt, „die kulturell vom Christentum geprägt sind und von dort Leitvorstellungen übernommen und weiterentwickelt haben". Zu diesen Leitvorstellungen gehören, laut Schmidt, „die Wertschätzung des Individuums und zugleich die der Gemeinschaft der Gläubigen".

Somit entstammt etwa die Unantastbarkeit der Menschenwürde der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Ebenso finden sich die Fehlbarkeit des Menschen

und dessen Erlösungsbedürftigkeit, der Respekt gegenüber dem Nächsten und die Freiheit des Menschen in Eigenverantwortlichkeit sowohl in der Heiligen Schrift als auch in modernen Verfassungen.

Einzelne Demokratien, genauso wie das System der Europäischen Union, greifen auch unmittelbar auf christliche Grundlagen zurück. Die Europäische Bewegung als Vermittlerin des europäischen Gedankens hat – ebenso wie auch die Christdemokratie – bei der Neugestaltung der politischen Ordnung in den westeuropäischen Staaten der Nachkriegszeit – stets auf die christliche Lehre Bezug genommen. So zitierte der Vater der Pan-Europa-Bewegung, Graf Richard Coudenhouve-Kalergi, den heiligen Augustinus als er sich für die künftige Staatenordnung wünschte: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" – „Im Notwendigen die Einheit, im Zweifel die Freiheit, in allem die Liebe".

Nichts anderes ist der Gedanke der Einheit in Vielfalt, die Gemeinschaftstreue, die begrenzte Einzelermächtigung oder kurz: die Subsidiarität. Subsidiarität als Bauprinzip Europas kann in der katholischen Soziallehre bzw. der evangelischen Sozialethik nachgelesen werden. Die Kirchen haben die westeuropäische öffentliche Ordnung in ihren Grundfesten mitgestaltet. Nun, da eine neue Gemeinschaft im Entstehen ist, sind die Kirchen wiederum gefragt. Das Mittun der Kirchen ergeht als Auftrag aus den Verfassungen und die Beteiligung der Kirchen durch ihr zivilgesellschaftliches Gewicht ist mehr als legitim. Dennoch: Das Mitwirken des Christentums an der Willensbildung, die Einflußnahme auf die Richtung der Politik, scheint eben nur mittelbar möglich.

Selbst der gottesfürchtige Gläubige wird mißtrauisch, wenn er in der Religion eine – profan – politische Absicht wittert; das wußte schon Heinrich Heine. Er drückte damit aus, was den neuzeitlichen Staat prägt: daß das Politische und das Religiöse in institutioneller Hinsicht voneinander getrennt sein müssen.

Die Evolution der Herrschaftstheorie steht in der Konsequenz des gelebten Christentums. Daß jedoch im Wandel von der Herrschaft des „Ethos der Wahrheit" zur Herrschaft des „Ethos der Mehrheit" eben diese Mehrheit unveräußerliche Wahrheiten übernimmt, ist auch die Errungenschaft des Christentums. Und wichtig ist, daß uns immer wieder die gültige Formulierung des früheren deutschen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde bewußt wird, daß der freiheitliche neuzeitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schuf.

ANMERKUNGEN

[1] R. Brague, Europa: Eine exzentrische Idee (Frankfurt 1993) 10.

[2] Ebd. 16.

[3] E. Morin, Europa denken (Frankfurt 1991) 22.

[4] Ebd. 126.

[5] Vgl. P. Häberle, Europäische Verfassungslehre (Baden-Baden 2001 f.) 512 ff.

Thomas Schärtl

Engel

Zwischen Popkultur und theologischer Reflexion

Unübersehbar sind die Engel wieder in das allgemeine Blickfeld gerückt: in der Popmusik (Robbie Williams: „Angels"), in der Werbung (ob für Frischkäse oder Versicherungen), schon länger im Film („Stadt der Engel"). Bei Modemachern oder als Dekorationsgegenstände erleben die geflügelten Wesen eine beachtliche Konjunktur. Aus dem allgemeinen Gesichtsfeld waren sie nie ganz verschwunden. Gerade in Literatur und Kunst konnten sich die Engel am Leben halten[1], auch wenn sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von der theologischen Agenda verschwanden. Aber durch verschiedene Ebenen der Popkultur – durch Popmusik, durch Film und Werbung – erlangte die Engelvorstellung eine neue Reichweite, die sie vorher nur in Volksfrömmigkeit, Kirchenkunst und Andachtswesen erreicht hatte. Die Plausibilität der Engelvorstellung ist im zeitgenössischen Weltbild allerdings eher diffus: Engel existieren meist als literarische oder filmisch-künstlerische Metaphern, deren Interpretation schwierig bleibt – Chiffren der Transzendenz, der Geborgenheit und des Urvertrauens oder einer überweltlichen Festlichkeit und Herrlichkeit, dazu bestimmt, der Ödnis einer technisch durchrationalisierten und entmythologisierten Alltagserfahrung einen überirdischen Glanz aufzustäuben.

Bemerkenswert ist, daß der Glaube an Engel – vor allem an Schutzengel – nicht allein in das Weltbild esoterischer Zirkel gehört, sondern für nicht wenige Menschen eine höhere Plausibilität hat als der Glaube an Gott[2]. Das hat verschiedene Gründe: Zum einen läßt sich die Engelvorstellung nicht auf das weltanschauliche System einer bestimmten Religion beschränken; die Engelvorstellung ist weit über den Kreis der monotheistischen Religionen hinaus bekannt und in langen Traditionen verwurzelt, so daß sie sich für einen selektiven Zugriff auf unterschiedliche religiöse Traditionen durchaus eignet. Zum anderen ist der Umgang von Film und Design mit der Engelthematik sehr spielerisch und weltanschaulich kaum verbindlich. Und schließlich wirkt die Vorstellung von einem beschützenden, persönlich zugeordneten Engelwesen einladender und vor allem konkreter als das durch zunehmende Banalisierung überbelichtete, diskursiv jedoch eher unterbelichtete Bild von einem transzendenten Gott. Dieser harmlose und ferne Gott scheint die Antworten auf die elementaren Sinnfragen des Menschen angesichts der Akkumulierung des Absurden, die das 20. Jahrhundert ungefragt dem 21. vererbt hat, allem

Anschein nach schuldig zu bleiben. In die durch die schleichende Auswanderung des Gottesglaubens entstehende „transzendente Versorgungslücke" treten Engel als personale Schutzmächte ein.

Gegenüber den nicht genau zu verortenden Rändern dieses Motivkonglomerats finden wir jedoch auch ernstzunehmende Erfahrungen von Mächten und Gewalten. Man mag sich hierbei an den beeindruckenden Gebetstext von Dietrich Bonhoeffer („Von guten Mächten treu und still umgeben"[3]) erinnert fühlen. Solche Erfahrungen haben Menschen immer dazu bewogen, in aller Ernsthaftigkeit auf die Vorstellung von Engeln (aber auch im Blick auf die Kehrseite: auf die Vorstellung des Dämonischen) zurückzugreifen.

Engel als Wesen der Popkultur

Zwei Beispiele können dokumentieren, daß die Engelvorstellung eine Oberflächenplausibilität besitzt, die den Bereich der „hohen" Literatur und Kunst noch einmal überschreitet: Michael Jackson hat in seinem 1991 veröffentlichten Album „Dangerous" ein Lied mit dem Titel „Will You Be There" („Wirst du da sein?") veröffentlicht. Schon beim ersten Hinhören fällt – die echte poetische Kraft sei einmal dahingestellt – sein gebetsartiger Charakter auf:

„Halte mich wie der Fluß Jordan. Und ich werde dann zu dir sagen: du bist mein Freund.
Trag mich, als wärst du mein Bruder. Liebe mich, als wärst du meine Mutter. Wirst du da sein?
Wenn ich erschöpft bin, sag mir: Wirst du mich tragen? Wenn ich verloren gehe, wirst du mich finden?
Aber sie sagten mir, ein Mann sollte voll Glauben sein und auch dann noch aufrecht gehen, wenn er nicht mehr kann, und kämpfen bis zum Ende. Aber ich bin nur ein Mensch.
Jeder versucht mich zu beeinflussen. Es scheint, als hätte die Welt eine Rolle für mich. Ich bin so verwirrt. Wirst du mir zeigen, daß du da bist für mich und genug Liebe empfindest, um mich zu bergen? Halte mich, neige dein Haupt mir zu – zärtlich und mutig; trage mich dorthin. Halte mich, liebe und nähre mich, küsse und befreie mich. Und ich werde mich gesegnet fühlen.
Trage mich, trage mich voll Mut, hebe mich sanft auf; und trage mich dorthin.
Rette mich, heile und reinige mich; sage zärtlich zu mir, daß du da sein wirst …
In unserer dunkelsten Stunde, in unserer tiefsten Verzweiflung, wirst du dich dann immer noch um uns sorgen? Wirst du da sein? In meinen Versuchen und in meiner Drangsal, durch unsere Zweifel und Vergeblichkeit, in meiner Verletztheit, in meiner Verwirrung, durch meine Angst und mein Bekenntnis, in meiner Qual und meinem Schmerz, durch meine Freude und meine Sorgen, im Versprechen auf ein anderes Morgen: Dich werde ich nie ziehen lassen; denn du bist immer in meinem Herzen."[4]

Der Text entspricht zunächst einer durchschnittlichen Popmusikballade, die dem Sujet gemäß an ein nicht genauer bestimmtes, geliebtes Wesen gerichtet sein könnte. Allerdings verweisen Ausdrücke wie Segen, Heil, Erheben, Zweifel, Angst, Bekenntnis usw. auf eine eindeutig religiöse Oberflächensemantik, so daß wir nicht einfach von einem Liebeslied sprechen können. Aber wer könnte der Adressat diese gebetsartigen Liedes sein, wenn man die religiöse Semantik auch nur ein wenig ernst nimmt

– ganz gleich, ob der Autor selbst sich nur deshalb in religiösen Klischees bewegt, um mit ihnen zu spielen?

Das Musikvideo zu „Will You be There" bzw. die Videoaufzeichnung einer Bühnenshow Jacksons bietet eine ziemlich eindeutige Antwort: Gemeint ist ein Engel. Auf der Bühne tritt dem Popstar bei diesem Lied eine Figur entgegen, die eindeutig als Engel identifiziert werden kann: Der Engel tritt auf ihn zu und birgt ihn in seinen Armen und Flügeln. Die Beziehung zum Engel ist facettenreicher als der zu einer beliebigen Schutzmacht: Die Stimmung ist außerordentlich affektgeladen. In die Motive der Freundschaft und Mütterlichkeit mischen sich auch subtile erotische Aspekte. Als wäre er eine bildliche Umsetzung, bietet der Film „Stadt der Engel" (USA 1998; Remake von Wim Wenders' „Der Himmel über Berlin") eine Übersetzung des Textes in den Handlungsstrang einer filmischen Erzählung. Er überbietet Jacksons Text jedoch um die Konstruktion einer Liebesgeschichte zwischen einer Ärztin und einem männlichen Engel, der alles daran setzt, Mensch zu werden, um seiner Liebe konkrete, d. h. leibliche Gestalt zu geben. Natürlich bleiben Engel als Figuren hier immer noch Gegenstände eines freien und relativ unverbindlichen Spiels mit religiösen Symbolen. Aber erstaunlich ist, daß bei der poetischen Andeutung von Transzendenz gerade auf diese Symbole und keine anderen zurückgegriffen wird. Selbst wenn hinter solcher Oberflächenplausiblität im Umgang mit dem Thema Engel nur tüchtiger Geschäftssinn steckte, so wäre eine grundlegende Verständlichkeit der im Film visualisierten oder in den Texten illustrierten Vorstellungen selbst nicht zu leugnen.

Einen durchaus höheren Grad an Verbindlichkeit finden wir bei literarischen Produkten, die der kritische Theologe bei erstem Hinsehen dem populären Esoterikbereich zuordnen würde. Ein exzellentes Beispiel für eine durchaus ernst gemeinte, aber aus einem christlich-doktrinalen Rahmen herausgeschälte Engelvorstellung bietet Sabrina Fox in ihrem Buch „Wie Engel uns lieben"[5]. Dieses Buch ist ein biographisch ausgerichteter „Erfahrungsbericht" über Engel. An deren Existenz wird kein Zweifel gelassen, mehr noch: Im durchaus ernst gemeinten Berichts- und Beschreibungsstil wird vom Werdegang, von der Arbeitsteilung und den Vorlieben von Engeln erzählt. Der Gottesglaube spielt eine allenfalls marginale Rolle. Ganz anders die Rolle der Engel: Sie erscheinen als geradezu plastische, dem emotionalen Erleben eines Menschen unmittelbar zugängliche Konkretisierungen von Transzendenz. Die Autorin berichtet von unterschiedlichen Lebenssituationen und ihren Erfahrungen mit sehr verschiedenen Engeln: Sie bietet eine schillernde Mixtur aus überkommenen Engelvorstellungen und parapsychologischen Ingredienzien, spirituellen Weisheiten und esoterischen Verknappungen. Sie vermischt verschiedene religiöse Anschauungen und zum Teil inkompatible Vorstellungen (wie Jenseitsvorstellungen und Wiedergeburt) in einem Weltbild, vor dem sich der Theologe nur die Augen reiben kann.

Aber die seltsamen Ausführungen dieses Buches, die exemplarisch für ein ganzes Genre stehen können, werden gedeckt durch die erwähnte Oberflächenplausiblität der Engelthematik. Interessant ist auch eine gewissermaßen nebenbei mitgelieferte

Definition: Engel gelten in dieser esoterischen Sicht als übersinnliche, einer anderen (etwa parapsychologischen) Art von Erfahrung zugängliche personale „Geistwesen", die in einem in der Regel nicht sichtbaren Bereich der Wirklichkeit existieren. Sie gelten als selbständige und selbstbewußte Akteure mit einer eigenen Geschichte – fast möchte man sagen: Biographie. Diese Definition transportiert einen für die Esoterik sehr typischen übernatürlichen Physikalismus[6]: Der übersinnliche Bereich ist parallel zum sinnlichen Bereich gestaltet; es gelten andere, aber doch den physikalischen parallel gestaltete Gesetzmäßigkeiten genauso, wie man auch in diesem übersinnlichen Bereich etwas erfahren und wahrnehmen kann. Das Resultat ist ein faktisch verdoppeltes Wirklichkeitsbild, das aber insofern einheitlich ist, als das Übersinnliche nicht wirklich das ganz Andere, sondern nur eine besondere Spielart ein- und derselben Natur darzustellen scheint.

Und die Theologie?

Es ist bemerkenswert, daß die interessanteren, mit der historisch-kritischen Bibelauslegung kompatibleren Aussagen zu Engeln von evangelischen Theologen stammen – stellvertretend seien Karl Barth, Paul Tillich, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg und Oswald Bayer genannt[7]. Auch die vor nicht allzu langer Zeit erschienene Dissertation des evangelischen Theologen Thomas Zeilinger mit dem Titel „Zwischen-Räume"[8] besitzt (trotz ihrer Nähe zu einer eher evangelikalen Bibelinterpretation) eine originäre Kraft.

Wo aber steht die katholische Theologie? Sieht man einmal von den ebenso bemerkenswerten wie eigenwilligen (weil im Umgang mit den Schrifttexten sehr großzügig verfahrendenden) Überlegungen von Karl Rahner[9] oder Hans Urs von Balthasar[10] ab und ebenso von Herbert Vorgrimlers[11] redlichem Versuch, der Engelsthematik „auf der Höhe der Zeit" einen theologischen Sinn abzugewinnen, wird man sagen müssen: Entweder repetiert die katholische Dogmatik, wo sie sich der Tradition in einer buchstäblichen Lesart verpflichtet fühlt[12], unkritisch die Angelologie des Thomas von Aquin[13] und exkorporiert dieses Thema damit auch aus dem zugehörigen Weltbild. Oder sie begnügt sich nach der Paraphrasierung lediglich additiv zusammengestellter Bibelstellen mit einem mehr oder minder wortreichen Achselzucken[14]. Manche katholische Dogmatik scheint inzwischen dahin vorgedrungen zu sein, wo der große protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher schon vor gut 170 Jahren angekommen ist:

„Da diese in den alttestamentischen Büchern einheimische Vorstellung auch in das Neue Testament hinübergekommen ist und auf der einen Seite weder etwas Unmögliches in sich schließt noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruch steht, auf der anderen Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist: so kann sie auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären, etwas über ihre Realität festzustellen."[15]

Nach der Wirklichkeit von Engeln fragen

Karl Rahner konnte vor 25 Jahren schon drei theologische Parteien im Blick auf die dogmatische Behandlung des Themas Engel ausmachen: eine Gruppe von Maximalisten, die den Glauben an Engel als zum Bestand dogmatischer Wahrheiten gehörig betrachtete und darunter (auf der Linie klassischer Vorgaben) personale Geistwesen verstand; eine Gruppe von Minimalisten, die den Glauben an Engel als mit dem modernen Weltbild unvereinbar betrachtete; und schließlich eine Gruppe von Theologen, die sich aufgrund des theologischen Erkenntnisstandes nicht auf eine klare, entschiedene Position verantwortet festlegen wollte[16]. Heutzutage kann man die Differenzierung vereinfachen: Auf der einen Seite finden sich (wenige) Theologen, die mit einer realistischen Lesart an die Engelthematik herantreten und somit auf die Frage: „Gibt es Engel?" mit Ja antworten würden.

Auf der anderen Seite stehen jene Theologen, die diese Frage entweder für falsch gestellt halten oder die Engelthematik nicht aus dem biblischen Kontext, in den sie urtümlich hineingehört, herausnehmen möchten oder schließlich Engel grundsätzlich zum ontologischen „Inventar" eines antiquierten Weltbildes rechnen, das heute nicht mehr ungefragt übernommen werden könne. Man könnte diese Gruppe, die die Frage: „Gibt es Engel?" weder mit Ja noch mit einem definitiven Nein beantworten möchten, als interne Realisten bezeichnen. Unter „interner Realismus" versteht man in der gegenwärtigen Philosophie jene Position, die davon ausgeht, daß die ontologische Grundfrage: „Was gibt es eigentlich?" immer nur in Relation zu einem bestimmten Begriffsschema, einer Kommunikationsgemeinschaft, einer Kultur oder einem Weltbild beantwortet werden kann. Das bedeutet, daß wir auf unserer Suche nach der „wirklichen" Wirklichkeit nicht naiv von einem feststehenden Inventar von Gegenständen ausgehen dürfen, ja daß diese Suche nach einer definitiv als Wirklichkeit auszuweisenden Wirklichkeit vielleicht sogar aussichtslos bleibt[17].

Im Kontext der Engelthematik bietet sich der Begriff des internen Realismus zur Kennzeichnung all jener theologischen Positionen an, die aus schon genannten Gründen Schwierigkeiten anmelden, auf die Frage: „Gibt es Engel?" mit einem geradeheraus geäußerten Ja zu antworten, und die sich daher nicht mehr in der Lage sehen, wie Thomas von Aquin von Engeln als unsterblichen, körperlosen, mit Erkenntnis und Willen (also mit Bewußtsein) ausgestatteten Geistwesen zu sprechen.

Diese Schwierigkeiten mit einem uneingeschränkt artikulierten Ja treffen sich auch mit den religionsgeschichtlichen und exegetischen Befunden, die im Blick auf die Engelthematik vorgelegt werden können: Die Engelvorstellung findet sich eher spärlich in den ältesten Schichten des Alten Testaments. Erst im Lauf der Zeit ist sie in den religiösen Symbolkosmos der Heiligen Schrift eingewandert. Die zunehmend hoheitlichen und königlichen Attribute Jahwes verbinden sich mit der Vor-

stellung von einem himmlischen Hofstaat. Als Botenwesen, Schutz- oder Exekutivmächte bleiben die Engel jedoch Jahwes Willen untergeordnet. Unschwer ist zu erkennen, daß die Engelvorstellung der Bibel nicht eindeutig ist: Neben eher metaphorischen Schilderungen, in denen zum Beispiel der „Engel Jahwes" faktisch als Symbol für den sich Raum schaffenden Willen Jahwes auftritt, finden sich typenbildende Vorstellungen von Engeln als Verkündigern und Beschützern. Im Rahmen der prophetischen, mehr noch der apokalyptischen Literatur treffen wir wiederum auf ganz eigen nuancierte Vorstellungen von himmlischen Wesen[18].

Die Engelvorstellung der Heiligen Schrift – das gilt für das Alte wie für das Neue Testament – ist also kontextrelativ, keineswegs einheitlich und in ihrer Erhellung in hohem Maß auf die Interpretation und Funktion der jeweiligen literarischen Gattung verwiesen. Nicht anders verhält es sich mit der nachbiblischen Theologiegeschichte: Die Engelvorstellung gehört zum Symbolkosmos der Kirchenväter und Theologen der frühen Kirche[19]. Dabei wenden sich diese Theologen gegen die überbordenden, dualistisch imprägnierten Engelspekulationen der Gnosis[20]. Bisweilen verbindet sich die Engelvorstellung aber auch mehr oder weniger elegant und schlüssig mit dem platonistischen Denkhorizont christlicher Theologie. Man denke nur an die sogenannten himmlischen Hierarchien bei Dionysios Areopagita[21], die die Aufgabe der Vermittlung zwischen einem in die Transzendenz entrückten Gott da und einer sündigen, materiellen Welt hier erfüllen müssen. Auch die Theologiegeschichte (bis über das Mittelalter hinaus) belegt, daß die Engelvorstellung eng mit einem ganz bestimmten Weltbild verbunden ist: Gott thront in einem Himmel, der sich sphärisch über den Bereich des Irdischen wölbt. Innerhalb dieses klar strukturierten Weltbildes übernehmen Engel interaktive Aufgaben zwischen dem himmlischen und dem irdischen Wirklichkeitsbereich.

Erklärt die Weltbildsensitivität der Engelvorstellung schon die verhaltene Skepsis heutiger Theologie? Wo genau liegen die Schwierigkeiten einer realistischen Auffassung? Das eigentliche Grundproblem besteht aus zwei getrennten Aspekten: einem philosophischen und einem facettenreichen theologischen. Das philosophische Problem ist eine Verbindung von ontologischen und wissenschaftstheoretischen Perspektiven ausgehend von der Frage: „Welche Gegenstände rechnen wir zum Inventar unserer Wirklichkeit?" Das philosophische Ethos, das hinter dieser Frage steht, orientiert sich am Sparsamkeits- und Transparenzprinzip: Zum einen dürfen wir „unsere" Wirklichkeit, besser: unser theoretisches Bild von „der" Wirklichkeit nicht ohne gute Gründe bevölkern bzw. überbevölkern, zum anderen müssen wir für den Ansatz von bestimmten Gegenständen oder Gegenstandsarten Kriterien der Identifikation angeben können[22].

Im Blick auf die Engelthematik stellt dieses Prinzip einen schmerzhaften Dorn dar: Gibt es eine verallgemeinerbare, d.h. transparente Erfahrungsbasis, die uns dazu berechtigt, personale Geistwesen in das Inventar unserer Welt- und Wirklichkeitsauffassung hineinzunehmen? Und ist diese Erfahrungsbasis von der Art, daß

wir sie nur dann „adäquat" würdigen, wenn wir diese Erfahrungen in das Konzept personaler Geistwesen gießen? Nicht weniger eindringlich sind die theologischen Anfragen: Sind Engel wirklich unmittelbarer Gegenstand der biblischen Offenbarung oder nicht doch eher mitthematisierte „Randfiguren"? Wird mit dem Ansatz personaler Geistwesen nicht ein im ganzen dualistisches Weltbild befördert, das von der Theologie abverlangt, die Kernthemen des Glaubens wie „Urstand" und „Fall", „Willensfreiheit" und „Sünde", „Rettung" und „Gnade" auch auf den Bereich der Engel zu übertragen und somit das theologische Inventar, ja die ganze Heilsgeschichte zu verdoppeln? Die Überlegungen Rahners oder Balthasars dokumentieren genau dieses Unbehagen[23], wenn beide Theologen (unabhängig voneinander) eine Verklammerung der Engellehre mit der Christologie und mit der Rede von der Erlösung des *Menschen* fordern und die Frage nach dem „Schicksal" der Engel nicht außerhalb des zwischen Gott und Mensch stattfindenden Heilsdramas beantwortet sehen wollen. Eine letzte theologische Anfrage schließlich zielt auf das christliche Gottesbild selbst: Ist es, sofern wir einen konsequenten Gottesbegriff formulieren, wirklich notwendig, Gottes Handeln an der Welt und in der Welt über Botenwesen usw. vermittelt zu denken?

Engel im göttlich-menschlichen Handlungsspiel

Vor dem Hintergrund der genannten Anfragen scheint ein intern-realistischer Ausgangspunkt zunächst hermeneutisch redlicher und zurückhaltender zu sein: Engel sind zunächst als Figuren *innerhalb* einer religiösen Sprachtradition zu betrachten. Auf dieser Ebene ist ihre Existenz noch nicht problematisch. Ein intern-realistischer Zugang mahnt uns, zunächst allen Versuchen zu wehren, diese Figuren eins zu eins in eine ontologisch ausgewiesene Wirklichkeitsauffassung zu übernehmen. Selbst ein philosophischer Realismus würde an dieser Stelle eine wissenschaftliche Rechtfertigung dazwischenschalten. Aber am Ende der Überlegungen ist eine Antwort auf die Frage: „Gibt es Engel?" – wenn auch eingeordnet in den Fragekomplex: „Was gibt es überhaupt?" – selbst für den internen Realisten unumgänglich. Nur sucht er eine Antwort ausgehend von den Ganzheiten einer religiösen Sprachtradition, nicht von einzelnen Vokabeln her. Diese Ganzheiten sind – blickt man auf die Heilige Schrift – in der Regel Erzählungen, die einen eigenen Erzählkosmos gestalten und sich dadurch von Berichten über Faktisches unterscheiden, daß sie in erzählerischer Form Sinndeutungen vorlegen. Wenn sich am Ende die Frage nach der Referenz des Ausdrucks „Engel" nicht vermeiden läßt, so würde eine intern-realistisch orientierte Theologie betonen, daß die Frage nach der Referenz des Ausdrucks „Engel" nicht von einer höheren Warte aus, sondern nur aus der Gesamtbedeutung der religiösen Sprachformen beantwortet werden kann – konkret: aus der Bedeutung der relevanten Geschichten selbst und im Abgleich mit dem Wandel der Weltbilder, der ja seine guten Gründe hat.

Worauf referieren also die Geschichten, die von Engeln handeln? Und was bedeuten sie uns? Die Antwort klingt zunächst einfach: Sie referieren auf eine zwischen Gott und Mensch stattfindende Handlungs- und Ereigniskonstellation. Mit Gott und Mensch sind die beiden elementaren Referenz-Eckpunkte benannt, auf die jede Theologie (aus noch so geschlossenen Geschichten) hin ausgreifen muß, um ihre Geschichten und Symbole von einem Weltbild in ein anderes übersetzen zu können. Zwischen beiden, streng personal zu denkenden Referenzpunkten ist eine Handlungs- und Ereignisstruktur gewoben, deren Bedeutung durch die poetische Kraft der menschlichen Sprache vor allem in symbolischer Weise anschaulich gemacht wird. Zu diesen Symbolen, die der Mensch braucht, um Bedeutungsnuancen und -schichten zu veranschaulichen, gehört auch die Engelvorstellung.

Die beiden genannten Referenzpunkte sind die Radnaben, um die sich jede theologische Interpretation dreht: Nimmt man die intern-realistische Intuitionen auf, so müssen wir davon ausgehen, daß wir von der Wirklichkeit immer nur im Ausgang von unserem Bild von der Wirklichkeit sprechen können. Dieses Bild ist im Fluß. Es ist niemals vollständig, wird durch die poetische Kraft des Menschen geformt, ist der Zeit ausgesetzt und verändert sich. Das heißt auch, daß die Aufgabe der Weltbildinterpretation, der Veränderung und Übersetzung immer gestellt ist. Der Mensch muß sich mit seinem Weltbild optimal orientieren können. Deshalb ändern sich Weltbilder. Der Maßgabe der optimalen Orientierung unterliegen auch theologische Interpretationen, sobald sie versuchen, den Symbolkosmos religiöser Erzählungen mit dem veränderten Weltbild einer bestimmten Zeit je neu abzugleichen. Für diesen Abgleich gibt es zwei stabile Pole, die gewissermaßen Fixpunkte einer theologischen Interpretation darstellen: Gott und Mensch. Wenn die theologische Bibelinterpretation auf Erzählungen stößt, in denen Engel vorkommen, tut sie zunächst nichts anderes als diese Erzählungen auf die elementaren Spielregeln (Schöpfung – Erlösung – Vollendung) und die Spieler (Gott und Mensch) hin auszulegen, um sie mit einem veränderten Weltbild abzugleichen. Spielfiguren wie Engel werden zunächst als Repräsentationen der Spieler *und* der Spielregeln aufgefaßt. Das „Sein" der Engel wird an der Funktion im Spiel sichtbar. Nur von dort her kann nach der „Existenz" der Engel auch unter der Maßgabe eines veränderten, eben modernen, von naturwissenschaftlichen Einsichten geprägten Weltbildes gefragt werden. Wie funktionieren also die Spielfiguren Engel im göttlich-menschlichen Handlungsspiel? Oswald Bayer gibt eine bündige Antwort:

„Jeder Engel ist ein angelus interpres, ein Hermes, ein Hermeneut, der, an Bruchstellen aufblitzend, zwischen verschiedenen Sphären, deren Kommunikation untereinander nicht selbstverständlich ist, vermittelt. Er ist ein Fährmann zwischen zwei Ufern; er bringt etwas ‚rüber', er übersetzt, überträgt. ‚Engel' ist das Wort für die Konkretion eines überraschenden Einbruchs des Ewigen in die Zeit, der Transzendenz ins Irdisch-Weltliche; ja: ins ganz Alltägliche."[24]

Natürlich drängt sich immer wieder die Frage auf, was denn nun bestimmten Spielfiguren „außerhalb" des Spieles entspricht. Aber diese Frage übersieht nur zu gern, daß die religiöse Sprache und ihr Symbolkosmos nicht bloß eine Beschreibung von Wirklichkeit neben anderen Beschreibungen ist, sondern eine Interpretationsperspektive bereitstellt, die uns anhält, Ereignisse so und nicht anders zu *deuten* und ein Bild von Wirklichkeit zu schaffen. In dieser Sicht wären Engel – und hier könnte man den Andeutungen Tillichs folgen[25] – vor allem Symbole, die eine bestimmte religiöse Sicht auf Wirklichkeit ermöglichen. Diese Wirklichkeit wird wesentlich von der zwischen Gott und Mensch stattfindenden Handlung bestimmt. Sie ist kein totes Material, sondern ein sich im Lauf der Geschichte bewegendes Bild, eine Struktur, in welcher Instanzen gott-menschlicher Kommunikation eingepflanzt sind, zu deren Entstehen Gott *und* Mensch wesentlich beitragen. Diese Instanzen sind Pfade der Kommunikation[26] zwischen Gott und Mensch, aber auch von Gott her gestiftete Kommunikationswege der Menschen untereinander. Sie verdanken sich – aus theologischer Sicht – dem Handeln Gottes *und* dem Handeln der Menschen. Um zu begreifen, was Engel sind, kann man nie von der Grundstruktur des göttlich-menschlichen Handlungsspiels abstrahieren.

Wenn wir im Sinn einer theologischen Interpretation einen Abgleich der Engelvorstellung mit unserem modernen Weltbild suchen, können wir ausgehend von der Rolle, die Engel als Spielfiguren in dem göttlich-menschlichen Handlungsspiel innehaben, sagen: *Engel sind gewissermaßen Subtexte der Schöpfung, die uns als Formen und Wege der Kommunikation auf unsere Erlösung und Vollendung verweisen.* Als Subtexte sind sie von Gott her intendiert, seiner Schöpfung eingewoben. Sie gewinnen ihre volle Gestalt und ihre Verständlichkeit aber erst dadurch, daß der Mensch sich auf die Kommunikation mit Gott einläßt und die Entzifferung dieser Subtexte sucht. Was diese Subtexte sind, die in der Engelvorstellung symbolisiert werden, ist am besten mit dem (etwas hölzern klingenden) Ausdruck einer kommunikativen Tiefenbedeutung der Schöpfung auf den Begriff zu bringen: Engel sind in der Vielgestalt der Kreatur angelegte Pfade, durch die die Kommunikation zwischen Gott und Mensch möglich wird.

Engel erfahren

Was erfahren wir, wenn wir Engel erfahren? Karl Barth hält diese Frage für schon im Ansatz verfehlt, weil es keine von der Erfahrung Gottes in Christus unabhängige Engelerfahrung geben könne[27]. Aber diese Frage ist doch nicht so belanglos, weil gerade der Ausweis eines Erfahrungsbezuges uns helfen wird, die Frage zu beantworten, wie und in welcher Weise Engel zum ontologischen Inventar eines verantworteten Weltbildes gehören können. Sind Engel höhere, subjektartige Ordnungs- und Seinsstrukturen im Kosmos, wie Rahner[28] andeutet? Sind sie Konkre-

tisierungen in einem göttlichen Energiefeld, wie Pannenberg[29] meint, der die Sprache der modernen Physik theologisch nutzbar machen möchte?

An dieser Stelle könnte ein Begriff weiterhelfen, der uns die meiste Zeit eher große denkerische Schwierigkeiten bereitet hat: der Begriff des personalen Geistwesens – allerdings nicht als Wesensdefinition von „Engel" verstanden, sondern als nicht exklusive Angabe von zwei Merkmalen – dem Merkmal des Geistigen und dem Merkmal des Personalen. Engel sind Kommunikationspfade, Tiefenbedeutungen und Subtexte, die Gott seiner Schöpfung eingestiftet hat und die im göttlich-menschlichen Handlungsspiel Gestalt gewinnen. Weil sie eben vornehmlich durch den Akt der Symbolisierung selbst Gestalt gewinnen, kann man sagen, daß sie ihre Gestaltwerdung ganz und gar Gott und Mensch verdanken. Aber gerade diese Gestaltwerdung ist etwas Geistiges, wenn wir darunter einen Bereich verstehen, der im Materiellen aufblitzt bzw. repräsentiert wird, und nicht eine obskure Parallelwelt zur physischen Welt ist.

Thomas von Aquin bestimmte die Geistigkeit der Engel als die reiner, individueller Formen[30]. Er zwang sich, ihren Bezug zum Materiellen anders zu denken als den menschlichen Bezug zum Materiellen: Der Mensch ist „materialisierter" Geist; Engel sind reine Formen, reine Geister. Aber wie können solche reinen Formen im Materiellen wirksam werden? Könnte man nicht – Thomas folgend[31] und ihn doch auch wieder verlassend – sagen, daß reine Formen ihre sichtbare Gestalt nur im Zusammenhang mit schon verkörperten Formen gewinnen können? Die Materialität der Engel, die Sichtbarkeit dieser Subtexte und Kommunikationspfade wäre dann als „kopräsente Materialität" zu bezeichnen: Formungen schon geformter Materialität. Genau auf der Linie dieser Gedanken schreibt Oswald Bayer: „Es gibt kein Geschöpf, das Gott nicht zu seinem Boten, zu seinem Engel machen könnte."[32] Ihre kopräsente Materialität kann auch klären, warum es so viele verschiedene Engelerfahrungen gibt: in Träumen, in Stimmungen, in anderen Menschen, in Ereignissen, in Kunstwerken. All das sind Buchstaben, in denen die von Gott der Schöpfung eingewobenen Subtexte ansichtig werden können.

Was hat es jedoch mit der Personalität der Engel auf sich? Können wir sie als Subjekte und Personen ansprechen? Unsere Überlegungen ergeben: Engel gewinnen ihre Personalität immer als geschenkte oder geliehene Personalität in der zwischen Mensch und Gott stattfindenden Kommunikation. Da das Sein des Engels ganz darin aufgeht, Kommunikation zu sein und im göttlich-menschlichen Handlungsspiel als Figur Gestalt zu gewinnen, ist jede Spekulation über den Bewußtseinszustand und die Erkenntnisfähigkeiten der Engel müßig. Eine konkrete, gewissermaßen identifizierbare Existenz erlangen Engel immer nur, wenn dem Menschen in den Buchstaben der Welt ein Verweis auf die Botschaft Gottes auf- oder einleuchtet. Engel sind etwas Personales, insofern sie sich ganz der auf die Kreatur gerichteten, liebenden Intention Gottes verdanken, die als Spur in der Schöpfung wirkt. Man erfährt Engel als das geschenkte Einleuchten und Gewahrwerden dieser Subtexte.

Die hauptsächlichsten Erfahrungsweisen deutet die Heilige Schrift in der ihr eigenen erzählerischen Symbolik an: die Erfahrung der Geborgenheit in der Welt, des Behütet- und Behaustseins in der Gegenwart, oder die Erfahrung des Angesprochen- und Gerufenwerdens durch eine Macht, die mich als Mensch aus rein innerweltlichen Beziehungen herauszieht und meinen Blick „nach oben" richtet. All diese Erfahrungen können sich auf ganz unterschiedliche Weise „materialisieren", aber doch echte Erfahrungen von Tiefendimensionen sein, die geschaffene Botschafter und Zeugen für die Intentionen Gottes sind; *Engel erfahren, heißt: das Anderswoher in der Form des Alltäglichen zu erfahren.* Der Engel existiert als mich ansprechender Subtext der geschaffenen Welt und als die Gestalt, die er in mir, meinen geistigen Potenzen und dank meiner symbolisch-poetischen Kraft annimmt. Was aber unterscheidet die Engelerfahrung von einer Gotteserfahrung oder von einer Christuserfahrung oder einer Begnadung durch den Geist Gottes? Sind nicht Gotteserfahrungen und Engelerfahrungen dasselbe nur unter verschiedenen Bezeichnungen? Wäre das so, dann müßte man aus guten theologischen Gründen Engel „aus dem Verkehr ziehen" bzw. ihre Existenz strikt auf den Bereich literarischer Fiktionen beschränken. Von der scholastischen Engellehre läßt sich aber eine Einsicht übernehmen, die einen sozusagen schöpfungstheologischen Anhaltspunkt in der Engellehre darstellt: Engel sind nicht Gott, sondern Kreatur. Deshalb sind Erfahrungen mit Engeln Erfahrungen mit der kreatürlichen Wirklichkeit, die aber von sich weg auf Gott verweist.

Das Bezeichnende einer Engelerfahrung besteht darin, daß wir nicht nur Zeugnis und Botschaft für Gott erfahren – denn das gilt ebenso für Christus und den Geist. In der Engelerfahrung erfahren wir vielmehr, daß es in der kreatürlichen Welt Potenzen, Kräfte, Formen und Gestalten gibt, die als Kommunikationspfade zwischen Gott und Mensch dienen können, daß die Schöpfung eine Struktur hat, in der wir auf Subtexte stoßen, durch die der Verweis auf Gotteserfahrungen möglich wird. Engelerfahrungen sind Erfahrungen mit der Kreatur und mit dem möglichen Verweischarakter der Kreatur. Hinzu kommt auch eine sehr intime, persönliche und individuelle Komponente: Der jeweils mir aufleuchtende Subtext der Schöpfung ist ein Text, der gerade mich ansprechen soll – mich in meiner Biographie und meiner Lebenssituation. Die Tiefendimension der Schöpfung, auf die gerade ich stoße, vermittelt mir ein Bild von mir selbst: ein Bild von den Möglichkeiten meiner Existenz in der Nähe Gottes, ein mir vorausleuchtendes Gegenstück meiner Person, wie sie in einer Welt sein kann und sein wird, die nicht von Sünde und Leid durchzogen ist.

Diese verschiedenen, in ihrer besonderen Qualität und in ihrem Eigenrecht nicht zu leugnenden Erfahrungen sind denn auch die Brücken, auf denen die theologische Reflexion dem Erfahrungsgrund der Engelvorstellung in der Popkultur begegnen kann. In der Popkultur bleiben diese Erfahrungen – wenn auch in verfremdeter, oder spielerisch-unbekümmerter Form vorgetragen – erhalten. Wo die Theologie sich auf diese Erfahrungen und ihre Oberflächenplausibilität zubewegt, wird sie das

aber auch kritisch tun müssen, um jeder Form von Esoterik oder wilden Spekulation zu wehren. Die Befassung mit den Erfahrungsbezügen der Engelvorstellung muß daher in den Zusammenhang der Erfahrung des Menschen mit Gott eingefügt werden. Sonst bleibt es bei einem vagen Bekenntnis zu Spuren von Transzendenz, das mit dem Gottesglauben eher konkurrieren als ihn stützen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Bemerkenswert ist die Zunahme an kunstgeschichtlichen und künstlerischen Auseinandersetzungen mit der Engelthematik: vgl. H. Vorgrimler, U. Bernauer u. Th. Sternberg, Engel. Erfahrungen göttlicher Nähe (Freiburg 2001).
[2] Vgl. die Weihnachtsausgabe des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel" vom 22.12.2001.
[3] Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand u. Ergebung. Briefe u. Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. E. Bethge (München 1970) 435f.
[4] M. Jackson, Dangerous (1991) – Textbuch, 17; Übersetzung Th. Schärtl.
[5] Vgl. S. Fox, Wie Engel uns lieben. Wahre Begebenheiten mit Schutzengeln (München 2000).
[6] Vgl. E. Runggaldier, Philosophie der Esoterik (Stuttgart 1996).
[7] Vgl. K. Barth, Die Lehre von der Schöpfung (KD 3/3, Zürich 1961) 426–623; P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2 (Berlin 1987) 47f.; G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1 (Tübingen ^{3}1987) 332; W. Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 2 (Göttingen 1991) 124–132; O. Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie (Tübingen 1999) 230–239.
[8] Vgl. Th. Zeilinger, Zwischen-Räume – Theologie der Mächte u. Gewalten (Stuttgart 1999).
[9] Vgl. K. Rahner, Über Engel, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Einsiedeln 1978) 381–428.
[10] Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik II/2 (Einsiedeln 1978) 427–448.
[11] Vgl. H. Vorgrimler, Rückkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht (Kevelaer 1991).
[12] Vgl. L. Scheffzyck, Schöpfung als Heilseröffnung (Kath. Dogmatik, Bd. 3, Aachen 1997) 286–371.
[13] Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I, qq. 50–63.
[14] Vgl. hierzu exemplarisch A. Ganoczy, Schöpfungslehre, in: W. Beinert, Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1 (Paderborn 1995) 363–495, 416–421; D. Sattler u. Th. Schneider, Schöpfungslehre, in: Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, hg. v. Th. Schneider (Düsseldorf 1992) 120–238, 230–233; G. Kraus, Welt u. Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Frankfurt 1997) 117–145.
[15] F. Schleiermacher, Der christliche Glaube (1830/31) (Berlin 1999) § 42, 204f.
[16] Vgl. Rahner (A. 9).
[17] Vgl. grundlegend H. Putnam, Vernunft, Wahrheit u. Geschichte (Frankfurt ^{2}1995) bes. 83–106.
[18] Vgl. dazu in Übersicht U. Mann, H. Seebaß, K. E. Grözinger, O. Böcher, G. Tavard u. H. Schwebel, Engel (I-VII), in: TRE, Bd. 9, 580–615.
[19] Vgl. exemplarisch Origenes, De princ. I, 8; Augustinus, De Civ. Dei 11, 9.
[20] Vgl. Irenäus von Lyon, Adv. Haer. 2, 1–6 (= FC 8/2, 27–34).
[21] Vgl. Dionysios Areopagita, De coel. hierarch. 4, 2f. und 6, 1–7, 1.
[22] Vgl. W. V. O. Quine, On What there Is, in: ders., From a Logical Point of View (Cambridge ^{10}1994) 1–19.
[23] Vgl. K. Rahner, Engel, in: SM, Bd. 1, 1038–1046; Balthasar (A. 10) 450–460.
[24] Bayer (A. 7) 233.
[25] Vgl. Tillich (A. 7).
[26] In diese Richtung weist die Engel-Deutung des Philosophen M. Serres, Die Legende der Engel (Frankfurt 1995).
[27] Vgl. Barth (A. 7) 559.
[28] Vgl. Rahner (A. 9) 411.
[29] Vgl. Pannenberg (A. 7) 127–132.
[30] Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I q. 50 a. 2 u. 4.
[31] Vgl. ebd. q. 51 a. 2.
[32] Bayer (A. 7) 230.

Gerd Haeffner SJ

Das Erstaunliche und das Erklärbare

Die Naturwissenschaften blühen heute wie noch nie. Zugleich genießen sie bei der nachwachsenden Generation keine große Sympathie. Eine Zeitungsnotiz wirft ein Schlaglicht auf diese paradoxe Tatsache und deutet die Richtung einer Lösung an:

„‚Naturwissenschaft – nein danke!' So haben immer mehr Schüler ihre Erfahrungen mit Physik und Chemie zusammengefaßt und diese Fächer so bald sie konnten abgewählt. Unter dem Eindruck von Ingenieurmangel und steigenden Anforderungen an das technische Wissen wollen der Verein Deutscher Ingenieure (VDI) und die Lehrerorganisation Deutscher Philologenverband das nun ändern. ... ‚Damit die Schüler Lust an den Naturwissenschaften bekommen, müssen wir ihnen das Staunen beibringen', erläuterte der Vorsitzende des Philologenverbandes und Schulleiter Heinz Durner. Experimente sollen im Unterricht eine wichtige Rolle spielen, möglichst schon in der Grundschule. ... Durner: ‚Ein attraktiver Unterricht muß die Vorgänge in der Natur anschaulich machen, dann sind die Schüler auch fasziniert.'" [1]

Ohne Anschauung der Natur kein Staunen, ohne Staunen keine Faszination, ohne Faszination kein Frage-Interesse, ohne Frage-Interesse keine Liebe zur Wissenschaft. Es sind die Anfänge, die zugunsten des Fertigen vernachlässigt wurden. Die alte Einsicht, daß es keinen anderen Anfang der Wissensbemühung als das Staunen gibt, scheint sich wieder Bahn zu brechen.

Im folgenden versuche ich, diese Forderung und die ihr zugrundeliegende Empfindung etwas zu klären. Um das besser tun zu können, greife ich zurück auf Äußerungen über das „Sich-Wundern" in der Geschichte der klassischen Philosophie und in der jüngeren Literatur.

Sich-Wundern und Staunen als Thema klassischer Philosophen

Als klassische und älteste Stelle ist eine Passage aus *Platons* „Theaitetos" anzuführen:

„Das Sich-Wundern (thaumázein) ist ein Zustand, der sehr typisch ist für einen Philosophen (= einen Menschen, der nach Wissen strebt). Denn es gibt keinen anderen Anfang des Philosophie (des Strebens nach Wissen) als diesen." [2]

Es lohnt sich, den Kontext dieser berühmten Worte näher anzusehen. Sie sind als Trost und Verteidigung für den jungen Theaitetos gesagt. Sokrates hatte ihn verwirrt mit zwei Aussagen. Auf die eine Seite stellte er das Prinzip, „daß etwas, dem nichts zugesetzt noch auch abgenommen wird, niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer gleich bleibe", auf die andere die damit offensichtlich im Widerspruch

stehende Tatsache, „daß ich, der ich diese bestimmte Größe habe, ohne zu wachsen noch das Gegenteil zu erleiden binnen Jahresfrist, jetzt zwar größer bin als du, der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meiner Masse nichts verloren habe, sondern nur du an der deinen gewonnen hast." Und als Sokrates noch hinzufügte: „Du kommst doch wohl mit?", hatte Theaitetos geantwortet: „Ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wohl sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hinsehe, schwindelt mir ordentlich." Der noch recht junge Theaitetos gesteht hier eine Schwäche, derentwegen ihn die anderen vielleicht belächeln. Deswegen verteidigt ihn Sokrates mit den zitierten Worten über das Sich-Wundern und rühmt diese Schwäche. Denn eine Schwäche ist doch das Sich-Wundern; es ist ja ein Zustand, in dem man etwas hilflos erleidet (ein páthos), kein Zustand, in dem man, wie im Wissen, über den Sachen steht. Aber eben: Ohne das Erleiden und Aushalten dieser Schwäche kommt niemand ursprünglich zum Fragen und so zu eigener Erkenntnis.

Der griechische Ausdruck „thaumázein", den Platon hier verwendet, geht auf das Wort „thauma" zurück, das „etwas zum Anschauen" meint. Er bedeutet also ungefähr so viel wie: in einem Zustand sein, in dem man vom Anblick einer Sache gefangengenommen ist, sei es, daß man sie bestaunt und bewundert, sei es, daß man sich über sie nicht beruhigen, sondern nur verwundern kann. Zu beachten ist, daß es sich beim Verwundern nur um den Anfang der „*philo*-sophia", d.h. des *Strebens* nach Wissen handelt, und nicht schon um den Beginn des Wissens (der sophia) selbst. Es ist jedoch schon ein wirklicher, nicht nur ein möglicher Anfang des Wissenwollens. Denn die Verwunderung äußert sich unmittelbar in Ausdrücken der Form: „Das widerspricht aller Regel" oder: „Das ist nicht möglich" und in Fragen wie: „Ist das wirklich so, wie es zu sein scheint?" und: „Warum ist das so?", „Wie ist das möglich?"

Das Verwundern, um das es hier geht, bewegt sich also von vornherein im Umkreis des Wissens. Es ist etwas anderes als eine Bewunderung oder ein Bestaunen. Es ist vielmehr ein Wundern, das unmittelbar in die Form: „Ich möchte wissen" übergeht, wie es im englischen Wort „I wonder" vortrefflich zum Ausdruck kommt. Dieses Wundern bezieht sich also nicht nur, eine Suche motivierend, auf ein *künftiges* Wissen, in dem es zur Ruhe kommt. Vielmehr: Wundern kann man sich nur, wenn man *schon* etwas zu wissen glaubt. Insofern kann das Sich-Verwundern nicht schlechthin der Anfang des Wissens sein, sondern nur der Anfang einer je weiteren und neuen Bemühung um Erkenntnis. So ist das hier gemeinte „thaumázein" von vornherein von beiden Seiten her von Wissen umschlossen.

Wenn eine Frage gelöst und Wissen gewonnen ist, hört das Sich-Wundern auf, jedenfalls über den Gegenstand dieser Frage. Denn das neu gewonnene Wissen ermöglicht es, daß neue Fälle von Erstaunlichem auftauchen. Und so kann es endlos weitergehen; das Verwundern findet immer neue Nahrung. Und selbst wenn, wie es für die Philosophie Platons und die Metaphysik überhaupt charakteristisch ist, sich das Streben nach Wissen in der intuitiven Erkenntnis des an sich Wißbarsten (des

göttlichen Wesens) vollendet, so hat doch auch dieser Zustand seine Weise des Wunderns. Es ist die Schau der höchsten Idee, die einmal das Gute, ein andermal aber auch das Schöne heißt. Im Zug des Aufstiegs zum Höchsten „wird der Mensch plötzlich ein von Natur wunderbar Schönes erblicken“[3]. Dieses Wunderbare motiviert freilich keine kopfschüttelnde Verwunderung mehr, sondern Bewunderung, die bis zu einer Art von Außersichsein gehen kann[4]. Diese „Schau“ ist, wie es auch das Sich-Wundern auf seine Weise war, ekstatisch.

Bei *Aristoteles* finden wir Sätze, die ähnlich klingen wie die Aussagen Platons: „Verwunderung (thaumázein) veranlaßte zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophieren.“[5] Oder:

„Es beginnen ja alle mit der Verwunderung darüber, daß etwas so ist wie es ist, wie etwa bzgl. der automatischen Kunstwerke oder bzgl. der Wendungen der Sonne oder der Irrationalität der Diagonalen, denn wunderlich erscheint es jedem, der den Grund noch nicht erforscht hat, wenn etwas durch das kleinste Maß nicht meßbar sein soll.“[6]

Umgekehrt aber gilt:

„Über nichts würde sich ein der Geometrie Kundiger mehr verwundern, als wenn die Diagonale kommensurabel zu sein schiene.“[7]

Das Verwunderliche steht so im Gegensatz einerseits zum leicht Verständlichen und andererseits zum wissenschaftlich Verstandenen. Es steht am Übergang von zwei Graden des Verstehens. Ist der zweite Grad erklommen, hört es auf:

„Wer über eine Sache im Zweifel ist und sich wundert, ist darüber offenbar in Unwissenheit … Sie philosophierten also, um der Unwissenheit zu entgehen.“[8]

Der gewöhnliche Mensch wundert sich, warum die Sonne einmal höher und einmal tiefer steht; der Astronom weiß, warum das so sein muß. Der Anfänger in Mathematik kann es nicht glauben, daß es nicht, wie im Alltag, für je zwei Strecken eine kleinste Strecke als gemeinsames Maß geben soll; der Mathematiker weiß, warum das für das Verhältnis von Seite und Diagonale des Quadrats nicht stimmen kann: Was dem gewöhnlichen Verstand als irrational gilt, nämlich die irrationalen Zahlen, ist ihm eine Ausweitung seiner Rationalität.

Der Wissende, insofern er ein solcher ist, ist über das Sich-Verwundern hinaus, doch nicht unbedingt über das Bewundern. Dieses findet seinen Ort in der Kosmo-Theologie des Aristoteles, in der die platonischen Elemente des „Guten“ und des „Eros“ verwandelt wiederkehren. Der Erste Beweger, der, um der erste sein zu können, selbst von anderem unbewegt sein muß, bewegt den Himmel und dadurch alles andere, so wie das Gute den Liebenden in Bewegung versetzt[9]. Das „Gute“ ist hier in der Tat das denkbar Beste und Glücklichste. Das aber ist die aktuelle geistige Schau, die wir aus den wenigen Momenten kennen, in denen wir uns zu ihr in gewissem Maß erheben konnten:

„Wenn nun Gott in diesem guten Zustand, den wir nur manchmal erreichen, immer ist, dann ist das bewundernswert; aber wenn dieser Zustand bei Ihm noch besser ist (als bei uns), dann ist es noch bewundernswerter. Und genau das ist der Fall." [10]

Bei *Thomas von Aquin* tritt das griechische „thaumázein" im lateinischen Gewand als „admiratio" auf. Thomas hält sich im wesentlichen an Aristoteles, wie die folgenden Zitate zeigen:

„Im Menschen steckt ein natürliches Verlangen, die Ursache zu erkennen, wenn er mit einer als Wirkung gewußten Wirklichkeit konfrontiert wird. Daraus entsteht in den Menschen das Sich-Wundern." [11] Oder: „Zu einem Sich-Wundern kommt es dann, wenn die Wirkungen offenkundig sind, die Ursache aber verborgen ist, beispielsweise, wenn jemand eine Sonnenfinsternis sieht und deren Ursache nicht kennt, so wundert er sich, wie es am Anfang der ‚Metaphysik' heißt." [12]

Im Vergleich mit Aristoteles sieht man aber auch einige neue Aspekte der „admiratio". Da ist zum Beispiel die enge Beziehung der „admiratio" nicht erst zum Fragen, sondern schon zur Aufmerksamkeit als solcher: „Das Sich-Wundern bringt höchste Aufmerksamkeit hervor." [13]

Im System der Emotionen, das *René Descartes* in seinem Werk „Les passions de l'âme" (1649), aus dem im folgenden zitiert wird, entwickelt hat, finden wir, bezogen auf die von uns behandelte Sache, zum ersten Mal eine Definition. Aristoteles begnügte sich mit der Leitung durch den Gebrauch der Wortgruppe „thaumázein" im gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch. Die Definition, die Thomas gab, bestand in der etwas gewaltsamen Einordnung eines locker umschriebenen Phänomens in ein a priori konstruiertes Gefüge der menschlichen „passiones" überhaupt. Descartes' Definition hingegen ist phänomenologisch: Die „admiration" sei „ein plötzliches Überraschtwerden der Seele, mit der Folge, daß sie sich darauf verlegt, aufmerksam die Objekte zu betrachten, die ihr als selten und außergewöhnlich vorkommen" (Art. 70). Die Überraschung (surprise) ist ein Erlebnis von Passivität: Das Überraschende „sur-prend", packt, nimmt mit. Das Überraschtsein ist die Reaktion auf den Eindruck des „Seltenen und Außergewöhnlichen", oder, wie es in Art. 53 in dreifacher Aufzählung heißt, darauf, daß wir das Objekt entweder „als neu einschätzen oder als sehr anders als das, was wir vorher schon kannten, oder anders als das, was es nach unserer Meinung sein müßte".

Wichtig ist es Descartes, daß wir unser Wundern auf Gegenstände lenken, die seiner würdig sind: nicht auf alles Mögliche, wodurch eine orientierungslose Neugier gereizt werden kann, sondern auf Probleme, die zur Erweiterung des Wissens führen können; nicht auf das Wunderbare als solches, sondern auf das Wunderbare als Erklärbares; nicht auf das Erklärte, sondern auf das, was alle Erklärung ermöglicht. Man bewundert zwar die Automaten (die damals gerade eine Hochblüte ihrer Konstruktion hatten). Aber wer ihr Funktionieren durchschaut, ist vor ihrer Bewunderung gefeit. Man bewundert die Welt und besonders die Lebewesen in ihr. Aber all das kann man, nach Descartes, sehr gut automaten-analog verstehen. Ge-

rade diese Entzauberung aber, für die man der Physik von Herzen dankbar sein muß, läßt ein neues „mirum", etwas in neuer Weise Wunderbares entdecken, was man vorher gar nicht oder nur vom Hörensagen kannte, nämlich: den eigenen Geist und das unendliche Licht des göttlichen Geistes. Dieser Zusammenhang ist der einzige Zusammenhang, an dem der natürliche Wille zu bewundern und zu staunen sich entfalten darf:

„Hier tut es gut, eine gewisse Zeit bei der Betrachtung Gottes selbst zu verharren und bei mir selbst seine Wesenseigenschaften zu erwägen, und die Schönheit jenes unermeßlichen Lichtes, soweit es die Kraft meines verdunkelten Geistes ertragen kann, zu beschauen, zu bewundern und anzubeten." [14]

Jüngere Würdigungen des Staunens

Die genannten klassischen Denker kommen darin überein, daß sie der Emotion des Sich-Wunderns eine notwendige Funktion für das Erwachen des Fragens zuschreiben, daß sie aber weit von einer schrankenlosen Rühmung dieses Affekts entfernt sind. Aufs Ganze gesehen soll sich das Verwundern im Wissen aufheben; und erst durch das wahre, das metaphysische Wissen hindurch erschließt sich jene Realität, die wahrhaft bewundernswert ist. Gegenstand des Sich-Wunderns sind immer einzelne Tatsachen- oder Wesenskomplexe, die sich abheben von anderem, das als selbstverständlich oder faktisch fragloser Hintergrund da ist.

In der jüngeren Zeit hingegen gibt es Rühmungen des Staunens, über die sich die Klassiker nur hätten wundern können. Denn der Gegenstand dieses Staunens ist das Faktische, nicht aber in seinem Verweischarakter auf Ursachen, sondern in seiner eigenen Dichte, und nicht dieses außergewöhnliche Faktische im Unterschied zu den gewöhnlichen Fakten, sondern das Faktische im ganzen, das freilich exemplarisch am einzelnen aufscheint.

Ernst Bloch ist so ein Rühmer des Staunens. Am Ende seines Büchleins „Spuren", das Ganze abschließend, deutend, findet sich der schöne Text „Das Staunen". Der Text nimmt seinen Ausgang bei einigen Sätzen aus Knut Hamsuns „Pan": „Die ersten Regentropfen fielen. ‚Es regnet,' sagte ich. ‚Ja, denken Sie nur, es regnet', sagte auch sie und ging bereits."

„Ja, denken Sie nur, es regnet. Die das fühlte, plötzlich darüber staunte, war weit zurück, weit voraus. Wenig fiel ihr eigentlich auf und doch war sie plötzlich an den Keim alles Fragens gerückt. In der Jugend sind wir doch häufig so leer und rein gestimmt. Wir sehen zum Fenster hinaus, gehen, stehen, schlafen ein, wachen auf, es ist immer dasselbe, scheint nur in dem sehr dumpfen Gefühl: wie ist das alles doch unheimlich, wie übermächtig seltsam ist es, zu ‚sein'. ...

So vor allem später, wenn man grade viel genauer fragt, scheinbar, und aufmerkt. Wenn man zu wissen glaubt, wieso eine Blume blüht und die ganz Bedürftigen sogar zu Hellsehern gehen und von Elfen reden, die das Blühen besorgen oder sind. Die Wissenschaft ermattet erst recht das fragende, bodenlose Staunen, ‚erklärt', wie dieses oder jenes entstanden sei, wie dieses wieder zu jenem komme, macht mit post hoc und propter hoc ihr abstraktes Rennen. ... Die Philosophen sind hierin etwas betroffener als

richtige oder okkulte Wissenschaft, das Staunen ist ihnen seit Platon eine ausgemachte Sache oder der Anfang; aber wieviele haben auch hier die Wegweisung des Anfangs behalten? Fast keiner hielt das fragende Staunen länger an als bis zur ersten Antwort; niemand hat die ‚Probleme', sich konkret ergebend, fortdauernd an diesem Staunen gemessen, sie als dessen Brechungen oder Verwandlungen gefaßt. Erst recht gelang es schwer, im Staunen nicht nur die Frage, sondern auch die Sprache einer Antwort ... zu vernehmen. Immerhin war der Anfang philosophisch nie ganz auszutreiben; er klingt in den großen Systemen bedeutend nach, ist, was den Metaphysiker von den bloßen Rechnungsräten der Welterklärung unterscheidet."[15]

Bloch rühmt das Staunen, weil es den Bann des „allzu Vorhandenen"[16] bricht. In ihm bricht auf, wie „unheimlich, seltsam" es ist „zu sein". Banale Dinge verlieren ihre Selbstverständlichkeit und gewinnen eine gewissermaßen magische Gegenwart. Das eigene Sein in der Welt-Heimat zeigt sich in seiner Un-heimlichkeit.

Dieses Staunen ist etwas anderes als das Staunen über außergewöhnliche oder neue Vorkommnisse; es ist natürlich auch nicht die Bewunderung von bestimmten Dingen oder Personen; es ist auch etwas anderes als das Sich-Wundern über Tatsachen, die es eigentlich nicht geben zu können scheint. Es ist mit anderen Worten eine andere Variante des Staunens als diejenigen Formen, die den großen Denkern der Tradition vor Augen standen. Wie verhält sich das von Bloch gemeinte Staunen zu den bisher behandelten Formen des (Sich-)Wunderns?

Bloch antwortet mit zwei Aussagen, die einander zu widersprechen scheinen. Auf der einen Seite behauptet er, im Staunen werde man „an den Keim alles Fragens gerückt". Auf der anderen Seite wird betont, daß das „genauere" Fragen mitsamt der aus ihm entstehenden Kunst der Erklärung (in mythischer oder ordentlich wissenschaftlicher Form) das „bodenlose Staunen" „ermattet". Der „Keim" allen Fragens steht also offenbar zum entfalteten Fragen selbst in einer Spannung. Was ist das Staunen, das den „Keim" des Fragens ausmacht? Es ist die Aufmerksamkeit auf das Selbstverständliche, mit anderen Worten das Ereignis, in dem das bisher nur praktisch Beanspruchte zum bemerkenswerten Phänomen wird und uns damit in einer neuen Weise, eben der des Schauens und Fragens, beansprucht[17]. Dieser Aufmerksamkeit soll eine eigene Zeit zugestanden werden, weil sie einen eigenen Sinn hat; man soll sie nicht gleich verbrauchen in der endlosen Mühe des „genaueren" Fragens, das zudem bald unter das Joch der Wissensverwaltung zu kommen droht.

Die einzig legitime theorieartige Frucht des von Bloch gemeinten Staunens darüber, wie seltsam es doch sei, zu sein, ist der Frageimpuls der Metaphysik, freilich dort auch nur, solange er als Frageimpuls lebendig bleibt, d.h. solange in ihm das Erlebnis des Staunens nicht zugeschüttet wird, sondern noch nachzittert. Der Grund dafür muß darin liegen, daß sich die Sache der Metaphysik nicht anders als eben in solchem Staunen „gibt"[18], das alle Versuche der Aufhebung ins Wissen (die ja doch wohl notwendig zur Metaphysik gehören) von vornherein überholt.

Als zweites Beispiel einer jüngeren Würdigung des Staunens möchte ich ein Gedicht von Franz Werfel[19] aus dem Jahr 1943 anführen:

Ich staune

Ich staune, daß die rote Farbe rot ist,
Ich staune, daß die gelbe gelb erglimmt.
Ich staune, daß, was ringsum lebt, nicht tot ist,
Und daß, was tot ist, nicht ins Leben stimmt.

Ich staune, daß der Tag alltäglich nachtet,
Wenn ihm das Licht verwest zur Dämmerung.
Ich staune, daß frühmorgens überfrachtet
Von Sonnenglück, ein neuer kommt in Schwung.

Ich staune, daß durch alle Lebenssprossen
Das Männ- und Weibliche geschieden bleibt,
Und diese Zweiheit, niemals ausgenossen,
Als Wonne unsre Herzensfluten treibt.

Mein Staunen ist kein Forschen nach dem Sinne.
Mein Staunen ist des Sinnes selbst der Sinn.
Nur durch Erstaunung werd ich meiner inne.
Ich staune, daß ich staune, daß ich bin.

Werfel wundert sich natürlich nicht darüber, daß und warum etwas, das gelb ist, nicht beispielsweise rot ist. Er staunt ja über die gelbe Farbe, d.h. das Gelbsein selbst, und so darüber, daß alles das ist, was es ist. Es ist klar, daß dieses Staunen kein Wundern ist, das auf eine Erklärung eines kontingenten Sachverhalts aus anderen abzielt. Das Staunen soll sich nicht in einem Wissen aufheben, sondern soll bleiben: als eine einzigartige und unersetzliche Weise des Innewerdens. Das Staunen ist selbst eine Art von Sinnesorgan, und es trägt seinen Sinn in sich. Es bezieht sich auf ein Daß, ohne dieses durch ein Warum auf einen „Sinn" (kausalen oder finalen Grund) hin aufzuheben, obwohl auch dies jederzeit möglich ist, dann aber als Folge eines andersartigen Staunens, nämlich eines solchen, das schon vom Gedanken des Grundes und damit des Wissens geführt ist[20]. Das von Werfel erfahrene Staunen steht nicht vor der Wissenschaft noch an deren Ende. Es steht einfach als (mindestens) gleichwertige Möglichkeit neben jenem Sich-Wundern, das den Anfang des Warum-Fragens und damit der Wissenschaft ausmacht.

Werfels „Staunen" entläßt keinerlei Fragen aus sich. Es genügt sich selbst. Es bleibt dem Erleben bzw. dem Wahrzunehmenden ganz nah. Dennoch ist das Staunen als solches nicht einfach Wahrnehmen. Es drückt auch eine Distanz dazu aus, eine Reflexion. Was im Staunen liegt, nämlich der Charakter des Unselbstverständlichen oder Wunderbaren, geht über das bloße, noch so reine Wahrnehmen[21] hinaus. Nicht durch dieses allein, so absolut unverzichtbar es ist, „werd ich meiner inne", sondern nur durch das hinzukommende Staunen, ja durch das Staunen über das Staunen. Und, was bei Bloch kaum angedeutet ist, tritt bei Werfel deutlich heraus[22]: Zu jenem fundamentalen Staunen gehört die Entdeckung, daß es, so wie es im

wesentlichen ist, auch gut ist. „Ich staune", heißt dann auch: Ich finde es gut, ja preiswürdig, daß es so ist.

Staunen und Fragen heute

Die Weise, wie Bloch und Werfel vom Staunen sprechen, drückt eine gewisse Distanz aus gegenüber der „Erklärung" und der „Forschung nach dem Sinn", die doch unweigerlich zur Wissenschaft gehören. So ist zu fragen: Wie steht es heute mit dem Verhältnis des wissenschaftlichen Fragens zum Staunen, und zwar weniger der Wirklichkeit als vor allem der Möglichkeit nach? Zuerst sollen ein paar Worte gesagt werden zur Rolle des Staunens für die Einzelwissenschaften, dann für die Philosophie.

Die Suche nach Begriffen und Theorien, die im Sinn einer Reduktion des Unbekannten auf Bekanntheit leistungsfähig sind, ist nur die eine konstitutive Dimension des wissenschaftlichen Tuns. Die andere ist das Bewegtwerden durch das Staunen. Die beiden Dimensionen liegen auf verschiedenen Ebenen: auf der der Vernunft, die operiert, bzw. auf der der Vernunft, die „ekstatisch" von ihrer Sache be-stimmt ist. Es besteht deshalb kein Gegensatz zwischen ihnen, sondern vielmehr eine Komplementarität.

Das zur Bewegung der Wissenschaft selbst gehörende Staunen hat zwei Formen, die sich gegenseitig ergänzen bzw. ergänzen sollten. Die eine Form haben wir anhand der Aussagen der Klassiker über das Sich-Wundern kennengelernt; sie ist auch heute unverändert gültig. Die andere Form ist das Staunen über die Möglichkeit der Wissenschaft selbst, mit anderen Worten das Staunen über die Logoshaftigkeit der Wirklichkeit, über ihre gesetzmäßige hochkomplexe Ordnung. Dieses Staunen steht wohl oft am Anfang des Entschlusses, sein Leben der Wissenschaft zu widmen. Anders als das erstgenannte, je partikuläre Staunen löst es sich nicht immer wieder auf, sondern vertieft sich im Fortschritt der Wissenschaft.

So gehört zum spezifischen Können, zur „Macht" des Wissenschaftlers nicht nur, wie Francis Bacon herausgestellt hat, die Macht, die durchschauten Naturvorgänge zu steuern, sondern auch das Vermögen, seine Mitmenschen das Staunen zu lehren über die logoshafte Natur selbst. Da staunt ein Mensch zum Beispiel über eine Blume oder über einen Vogel[23]. Ausgehend von jenem Interesse kann ihm nun von einem Wissenschaftler eine weitere Form des Staunens eröffnet werden, zu der er allein nicht leicht hätte kommen können: Staunen über den Aufbau dieses Lebewesens, über seine Gewebestruktur, über die sein Leben tragenden biochemischen Vorgänge, über die hochkomplexe Geschichte seiner phylo- und ontogenetischen Entstehung. Dieses Staunen muß das erste, naive nicht vernichten; es vertieft und ergänzt es.

Wie kommt es nun aber, daß Wissenschaft nicht nur als große Lehrerin des Staunens wirkt, sondern auch so wirken kann, daß das Ergebnis ein blasiertes Besser-

wissen und eine sinnlose Welt sind? Ich vermute, daß hier im wesentlichen zwei Gründe ein Rolle spielen.

Ein erster Grund liegt in der Zweideutigkeit des Sich-Wunderns und Bewunderns selbst, die ja zu Recht schon von den Klassikern herausgestrichen worden ist. Das Erstaunliche hat eine gewisse Nähe zum Unheimlichen und damit Angstmachenden. Wird dasjenige, was einem Angst gemacht hat, als etwas entlarvt, was von gleicher Art wie das Vertraute ist, so ist man froh. Kommt beispielsweise hinter dem beunruhigenden Anblick eines Meteors oder hinter dem beängstigenden Gefühl des Krankseins eine vertraute Ursachenkonstellation hervor, so ergibt sich gleich eine gewisse Bannung des Unheimlichen. In der Tat: Jede hieb- und stichfest begründete Entlarvung eines nur scheinbar staunens- und verehrungswerten oder beirrenden Phänomens ist, so weh die Enttäuschung im Einzelfall tun mag, aufs Ganze eine Wohltat.

Daraus ergibt sich aber leicht der generalisierte Verdacht, alle Phänomene dieser Art seien im Grund nichts anderes als die zu Recht entzauberten, und die Verwechslung des Sich-Wunderns, ohne das es keine Wissenschaft geben kann, mit einem unfreien Gebanntsein durch das Undurchschaute. So aber kommt es zu der Gefahr, daß ein prinzipielles Mißtrauen auch jenes fundamentale Vertrauen zersetzt, das zur weltoffenen, staunensbereiten Haltung des Wahrnehmenden gehört. Es kommt zur Unfähigkeit zu staunen, und zwar paradoxerweise. Denn der Mensch will doch gerade deswegen nicht an der Nase herum geführt werden, weil er auf der Suche nach dem ist, was es verdient, sein Staunen zu empfangen.

Ein zweiter, viel wichtigerer Grund liegt wohl darin, daß das berechtigte Staunen über die Leistungen der Wissenschaft das viel berechtigtere Staunen über den inneren Struktur-Reichtum ihrer Gegenstände verdrängt hat. Das wiederum hängt damit zusammen, daß ein pragmatistisches Selbstverständnis des Wissenschaft-Treibens das ursprüngliche Ideal der freien und selbstzwecklichen Theorie überdeckt.

Wie ist das nun in der *Philosophie*? Was Philosophie sei, soll hier nicht irgendwoher genommen werden. Vielmehr soll versucht werden, jene bestimmte Weise des Staunens zu umschreiben, aus dem ein Fragen so hervorgeht, daß es „philosophisch" genannt werden muß, d. h. ein Fragen, das sich nicht in einzelwissenschaftliche Teil-Fragen und -Disziplinen auflösen läßt. Wir staunen zum Beispiel vor dem Phänomen der Ordnung in der Natur überhaupt, vor dem Phänomen des Schönen, der Güte. Wir stoßen auf die Unselbstverständlichkeit der Tatsache, daß es so etwas wie ein Bewußtsein gibt, daß es überhaupt Seiendes gibt. Der Versuch, derlei Phänomene zu erhellen, ist Philosophie.

Solche Erhellung ist kein Erklären, kein Begreifen eines Phänomens aus einem umfassenden Systemzusammenhang. Ist ihr Gegenstand doch kein einzelnes, sondern das Faktum des Seins überhaupt, nach den verschiedenen Grundweisen seiner Entfaltung. Es ist eine höhere, staunenswerte Art von Faktizität, die nicht mit der niederen, unter Begriffen stehenden, zu verwechseln ist. So spricht etwa Edmund

Husserl vom „Wunder aller Wunder" des reinen Bewußtseins[24]. Oder Martin Heidegger nennt es das „Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist"[25]. Woher sollte das Faktum des Seienden erklärlich und so verständlich werden? Das Verstehen erbringt gerade das Staunen vor der Unselbstverständlichkeit, indem es die dumpfe Selbstverständlichkeit des zum Alltag gehörenden Seinsglaubens auflöst. Aus dieser Gedankenlosigkeit, die Wunder höchstens im Außerordentlichen kennt, wachen wir aus irgendeinem geringen Anlaß („Ein Tropfen fällt, und es ist da..."[26]) auf, in das wache Staunen hinein. Und diese Wachheit können und wollen wir nicht wieder aufgeben zugunsten eines Bescheidwissens. Nur wenn dies, daß das Seiende ist und daß ein Wissen von ihm möglich ist, etwas bleibend Staunenswertes ist, kann auch die einzelwissenschaftliche Forschung, wenn sie sich mehr und mehr von der Philosophie emanzipiert, doch im Bereich des Staunenswerten bleiben. Andernfalls wäre der Akt ihrer Selbstkonstitution unmittelbar der Übergang vom Staunen als einer infantilen Form des Geistes zum Bescheidwissen als der Unterjochung des Objekts unter das Subjekt, das selbst vom Objekt nichts mehr empfangen kann und so zur Sinneutralisierungsmaschine wird.

Doch: Je weiter die Entwicklung der Philosophie fortschritt, desto formelhafter wurde das Bekenntnis zur Fruchtbarkeit des Sich-Wunderns, desto mehr galt es als Tugend der Anfänger, nicht der Fortgeschrittenen. Das liegt vor allem daran, daß das Sich-Wundern nur funktional gesehen wurde: als Aufspringen jenes Fragens, das nichts anderes ist als nur die erste, noch leere Form des Wissens. Und das wiederum lag wohl daran, daß a priori das Sein in der Form des Gewußt- und Begründetseins vorausgesetzt wurde. In der Stimmung des Sich-Wunderns, wie sie unter dieser Voraussetzung verstanden wird, springt die Inkongruenz zwischen dieser Überzeugung und den Phänomenen auf. Insofern ist der, der sich wundert, zugleich (an Wissen) reich und arm: arm genug, um nach Wissen streben zu müssen, aber auch reich genug, um danach streben zu können[27]. Diese Inkongruenz muß der Kongruenz weichen; daß sie aufspringt, ist dennoch sinnvoll, denn nur so kann es zum konkreten Wissen kommen. Daher die klassische Schätzung des Sich-Wunderns, daher aber auch das nur begrenzte Ausmaß dieser Schätzung.

Doch hat das Staunen letztlich eine andere Struktur als die, die sich uns bei den antiken, mittelalterlichen und klassisch modernen Philosophen zeigte. Es hebt sich nicht selbst auf, wenn der Geist, der durch es in Bewegung versetzt worden war, seine Arbeit getan hat[28].

ANMERKUNGEN

[1] Der Tagesspiegel, 27.3.2001.
[2] Platon, Theaitetos, 155 D.
[3] Platon, Symposion, 210 E.
[4] Vgl. Platon, Phaidros, 250 A.
[5] Aristoteles, Metaphysik, A 2, 982 b 11–13.
[6] Ebd. A 2, 983 a 12–16.
[7] Ebd. A 2, 983 a 20.
[8] Ebd. A 2, 982 b 17–20.
[9] Ebd. XII 7, 1072 b 3.
[10] Ebd. XII 7, 1072 b 24–26.
[11] Thomas von Aquin, S. Th. I, q. 12, a 1.
[12] Ebd. I, q. 105, a 7.
[13] Ebd. III, q. 30, a 4 ad 2.
[14] R. Descartes, Meditationes de prima philosophia (1641) III, 39.
[15] E. Bloch, Spuren (1939), in: ders., Werkausgabe Bd. 1 (Frankfurt 1969) 216f. Der Text ist hier gekürzt wiedergegeben.
[16] E. Bloch, Geist der Utopie, zweite Fassung (1923), in: ders., Werkausgabe Bd. 3 (Frankfurt 1964) 261. Das „allzu Vorhandene" steht im Gegensatz zum wahrhaft Gegenwärtigen: vgl. dazu G. Haeffner, In der Gegenwart leben (Stuttgart 1996).
[17] Diese Verwandlung liegt tiefer als das von den Klassikern thematisierte Pathos des „thaumázein" bzw. der „admiratio(n)". Im Vergleich zum Sich-Wundern über das Ungewohnte und Neue, das ja immer nur ein Ausschnitt aus dem Feld der Erfahrung sein kann, bezieht sich das hier besprochene Staunen auf alles mögliche und nicht zuletzt gerade auf das Gewohnte und Alte. Vergleicht man es mit dem Sich-Wundern über das scheinbar Unmögliche, so ist es fundamentaler: Es macht nicht schon theoretische Voraussetzungen und es betrifft die Vergegenständlichung als solche.
[18] Das meint Bloch wohl mit dem Ausdruck „die Sprache einer Antwort". Die „Sache" der Metaphysik ist also von deren Anfang her zu verstehen, nicht von deren Ende (Resultat) her.
[19] F. Werfel, Gedichte aus den Jahren 1908–1945 (Frankfurt 1993) 157.
[20] Vgl. M. Heidegger, Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957).
[21] Dieses ist freilich der *Boden* des Staunens: „... ein Blick, der betrachtet, ohne zu fragen, der sieht und weiter nichts – ... ein Blick, der in der vollkommenen Stille des Geistes nicht nimmt, sondern empfängt, (wäre) der einzige Blick, der uns wirklich retten könnte – jungfräulich gegenüber jeglicher Frage, unberührt noch vom Laster des Wissens" (A. Baricco, Oceano Mare, dt. München 2001, 46f.).
[22] „Sonnen*glück*"; „diese Zweiheit, niemals ausgenossen, / Als Wonne unsre Herzensfluten treibt".
[23] Vgl. B. v. Wulffen, Von Nachtigallen u. Grasmücken. Über das irdische Vergnügen an Vogelkunde u. Biologie. (Frankfurt 2001) als ein Modell für die Verbindung von staunendem und wissenschaftlich-forschendem Naturzugang.
[24] E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenologischen Philosophie, III. Buch, Husserliana, Bd. V (Den Haag 1953) 75.
[25] Nachwort zu: Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken (Frankfurt 1967) 103.
[26] Bloch (A. 16) 243f.
[27] Vgl. Platon (A. 3) 203 E, nach dem der nach Wissen strebende Eros in der Mitte zwischen Wissen und Unwissenheit steht.
[28] Eine ausführlichere Fassung dieses Aufsatzes, in der auf die Äußerungen der Klassiker über das Staunen näher eingegangen wird, erscheint in der Festschrift für Günther Pöltner zum 60. Geburtstag: Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen, hg. v. R. Esterbauer (Würzburg 2002).

Christian Kummer SJ – David Höhn

Adult oder embryonal?

Zu gegenwärtigen Trends in der Stammzellforschung

Nach einer mit großem Einsatz geführten Bundestagsdebatte[1] hat unser Land nun seit dem 25. April 2002 sein Stammzellgesetz. Seither ist es in der Presse eher ruhig geworden um diesen bisweilen fast weltanschaulich geführten Streit: Teilnahme am internationalen Forschungserfolg bei embryonalen Stammzellen oder nationale Konzentration auf das Potential adulter Stammzellen. War das Ganze ein Sturm im Wasserglas? Wenn man vom Verhalten der großen Biotech-Firmen ausgeht, sicher nicht. Bei ihnen zeigt sich eine zunehmende Tendenz, Forschungsprojekte, die möglicherweise den Einsatz menschlicher Embryonen betreffen könnten, ins liberalere Ausland zu verlagern. Nach den jüngsten Richtungskämpfen für bzw. gegen eine gesamteuropäische Finanzierung von Embryonenforschungsprojekten heißt das nichts anderes als: weg vom unsicheren europäischen Boden hin ins „gelobte Land" der USA. Ohne handfeste wirtschaftliche Erwartungen geschähe eine derartige Umstrukturierung freilich nicht. Das kann man als Indiz dafür werten, daß die medizinische Nutzung embryonaler Stammzellen in greifbare Nähe gerückt ist:

Der zu Anfang des Jahres noch lautstarke Unkenruf, Therapie mit embryonalen Stammzellen sei völlig utopisch und bar jeder realistischen Grundlage, hat angesichts der jüngsten Fortschritte seine Grundlage verloren. Aber auch an der Front adulter Stammzellforschung tun sich – nach zwischenzeitlichen Irritationen – neue Perspektiven auf. Beide Lager haben also ihre Berechtigung behauptet. Die Situation ist damit scheinbar nicht viel anders als zu Beginn des Jahres – allerdings mit dem Unterschied, daß das Gelände in seinen Einzelheiten bekannter geworden ist: Zeit also für einen Zwischenbericht, der das tatsächlich Erreichte sortiert.

Was Stammzellen eigentlich sind

Unter einer Stammzelle versteht man ganz allgemein einen Zelltyp, der die Fähigkeit hat, durch *ungleiche* Zellteilung sich zum einen selbst zu erneuern und zum anderen gleichzeitig einen weiteren, veränderten Zelltyp hervorzubringen. Biologisch gesehen ist dies die eine große Strategie, mit der ein Organismus die Verschiedenheit seiner Zellsorten aufbaut und erhält. Ihr steht die zweite Strategie der Determinierung eines ganzen Zellbezirks gegenüber, die durch gleichzeitige Veränderung

des genetischen Regulationszustandes einer Mehrheit von schon vorhandenen Zellen erfolgt. Kennzeichnend für Gewebebildung aus Stammzellen ist in der Regel, daß die ausdifferenzierten Endprodukte ihre Teilungsfähigkeit verloren haben und sich auch im ausgewachsenen Organismus nur aus weiter vorhandenen Stammzellen regenieren können. Genau darum spricht man hier von „adulten Stammzellen", obwohl man sie eigentlich besser „somatische" Stammzellen nennen müßte, denn diese Funktion der Gewebebildung im Körper („Soma") haben sie bereits im späten Embryo. Auch die viel beredeten Stammzellen aus dem Nabelschnurblut gehören zu diesem Typ und dürfen nicht mit den „eigentlichen" embryonalen Stammzellen verwechselt werden.

Unklar ist, wie im Körper ruhende Stammzellen, die nicht an aktueller Gewebebildung beteiligt sind, aber bei Bedarf wieder aktiviert werden können, ihr latentes Entwicklungspotential inmitten einer differenzierten Umgebung bewahren. Sind es einfach Überbleibsel aus vergangenen Tagen der embryonalen Gewebedifferenzierung, die durch von außen kommende Zellsignale an der Teilung gehindert werden? Oder sind sie gar nicht immer vorhanden, sondern werden erst bei Bedarf durch entsprechende Umgebungssignale aus schon differenzierten Zellen rückgebildet? An dieser Unklarheit scheitert weitgehend auch die Kultur adulter Stammzellen im Labor. Hier liegt wohl auch die Ursache dafür, daß adulte Stammzellen bisweilen ein viel umfangreicheres Entwicklungspotential zeigen können, als es ihnen im Organismus eigentlich zukommt. Es sind (wohl) Faktoren des umgebenden zellulären Milieus, die adulte Stammzellen zur „multipotenten" Entwicklungsquelle machen können, und für den medizinischen Einsatz kommt es zunächst einmal darauf an, die Wirkung dieser Faktoren zu verstehen und im Kulturgefäß zu simulieren.

Vor dem Hintergrund adulter Stammzellen läßt sich auch die Besonderheit der embryonalen Stammzellen (ES-Zellen) charakterisieren. Als Derivate jenes Teils der noch nicht implantierten Blastocyste, aus dem der eigentlichen Embryo gebildet wird, der sogenannten Inneren Zellmasse (ICM), sind sie definitionsgemäß pluripotent – aus der Inneren Zellmasse gehen ja tatsächlich sämtliche Zellsorten des Organismus hervor. Wenn man aber fragt, wo denn diese embryonalen Stammzellen im Organismus zu finden sind, so heißt die Antwort: gar nicht! Die Zellen der Inneren Zellmasse (früher auch Embryoblast genannt) bilden nicht nach Stammzellart die verschiedenen Zellsorten des Organismus, die sich dann zu guter Letzt in ein Ganzes fügen würden, sondern die Innere Zellmasse stellt so etwas wie den noch ungeformten Ausgangszustand des Organismus dar, der als Ganzes nach und nach eine immer stärker gegliederte und schließlich auch in definierte Zellsorten differenzierte Form annimmt. Nur wenn man die Innere Zellmasse der schützenden (und den Entwicklungsverlauf auch steuernden) Embryonalhülle, dem Trophoblasten, entnimmt (und dabei die Ganzheit des Embryos zerstört), entwickeln sich diese Zellen in künstlicher Zellkultur auf Differenzierungswegen, die vom natürlichen Entwicklungsverlauf verschieden sind, zu einem mehr oder weniger beliebigen Allerlei von Zellsorten.

Es ist natürlich nicht ganz ausgeschlossen, daß nach der Implantation der Blastocyste einige undifferenzierte Innere Zellmasse-Zellen von der Weiterentwicklung ausgenommen werden und als „ruhende" embryonale Stammzellen im Organismus verbleiben. Beobachtungen über die Verteilung von Zellmarkern, die für Innere Zellmasse-Zellen typisch sind, sprechen allerdings dagegen. Ein solcher Marker ist das Protein Oct-4, das im implantierten Embryo bis zur Einleitung der Gastrulation, dem Beginn der eigentlichen embryonalen Differenzierung, nachweisbar ist. Danach wird es in allen Zellen mit Ausnahme der Vorläufer der Urkeimzellen herunterreguliert. Außerhalb der Keimbahn gibt es somit keinen Hinweis auf ein Bestehenbleiben des ursprünglichen embryonalen Entwicklungspotentials[2].

Embryonale Stammzellen kommen also in der Natur nicht vor, und sie sind eigentlich auch keine Stammzellen, weil sie sich nicht bei gleichzeitiger Selbsterneuerung differenzieren, sondern vollständig in immer differenziertere Zustände übergehen. Daß man überhaupt vom embryonalen „Stammzellen" spricht, hat seinen Grund in einer nur oberflächlichen oder, wenn man so will, quantitativen Übereinstimmung des Teilungsverhaltens kultivierter Innere Zellmasse-Zellen und eigentlichen Stammzellen. Da in der Zellkultur immer nur ein Teil der embryonalen Stammzellen die Differenzierung beginnt, der Rest aber in seinem ursprünglichen Zustand verbleibt und sich so vermehrt, sieht es aufs Ganze betrachtet innerhalb des Kulturschälchens wie bei echten Stammzellen aus: Es entstehen differenzierte Abkömmlinge bei gleichzeitiger Reproduktion ihrer Vorläufer. Dies betrifft aber, wie gesagt, nur die Zellkultur insgesamt und nicht, wie bei echten Stammzellen, die einzelne Zelle.

Kurz gesagt sind also adulte Stammzellen die Ausgangspunkte für die Erzeugung definierter Gewebe, deren Zellen aufgrund verlorengegangener Teilungsfähigkeit immer wieder erneuert werden müssen (sogenannte Wechselgewebe). Das Entwicklungspotential adulter Stammzellen ist normalerweise auf eine oder nur wenige Differenzierungsrichtungen beschränkt. Unter experimentellen Bedingungen erweist sich ihr Entwicklungsspektrums als erweiterbar, was man als „multipotent" bezeichnet – fähig, einige verschiedene Zelltypen zu produzieren. Embryonale Stammzellen sind die in Kultur genommenen Abkömmlinge der Inneren Zellmasse von Blastocysten und als solche „pluripotent" – fähig, sämtliche Zellsorten des Organismus zu bilden. Von „totipotenten Stammzellen" zu sprechen, wie das manchmal geschieht, ist terminologischer Unsinn. Mit Totipotenz bezeichnet man in der Entwicklungsbiologie seit jeher die Fähigkeit einer Zelle, das Ganze (lat. totum) eines Organismus hervorzubringen und nicht nur dessen viele (lat. plures) verschiedenen Bestandteile. Als totipotent gelten beim Säuger nur die befruchtete Eizelle und deren erste Teilungsprodukte (Furchungszellen) nach künstlicher Isolation. Weil aber eine totipotente Zelle als Ausgangszustand des Organismus vollständig in dessen Bildung aufgeht, ohne sich dabei selbst zu regenerieren, ist es

unsinnig, hier von „Stammzelle" zu sprechen. Allenfalls kann man von totipotenten Embryonalzellen sprechen, um damit deren latentes uneingeschränktes Entwicklungspotential auszudrücken.

Wunderbare Welt der Transdifferenzierung

Stammzellen sind also eigentlich dazu da, verbrauchte Zellen eines Gewebes zu erneuern. Da ist es naheliegend, diese Funktion auch therapeutisch auszunützen, wie dies bei der Knochenmarksspende ja schon seit langem geschieht. Man verwendet die dort vorkommenden Ausgangszellen unseres Blutes und unseres Immunsystems, die sogenannten hämatopoetischen Stammzellen, um Patienten mit Blutkrebs zu heilen bzw. deren zerstörtes Knochenmark zu regenerieren. In den letzten fünf Jahren wurde nun wiederholt beschrieben, daß sich Knochenmarkszellen nicht nur zu Blut- und Immunzellen, sondern auch zu Zellen fremder Gewebe umwandeln lassen. Aufsehen erregte hier eine Arbeit mit dem Titel „Turning blood into brain" („Aus Blut mach Gehirn"), die zeigte, daß Knochenmarksstammzellen der Maus, die in bestrahlte Versuchstiere implantiert worden waren, im Gehirn als Nervenzellen nachgewiesen werden konnten[3]. Andere Gruppen berichteten in vergleichbaren Tierexperimenten von einer Umwandlung von Stammzellen aus dem Blut in Muskelzellen[4] oder sogar in Endothelzellen, die Blutgefäße bilden[5].

Neben diesem traditionellen Stammzelldepot Knochenmark taten sich aber auch noch weitere Quellen auf. Hatte es bis vor kurzem noch als ein Dogma der Neurobiologie gegolten, daß sich Nervenzellen im Gehirn des Erwachsenen nicht regenerieren, konnten jetzt auf einmal Stammzellen aus dem Gehirn erwachsener Mäuse isoliert werden[6]. Wenig später wurden solche Stammzellen dann auch beim Menschen nachgewiesen, vor allem in den Regionen des Hippocampus und den sogenannten paraventrikulären Regionen. Und es gelang sogar, neuronale Vorläuferzellen aus Leichen junger Menschen zu isolieren, wobei die Autoren der Arbeit allerdings selbst betonen, daß die von ihnen gewonnenen Zellen zwar Eigenschaften von Stammzellen besitzen, es sich dabei aber nicht um eigentliche Stammzellen handelt[7].

Auch diese neuronalen Stammzellen zeigten ein größeres Entwicklungspotential, als für die Regeneration von Nervengewebe erforderlich ist. So veröffentlichten Wissenschaftler schon ein Jahr vor den Ergebnissen über die Umwandlung von Knochenmarkszellen in Nervenzellen Ergebnisse mit dem umgekehrten Titel: „Turning brain into blood". Neuronale Stammzellen, die Tieren mit beschädigtem Knochenmark injiziert worden waren, hatten sich offenbar zu frühen Zellen des hämatopoetischen Systems umgewandelt[8]. Andere Gruppen konnten die Umwandlung neuronaler Vorläuferzellen in Muskelzellen zeigen[9]. Jüngst gelang es sogar, Stammzellen der Leber in Insulin produzierende Zellen zu transformieren. Wurden

die Zellen Versuchstieren gespritzt, sanken deren Zuckerwerte[10]. Dabei ist bemerkenswert, daß hier die Transdifferenzierung der Stammzellen nicht wie in allen anderen erwähnten Ansätzen *in vivo*, d.h. im Körper der Versuchstiere erfolgte, sondern *in vitro*, im Kulturschälchen. Lediglich das Vorhandensein einer hohen Zuckerkonzentration im Kulturmedium war dafür erforderlich. Das sind Ergebnisse, wie sie sonst nur mit embryonalen Stammzellen erzielt werden.

Auch wenn die meisten der diskutierten Ansätze tierische Zellen verwenden bzw. Zellen im Körper von Versuchstieren nachweisen, scheinen angesichts solcher Erfolge bei der Herstellung verschiedenster Zelltypen erste therapeutische Anwendungen beim Menschen vor der Haustür zu stehen. Bei Erkrankungen wie dem Morbus Parkinson oder dem Typ-I-Diabetes, die in diesem Zusammenhang immer wieder genannt werden, kommt es ja zu einem relativ eng begrenzten Verlust einer bestimmten Zellpopulation, so daß sich theoretisch eine Zelltransplantation anbietet. Dabei liegen die Vorteile der Verwendung adulter Stammzellen auf der Hand. Schließlich werden diese ja dem Patienten selbst entnommen, so daß zur ethischen Unbedenklichkeit die immunologische hinzukommt: Im Gegensatz zu Zelltransplantaten aus embryonalen Stammzellen würden die verwendeten Zellen nicht als körperfremd erkannt. Ein vergleichbares Ergebnis bei embryonalen Stammzellen wäre nur mit Hilfe therapeutischen Klonens, also der Erzeugung von embryonalen Stammzellen mit der genetischen Information des Patienten, zu erreichen. Kein Wunder, daß die Berichte über immer neue Erfolge bei der Umwandlung adulter Stammzellen zeitweise zu einer regelrechten Euphorie führten. So meinten Düsseldorfer Kardiologen gar, mit Hilfe der Injektion von Knochenmark ins Herz eines Infarktpatienten dessen Herzmuskel teilweise wieder herstellen zu können[11]. Allerdings blieb das Ausmaß der Regeneration im Rahmen des auch natürlicherweise Möglichen, und es wurde auch keinerlei Nachweis über die cytologische Herkunft des erneuerten Muskelgewebes geführt.

Zweifel an den Alleskönnern

Es sind nicht nur solche wissenschaftlich dubiosen Äußerungen, die Kritiker auf den Plan rufen, sondern in der Freude über die gemachten Entdeckungen wurden oft grundlegende wissenschaftliche Standards mißachtet. So ist bei vielen beobachteten Umwandlungen nicht eindeutig geklärt worden, inwieweit daran tatsächlich nur ein Zelltyp beteiligt ist, oder ob die Ergebnisse ihren Grund im Zusammenwirken ganz unterschiedlicher Zelltypen haben. Ebenso wurde häufig zu wenig kontrolliert, ob die durch Transdifferenzierung entstandenen Zellen nur morphologische Eigenschaften der erwünschten Zelle besitzen oder auch die funktionellen, ob sie also nur so aussehen, als wären sie verändert, oder sich auch so verhalten. Es zeigte sich ebenso, daß zumindest in einigen Fällen nachfolgende Arbeiten die pu-

blizierten Transdifferenzierungsergebnisse nicht bestätigen konnten oder andere Erklärungen als die nahegelegte Umwandlung einer Stammzelle in einen anderen Zelltyp fanden.

Wasser auf die Mühlen der Skeptiker waren dann zwei Veröffentlichungen der Arbeitsgruppen um Edward Scott in den USA und Austin Smith in England, die im März 2002 in der Fachzeitschrift „Nature" erschienen[12]. In beiden Arbeiten war es ursprünglich darum gegangen zu untersuchen, wie sich die gemeinsame Kultur von adulten Stammzellen mit embryonalen Stammzellen auf das Potential der adulten Zellen auswirkt. Forscher vermuteteten schon lange, daß die Entwicklung einer Stammzelle entscheidend durch die Umgebung geprägt wird.

So hatte es Hinweise darauf gegeben, daß embryonale Stammzellen einen Einfluß auf die adulten Zellen im Sinn einer Reprogrammierung in Richtung embryonale Zellen haben könnten. Die Forscher gaben nun also Stammzellen aus dem Gehirn von Mäusen bzw. Knochenmarksstammzellen zusammen mit embryonalen Stammzellen der Maus in Kultur. Tatsächlich schienen die adulten Zellen sich unter dem Einfluß der Umgebung zu embryonalen Stammzellen reprogrammieren zu lassen und nahmen Eigenschaften von embryonalen Stammzellen an, weshalb die Forscher auch von „embryonalen Stammzellen-ähnlichen Zellen" sprachen. Aber eine nähere Untersuchung der Zellen brachte Erstaunliches an den Tag. Es stellte sich nämlich heraus, daß sich die adulten Stammzellen die Fähigkeiten der embryonalen Stammzellen nicht durch Reprogrammierung ihres eigenen Genoms angeeignet hatten, sondern durch bloße Fusion mit den embryonalen Stammzellen. Die adulten Stammzellen besaßen damit in Wahrheit gar nicht das bei ihnen beobachtete Transdifferenzierungspotenzial, sondern spiegelten es nur durch die Vereinnahmung der embryonalen Stammzellen vor! Daß es die Möglichkeit einer solchen somatischen Zellfusion gibt, war schon 1961 bekannt geworden[13], zwischenzeitlich aber wieder in Vergessenheit geraten. Der therapeutische Wert solcher fusionierter Zellen ist allerdings mehr als fragwürdig. Namhafte Stammzellforscher meinten nun, daß die gesamten bisher gesammelten Daten über adulte Stammzelldifferenzierung einer Revision zu unterziehen seien. Solche Äußerungen wurden von den Medien nur allzu begierig aufgenommen und bereits als das Ende der adulten Stammzellforschung verkündet.

Embryonale Stammzellen auf ungebremstem Erfolgskurs

Einen derartigen Einschnitt in der Erfolgskurve haben die embryonalen Stammzellen nicht zu verzeichnen. Wenngleich auch hier noch längst nicht alle Probleme gelöst sind, die einer therapeutischen Anwendung im Weg stehen (erinnert sei vor allem an die Auslösung von Tumoren bei ungereinigter Anwendung von embryonalen Stammzellderivaten), so steht ihr uneingeschränktes Differenzierungspoten-

tial doch außer Frage. Es kann hier nicht alles wiederholt werden, was in der Presse an sensationellen Möglichkeiten berichtet wurde, seit James A. Thomson seinen epochemachenden Erfolg mit der Kultivierbarkeit humaner embryonaler Stammzellen[14] publiziert hatte. Nur auf einige wenige Highlights aus jüngster Zeit sei hier hingewiesen.

1. *Die Verwendbarkeit humaner embryonaler Stammzellabkömmlinge zum gezielten Zellersatz ist im Tiermodell bewiesen.* Hier ist an erster Stelle der Bonner Neuropathologe Oliver Brüstle zu nennen, durch dessen Antrag bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft die ganze Stammzelldebatte bei uns ausgelöst worden war. Ihm war es bereits 1999 gelungen, mit neuronalen Vorläufern, die aus embryonalen Stammzellen von Mäusen gewonnen worden waren, die histologische Wiederherstellung markdefekter Nervenzellen im Gehirn von Ratten zu zeigen[15]. Zwei Jahre später konnte er in einer aufsehenerregenden Arbeit die Erzeugung gereinigter neuronaler Vorläuferzellen aus menschlichen embryonalen Stammzellen präsentieren, die sich *in vitro* zu definierten Nervenzellarten differenzieren ließen. Verpflanzt in neugeborene Mäuse trugen sie zur Gewebebildung in den verschiedensten Gehirnregionen bei, ohne dabei Tumore zu verursachen[16]. Was Wunder, daß Brüstle darauf aus ist, seine bisherigen Erfolge weiter auszubauen.

2. *Fortschritte auf dem Gebiet des „tissue engineering".* Am Beginn des Forschens mit embryonalen Stammzellen war die Vision der Erzeugung von Ersatzorganen oder doch wenigstens -geweben in aller Munde. Das bisherige Spektrum zelltherapeutischer Einsatzmöglichkeiten ist davon noch weit entfernt. Immerhin ist es zwei weiteren Stammzell-Pionieren, Robert Langer aus Cambridge, Massachusetts, und Joseph Itskovitz-Eldor aus Haifa gelungen, mittels *in vitro* erzeugter Endothelzellen die Bildung neuer Blutgefäße im Organismus auszulösen[17]. Allerdings ist Gefäßbildung auch schon mit adulten Stammzellen realisiert worden, so daß das Besondere dieser Arbeit eher in der definierten Differenzierung von embryonalen Stammzellen in funktionsfähige Endothelzellen besteht.

3. *Embryonale Stammzellen lassen sich zum somatischen Kerntransfer und therapeutischen Klonen verwenden.* Der therapeutische Einsatz von Stammzellen ist letztlich davon abhängig, ob es gelingt, die Schranke der Immunabwehr des Patienten zu überwinden. Hier sind die adulten Stammzellen im Vorteil, weil sie grundsätzlich aus dem Körper des Patienten gewonnen werden können bzw., wie beim Nabelschnurblut, vorsorglich für einen therapeutischen Einsatz aufgehoben werden. Bei den embryonalen Stammzellen bieten sich zwei andere Möglichkeiten an. Entweder verändert man die embryonalen Stammzellen gentechnisch derart, daß ihre Oberflächenproteine keine Abstoßungsreaktion durch ein fremdes Immunsystem mehr auslösen. Oder man greift auf das therapeutische Klonen zurück und erzeugt körpereigene embryonale Stammzellen aus dem Fusionsprodukt eines vom Patienten stammenden Zellkerns mit einer gespendeten unbefruchteten Eizelle. Unabhängig von der ethischen Problematik war dieses Verfahren bisher noch

weniger effektiv als das Pendant des reproduktiven Klonens nach dem Dolly-Verfahren. Eine Forschergruppe um Rudolf Jaenisch hat inzwischen gezeigt, daß beides zusammen möglich ist – die genetische Manipulation von embryonalen Stammzellen zusammen mit ihrem Einsatz für den Kerntransfer in Oozyten. Daraus resultierte eine neue Stammzellinie, die ihrerseits zelltherapeutisch bei Mäusen mit einem entsprechenden genetischen Defekt einsetzbar war[18].

4. *Embryonale Stammzellen lassen sich auch aus entwicklungsdefekten Embryonen und unbefruchteten Eizellen gewinnen.* Entscheidende Befunde hierzu stammen von John B. Gurdon, der durch seine Klonexperimente an Fröschen schon vor 40 Jahren Berühmtheit erlangt hat. Er konnte zeigen, daß die Erfolgsrate beim reproduktiven Klonen entscheidend davon abhängt, aus welchem Gewebetyp der für den somatischen Kerntransfer verwendete Zellkern stammt[19]. Das in den einzelnen differenzierten Zellsorten verschieden ausgebildete Blockademuster bestimmter Gene läßt sich offenbar nicht unterschiedslos in den embryonalen Ausgangszustand reprogrammieren. Je nach verwendetem Kerntyp entstehen so beim somatischen Klonieren Embryonen, die bereits im Einzell-Stadium keine Totipotenz besitzen und damit nicht mehr zu einem vollständigen Organismus werden können. Bei ihnen ist eine Anzahl essentieller Entwicklungsgene offenbar unwiderruflich blockiert, und entsprechend sterben sie früher oder später ab.

Dennoch, und das ist für unseren Zusammenhang das Entscheidende, lassen sich aus solchen Embryonen noch Stammzellen gewinnen, die in der Lage sind, eine ganze Reihe normaler Differenzierungswege einzuschlagen. Der Grund dafür ist, daß die Differenzierung der Zellsorten erst zu einem späteren Zeitpunkt einsetzt als die Ausbildung des embryonalen Körperbauplans. Wenn nun die fehlenden Entwicklungsgene nur die frühembryonale Organisation betreffen, sind sie für die künstlich ausgelöste Differenzierung einer embryonalen Stammzellkultur (womöglich) unerheblich, und die daraus gewonnenen Zelltypen sind so intakt wie diejenigen gesunder Embryonen, die ja im differenzierten Zustand ihre frühen Entwicklungsgene auch nicht mehr brauchen.

Nun sind die Beobachtungen an Fröschen nicht ohne weiteres auf Säugetiere übertragbar. Immerhin gibt es aber bei Klonexperimenten an Mäusen Hinweise darauf, daß auch dort die zelluläre Differenzierung erstaunlich tolerant gegenüber der Expression früher Entwicklungsgene ist[20]. Sollten sich diese Befunde bestätigen und auf den Menschen übertragen lassen, wären die ethischen Bedenken gegen das therapeutische Klonen grundsätzlich vom Tisch. Man könnte zur Gewinnung von körpereigenen Stammzellen von solchen Geweben ausgehen, bei denen durch Kerntransfer erwiesenermaßen keine totipotenten Embryonen zu erzielen sind. Solche Konstrukte, wiewohl fähig, eine Blastocyste zu bilden, hätten von ihren Voraussetzungen gar nicht mehr das Potential zur Bildung eines Organismus, und damit auch nicht „zum Menschsein", um ein viel benutztes Schlagwort zu bemühen.

Sie wären aber dennoch geeignet, einen gewünschten Zelltyp zu produzieren, der dann ohne Angst vor einer Verletzung der Menschenwürde therapeutisch genutzt werden könnte. Das sind zwar noch weit in die Zukunft reichende Perspektiven, aber doch geeignet, die Ablehnung derer zu hinterfragen, die im therapeutischen Klonen keinen Unterschied zum reproduktiven sehen wollen[21].

Einen etwas anderen Ansatz – ohne Umweg über einen somatischen Kerntransfer – verfolgt J. B. Cibelli von der mit Klonexperimenten nicht eben zimperlichen Firma Advanced Cell Technology. Ihm ist es gelungen, bei Affen Stammzellen aus unbefruchteten Eiern herzustellen[22]. Normalerweise ist die parthenogenetische Entwicklung des Säugereies durch die Blockade mehrerer für die Einnistung notwendiger Gene unterbunden. Diese werden erst nach der Befruchtung durch ihre männlichen Pendants komplementiert. Für die Entwicklung bis zur Blastocyste ist dies freilich ohne Belang. Wenn es gelingt, die Eizelle durch andere Mittel als die Befruchtung zur Entwicklung anzuregen (daß dies möglich ist, zeigt die bisweilen vorkommende spontane Entwicklung unreifer Eizellen im Ovar[23]), steht einer Stammzellproduktion nichts mehr im Weg, weil deren weitere Differenzierungswege von den „Einnistungsgenen" genauso unabhängig sind wie die defekt geklonten Embryonen Gurdons. Da ausgefeilte Protokolle zur Aktivierung unbefruchteter Säuger-Eizellen existieren[24], konnte Cibelli sein Vorhaben ohne weiteres realisieren. Er hat damit tatsächlich einen Weg eröffnet, der die ethischen Probleme bei der Produktion embryonaler Stammzellen umgeht.

MAPC – die Rehabilitierung der adulten Stammzellen

Sowohl in der Eindeutigkeit der Transdifferenzierungsbefunde als auch im Spektrum der Möglichkeiten zeigen sich die embryonalen Stammzellen den adulten gegenüber überlegen. Das war zumindest der kaum bezweifelbare Stand der Dinge bis zur Mitte dieses Jahres. Am 20. Juni wartete dann – wieder – die Fachzeitschrift Nature mit einer Überraschung auf, auf die Kenner der Szene schon lange gehofft hatten. Cathérine Verfaillie von der University of Minnesota Medical School lieferte die ausführliche Bestätigung für die Existenz jener „ultimativen adulten Stammzellen", die sie bereits im Januar in einer kurzen Notiz im „New Scientist" vorgestellt hatte. MAPCs nennt sie ihre Zöglinge etwas übervorsichtig und terminologisch unscharf: Multipotent Adult Progenitor Cells. Nachdem ihre Mitarbeiter in mehreren vorausgehenden Arbeiten die Existenz von „multipotenten Progenitor- (=Vorläufer-)Zellen" im Knochenmark des Menschen nachgewiesen hatten, die zum Beispiel fähig waren, sich zu Leberzellen zu transdifferenzieren[25], wurde nun am Ratten- und Mausmodell der Umfang des Differenzierungsspektrums dieser MAPCs in aller Breite ausgetestet[26]. Vier Eigenschaften sind es, die diesen adulten Stammzelltyp im wesentlichen auszeichnen.

1. Sie sind ebenso vermehrungsfähig und bleiben in Kultur ebenso stabil wie embryonale Stammzellen. Das wurde in über 80 Vermehrungsrunden nachgewiesen.
2. Sie sind *in vitro* bei Verwendung spezifischer Wachstumsfaktoren in Zelltypen aller drei embryonaler Keimblätter differenzierbar. Das wurde durch die Erzeugung von Endothelzellen (entstammen dem Mesoderm), neuronalen Vorläuferzellen (Ektoderm) und Leberzellen (Entoderm) exemplarisch gezeigt.
3. Dieselbe Breite der Differenzierungsfähigkeit wurde *in vivo* nachgewiesen. Dazu wurden eine bis mehrere markierte MAPCs in Blastocysten verbracht und die daraus entstandenen chimären Individuen auf Abkömmlinge der markierten Stammzellen untersucht. Der histologische Nachweis fiel für praktisch alle Organe positiv aus. Damit ist für die MAPCs dieselbe Breite des Entwicklungspotentials anzunehmen wie für embryonale Stammzellen; sie sind pluripotent, wie der Titel der Veröffentlichung richtig sagt, und nicht bloß multipotent, wie ihre Bezeichnung insinuiert.
4. Sie sind zu gewebespezifischer Differenzierung im entwickelten Organismus fähig. Dazu wurden MAPCs in die Schwanzvene von gewebedefekten Mäusen injiziert und später als voll integrierte Differenzierungsprodukte in den jeweils betroffenen Organen identifiziert. Mit Ausnahme des Gehirns – und dies erklärt sich applikationsbedingt durch die Blut-Hirn-Schranke – war auf diesem Weg eine Transplantation in alle Organe des Tierkörpers möglich.

Damit haben die MAPCs ihre prinzipielle Eignung zum zelltherapeutischen Einsatz im selben Umfang wie die embryonalen Stammzellen bewiesen – mit zwei großen Vorteilen: Anders als bei der Verwendung undifferenzierter embryonaler Stammzellen war bei den Transplantationsexperimenten mit MAPCs keine Tumorbildung zu beobachten. Und die MAPCs finden, genau wie andere adulte Stammzellen auch, über die Blutbahn selbst ihren Weg zum Einsatzort, während das embryonale Stammzellen erst nach eingeleiteter In-vitro-Differenzierung können.

Ein Nachteil oder, besser gesagt, eine Ungewißheit bleibt allerdings noch bestehen. Der natürliche Phänotyp der MAPCs ist unbekannt. Man weiß zwar, daß durchschnittlich eine von 1000 Vertretern einer bestimmten Zellsorte des Knochenmarks (den sogenannten Bone Marrow Mononuclear Cells = BMMNCs) in Kultur zum Ausgangspunkt für die MAPC-Linie wird, kann diese aber innerhalb des natürlichen Milieus des Knochenmarks nicht identifizieren. Womöglich entstehen die MAPCs erst in der Kultur. Eines ist allerdings ausgeschlossen: Das Differenzierungspotential dieser adulten Stammzellart kann zumindest *in vitro* nicht durch die Fusion mit anderen Zelltypen vorgetäuscht worden sein, weil sie zu keinem Zeitpunkt ihrer Kultur mit gewebespezifischen oder embryonalen Stammzellen zusammengekommen waren. Über ihr Verhalten bei der Transplantation *in vivo* ist damit freilich noch keine verbindliche Aussage gemacht.

Ausblick

Nicht ganz ohne Hintergedanken haben die Herausgeber von Nature in derselben Nummer eine weitere Erfolgsmeldung plaziert, die wieder für die embryonalen Stammzellen punktet. Ron McKay und Mitarbeiter vom National Institute of Health in Bethesda, Maryland, haben Parkinson-kranke Ratten mit Dopamin-produzierenden Nervenzellen aus embryonalen Stammzellen geheilt.[27] Dabei geht es diesmal im Gegensatz zu den erwähnten Arbeiten von Brüstle nicht nur um eine korrekte histologische Substitution der kranken Stelle im Gehirn, sondern auch um die funktionelle Wiederherstellung sowohl der Gehirntätigkeit als auch des ganzen Organismus – und das anhaltend über mehrere Monate. Die Ratten sind tatsächlich und auf Dauer gesund! Überflüssig zu sagen, daß durch den Einsatz bereits neuronal differenzierter Zellen aus der Stammzellkultur auch die Gefahr der Tumorbildung gebannt war, wie sie bei früheren Heilungsversuchen mit noch undifferenzierten embryonalen Stammzellen häufig aufgetreten war. Damit ist die embryonale Stammzellforschung zweifellos wieder in Führungsposition, denn einen echten Heilungserfolg kann man bei den adulten Stammzellen bisher nicht vorzeigen.

Welches Fazit soll man aus diesem Forschungswettlauf ziehen? Das bisherige Denkschema: embryonale Stammzellen – therapeutisch erfolgreich, aber ethisch bedenklich; adulte Stammzellen – ethisch unbedenklich, aber therapeutisch zweifelhaft, ist jedenfalls nicht länger aufrechtzuerhalten. Das pluripotente Entwicklungspotenzial der MAPCs hat die therapeutische Einsatzfähigkeit der adulten Stammzellen in greifbare Nähe gerückt, und neue Wege in der Gewinnung embryonaler Stammzellen können die Embryonenforschung vom Vorwurf der Vernichtung menschlichen Lebens befreien. Man mag allerdings bezweifeln, ob diese Auswege von merklichem Einfluß auf das internationale Geschäft der Stammzellforschung sind. Solange der bei der In-vitro-Fertilisation produzierte Embryonenüberschuß dermaßen leicht zuhanden ist, wie gegenwärtig zumindest in einer ganzen Reihe von Ländern, werden nur wenige Forscher aus freien Stücken auf unerprobte und kostspieligere Alternativen ausweichen. Die Möglichkeit einer ethischen Entschärfung der embryonalen Stammzell-Gewinnung ist also wohl eher etwas für prinzipielle Diskussion als für die tatsächliche Praxis. Insofern verdienen die adulten Stammzellen aus ethischer Perspektive auch weiterhin den Vorzug, und nach Verfaillies MAPC-Erfolg wäre eine Beschränkung darauf kein unzumutbarer Eingriff in die Forschungsfreiheit.

Indessen sind aber auch die adulten Stammzellen nicht frei von ethischer Brisanz. Verfaillies MAPCs sind ein deutlicher Beleg für die hierarchische Staffelung des Entwicklungspotentials bei adulten Stammzellen. Je nach inner- und außerzellulären Einflüssen rangiert dieses Potential von der Beschränkung auf einen oder wenige Differenzierungswege bis hin zu vollständiger Pluripotenz. Warum sollte dann nicht auch noch der letzte Schritt, die Totipotenz, in manchen dieser Zellen

induzierbar sein? Spätestens seit den Klonexperimenten wissen wir, daß Totipotenz keine exklusive Eigenschaft bestimmter Zellen ist, sondern ein reversibler, an- und abschaltbarer Zustand. Wir kennen zwar nicht alle dafür notwendigen Faktoren, aber im Cytoplasma der Eizelle sind sie vorhanden, und es ist wohl nur noch eine Frage der Zeit, bis diese ihr „Wissen" an uns preisgibt. Dann schlummert die Totipotenz latent in wer weiß wie vielen Stammzellen unseres Körpers. Es wäre aberwitzig, daraus irgendwelche Konklusionen für den ontologischen Status dieser Zellen zu ziehen. Dann ist aber auch der Zeitpunkt gekommen, die Frage, ob eine einzelne Zelle bereits ein „potentieller Mensch" ist, generell nicht mehr von ihrem entwicklungsmäßigen *Potential* her zu beantworten, sondern von ihrer *Funktion*. Für die embryologische Forschung wäre eine solche Veränderung der Sichtweise freilich von erheblicher Konsequenz.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Ch. Kummer, Stammzellimport, in dieser Zs. 220 (2002) 217f.

[2] Vgl. M. Pesce, M. K. Gross & H. R. Schöler, In line with our ancestors: Oct-4 and the mammalian germ, in: BioEssays 20 (1998) 722–732.

[3] E. Mezey et al., Turning blood into brain: cells bearing neuronal antigens generated in vivo from bone marrow, in: Science 290 (2000) 1779–82.

[4] G. Ferari et al., Muscle regeneration by bone marrow-derived myogenic progenitors, in: Science 279 (1998) 1528–30.

[5] M. B. Grant et al., Adult hematopoietic stem cells provide functional hemangioblast activity during retinal neovascularization, in: Nature Medicine 8 (2002) 607–12.

[6] B. A. Reynolds & S. Weiss, Generation of neurons and astrocytes from isolated cells of the adult mammalian central nervous system, in: Science 255 (1992) 1707–1.

[7] T. D. Palmer et al., Cell culture. Progenitor cells from human brain after death, in: Nature 411 (2001) 42–43.

[8] C. R. Bjornson et al., Turning brain into blood: a hematopoietic fate adopted by adult neural stem cells in vivo, in: Science 283 (1999) 534–37.

[9] R. Galli et al., Skeletal myogenic potential of human and mouse neural stem cells, in: Nature Neuroscience 3 (2000) 986–91.

[10] L. Yang et al., In vitro trans-differentiation of adult hepatic stem cells into pancreatic endocrine hormone-producing cells, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA 99 (2002) 8078–83.

[11] B. E. Strauer et al., Intracoronary human autologous stem cell transplantation for myocardial regeneration following myocardial infarction, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 126 (2001) 932–38.

[12] N. Terada et al., Bone marrow cells adopt the phenotype of other cells by spontaneous cell fusion, in: Nature 416 (2002) 542–45; Q. L. Ying et al., Changing potency by spontaneous fusion, in: Nature 416 (2002) 545–48.

[13] G. Barski, S. Sorieul & F. Cornefert, „Hybrid" type cells in combined cultures of two different mammalian cell strains, in: Journal of the National Cancer Institute 26 (1961) 1269–91.

[14] J. A. Thomson et al., Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts, in: Science 282 (1998) 1145–47.

[15] O. Brüstle et al., Embryonic stem cell-derived glial precursors: A source of myelinating transplants, in: Science 285 (1999) 754–56.

[16] S. C. Zhang et al., In vitro differentiation of transplantable neural precursors from human embryonic stem cells, in: Nature Biotechnology 19 (2001) 1129–33.

[17] S. Levenberg et al., Endothelial cells derived from human embryonic stem cells, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA 99 (2002) 4391–96.

[18] W. M. Rideout 3rd et al., Correction of a genetic defect by nuclear transplantation and combined cell and gene therapy, in: Cell 109 (2002) 17–27.

[19] J. A. Byrne, S. Simonsson & J. B. Gurdon, From intestine to muscle: Nuclear reprogramming through defective cloned embryos, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA 99 (2002) 6059–63.
[20] W. M. Rideout 3rd, K. Eggan & R. Jaenisch, Nuclear cloning and epigenetic reprogramming of the genome, in: Science 293 (2001) 1093–1098.
[21] So z. B. M. Beck, Hippokrates am Scheideweg (Paderborn 2001) 147.
[22] J. B. Cibelli, Parthenogenetic Stem Cells in Nonhuman Primates, in: Science 295 (2002) 819.
[23] Vgl. K. Illmensee & L. C. Stevens, Teratomas and Chimaeras, in: Scientific American 240 Nr. 4 (1979) 87–98.
[24] S. M. Mitalipov, K. D. Nusser & D. P. Wolf, Parthenogenetic activation of rhesus monkey oocytes and reconstructed embryos, in: Biology of Reproduction 65 (2001) 253–59.
[25] R. Schwartz et al., Multipotent adult progenitor cells from bone marrow differentiate into functional hepatocyte-like cells, in: Journal of Clinical Investigation 109 (2002) 1291–1302.
[26] Y. Jiang et al., Pluripotency of mesenchymal stem cells derived from adult marrow, in: Nature 418 (2002) 41–49.
[27] J. H. Kim et al., Dopamine neurons derived from embryonic stem cells function in an animal model of Parkinson's disease, in: Nature 418 (2002) 50–56.

Hermann Weber

Zeitdeutung in Durs Grünbeins „Das erste Jahr"

Ein Mann geht auf sein 40. Lebensjahr zu. Für einen Lyriker, zumal einen so erfolgreichen wie Durs Grünbein, der – vor und nach der Wende – zwei politische Systeme erlebt hat, Drang genug, das „äußere Leben" noch einmal zu durchlaufen, Zeitverlust und Zeitgewinn zu wägen, sich aber auch dem Neuen zu stellen, das das Schwellenjahr 2000 ihm mit der Geburt seines ersten Kindes, Vera, als „erstes Jahr" der äußeren und inneren Geschichte schenkt:

„Und so schnell war alles gegangen, daß jede Tagebuchseite anderntags Makulatur war, und bald gab man es auf, und so rollte es näher, unaufhaltsam, das neue Jahrtausend, die Walze mit den drei unheimlichen Nullen" (2001, 9).

Das komplexe Werk, in dem sich dieses „erste Jahr" spiegelt, ist wahrlich „Reflexion im gesteigerten Aggregatszustand", so Peter von Matt in einer Rezension in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 9. Oktober 2001. Nur einige gedankliche Linien und Konstellationen können hier verfolgt werden; sie sollen einem am Christentum interessierten oder christlichen Leser auch das diagnostische Potential verdeutlichen, das in dieser Zeitstimme für das wiedervereinigte Deutschland, nicht zuletzt auch seine religiöse Gestimmtheit, mitschwingt.

Das äußere Leben Grünbeins beginnt am 9. Oktober 1962 in Dresden. Er studiert (ohne Abschluß) Theaterwissenschaften und beteiligt sich an Performances mit Malern und Aktionskünstlern in Berlin, wo er seit 1985 als freier Schriftsteller dauerhaft lebt. Seit seinem lyrischen Debüt „Grauzone morgens" von 1988 ist ihm die Kritik mehr als gewogen (die Frankfurter Allgemeine Zeitung begrüßt ihn als „Götterliebling" an der Seite von Hans Magnus Enzensberger und Hugo von Hofmannsthal). Der frühe Ruhm kulminiert im Jahr 1995, wo er sowohl den Büchner- wie den Peter-Huchel-Preis erhält.

1996 erscheint ein Aufsatzband, der Einblicke in seine Poetologie und auch seine Deutung der DDR und der Wende erlaubt. Die beiden umfangreichen Lyrikbände, die „Das erste Jahr" zeitlich rahmen, „Nach den Satiren" (1999) und – jüngst – „Erklärte Nacht" (2002), scheinen eine Aura des Klassischen zu verdichten, zumal dieser „Poeta romanus" (Peter von Matt) offiziell gern mit antiken Statuen oder unter dorischen Säulen abgebildet wird. Daß er damit auch als autorisierter politischer Zeitdeuter oder zumindest Mitreisender (wie bei der letzten Lateinamerikareise des Kanzlers) wahrgenommen wird, versteht sich.

Das Themenspektrum in „Nach den Satiren" (Anspielung auf die schlechte Ver-

dauung nach der Fülle der altrömischen Bankette) zeigt schon einen Hang zum Ganzen, in geographischer und historischer Hinsicht, der sich in „Das erste Jahr" noch verdichtet und in „Erklärte Nacht" fortsetzt, wobei hier insbesondere die Zeitreflexion des Prosabandes fortgeschrieben wird, während der Abschnitt „Neue Historien" die römisch-paganen Szenerien der „Satiren" wieder aufgreift. Wer allerdings in dem 2002 erschienenen Lyrikband eine ebenso intensive poetische Auseinandersetzung mit dem 11. September erwartete, wie sie Grünbein in den „Satiren" etwa den „Novembertagen" der deutschen Geschichte oder der Dresdener Apokalypse von 1944 – hier wird der Schuldige zum Opfer – widmet, wird enttäuscht: Seine „September-Elegien" beginnen bezeichnenderweise mit dem Satz „Dann flaut die Erregung ab" (2002, 50), und das Gedicht „Vom Terror" (2002, 139) spielt auf den der Jakobiner an.

„Das Leben, rückwärts betrachtet – der exhumierte Traum"

Peter von Matts Rezension zu „Das erste Jahr" drosselt nur mühsam den Enthusiasmus dieses Lesers über das vielschichtige Werk. Als Vorbilder für diese Art der „Aufzeichnungen" werden Max Frisch mit seinen „Tagebüchern", Walter Benjamin und Friedrich Nietzsche genannt; vielleicht kann man – trotz des dezidiert antiutopischen Akzents des Buchs – formal auch auf die „Spuren" Ernst Blochs verweisen. Die literarischen Formen, die Grünbein für seine „Aufzeichnungen" wählt, sind sehr vielfältig und reichen von Aphorismus und Notiz über Miniaturen, Albumblätter und Anekdoten zu Traumprotokollen, Werkstattberichten und schließlich Essay und Traktat. Eine Reihe thematischer Linien ziehen sich durch das Buch und schießen immer wieder in Konstellationen zusammen. Dennoch mag man nicht – wie von Matt – von einer „kunstreichen Fügung" im Sinn einer strengen Komposition sprechen.

Der „Prolog 1999" verwebt sich mit Johann Peter Hebels Geschichte vom Bergmann in Falun, dessen bis zuletzt treue Braut den kurz vor der Hochzeit Verschütteten nach Jahrzehnten unversehrt jung bei der Öffnung des Schachts wiedersieht, als Toten, in dem ihr ganzes an die Zeit verfallenes Leben „exhumiert" noch einmal ans Tageslicht kommt. Grünbein nimmt beide Perspektiven ein, die des „Ich" der Braut und des „Er" des Bräutigams und dissoziiert so seine eigene – ein Verfahren, das auch in den Gedichtbänden, besonders den „Satiren", auftaucht. Im Zeitraffer läßt er vor den Augen der „Braut" seine bisherige Biographie, parallelgeführt mit den Ereignissen der Weltpolitik, ablaufen, als seine Version von Hofmannsthals „Ballade des äußeren Lebens". In dieser Perspektive „darf jeder sich als verloren betrachten" (2001, 7); dem Wiedersehen der Greisin mit ihrem konservierten Lebenstraum – womit Grünbein szenisch seine autobiographische Rückschau ans Ende seines Lebens vorausprojiziert – ist kein utopischer Vorschein mehr abzugewinnen.

Die andere Perspektive des Bräutigams, der sich selbst gleich bleibt, weil er sich „früh schon ins Allerinnerste verkrochen" und als „Kindgreis" (2001, 10) den Zuschreibungen des Alters und des Alterns entzogen hat, verspricht indes auch nicht mehr Behagen, zumal Sterilität als angeborene Gefahr droht, vielleicht aber doch jenen „kontemplativen Abstand" (ebd.), der sich von allzuschnellen Entwicklungen oder Trends nicht beeindrucken läßt. Der Leser stößt beim Gang durchs Buch immer wieder explizit auf diese Dissoziation der Perspektiven, besonders wenn ein „Er" eingeführt wird, ohne daß sich daraus – auch bei detaillierterer als der hier möglichen Analyse – ein strukturelles Kompositionsmerkmal ableiten lassen dürfte.

Ein Buch also über Zeitverlust und Verfallenheit? Dazu im Kontrast steht ein anderer Textstrang, in dem zur Rückschau nun das Zeitnahe, die persönlich-biographischen Ereignisse des Jahres 2000 treten; dem kontrastiert auch das Nachdenken über Dichtung, womit sich, wie zu zeigen ist, auch eine Linie des Zeitgewinns abzeichnet, die man näherungsweise auch als Freiheitslinie bestimmen könnte.

Die Elemente der Rückschau schenken zunächst einige bedenkenswerte Einblicke in Herkunft und Biographie Grünbeins, die manche Charakteristika seines Denkens und seiner poetischen Arbeit besser verstehen lassen. So liest man zum Beispiel, daß sein Großvater ein „Tierschlächter" war, was natürlich die Assoziation zu Grünbeins „sarkastischer" Methode einigermaßen zwingend erscheinen läßt, wovon noch die Rede sein wird. Der Vater wird als letztlich in seinen Lebensintentionen gescheiterter Flugzeugingenieur vorgestellt, dessen Scheitern wohl durch die – in Thomas Manns Sinn unnütze – Dichterexistenz des Sohnes aufgehoben wird. Im selben Kontext erfährt man, daß das Einzelkind Durs Grünbein in einem „Eigenheim mit Garten am nördlichen Stadtrand von Dresden" (2001, 170) lebte, also in einer intendiert bürgerlichen Umgebung. Die Eltern sind offenbar kunstsinnige Kulturchristen, die das Kind von einer explizit atheistischen Ideologie und Wertewelt fernhalten, ihm aber auch keinen Glauben vermitteln. Die „Neugier" läßt ihn die protestantische Christenlehre bis zum Ende durchhalten, Grundstein wohl für seine Bibelfestigkeit (auch wenn er in diesem Kontext Ninive mit Sodom verwechselt: 2001, 292f.).

Noch persönlicher, intimer ist der Einbezug jener erzählzeitnahen Ereignisse, die mit der Schwangerschaft seiner Frau, der Geburt seiner Tochter und deren ersten Lebensmonaten zusammenhängen und gegen Ende des Buchs noch einmal die – erfüllte – Liebesgeschichte des Paares in Erinnerung rufen lassen, eine Erfüllung allerdings, die das Ich am deutlichsten negativ, im Kontrast zu der vorher „im Aneinandervorbeileben verlorenen Zeit" (2001, 291) fassen kann. Das Innewerden eines Zeitgewinns ist aber noch intensiver mit der Geburt eines Menschen verbunden:

> „Nicht nur irgendein Menschenwesen stand dort am Ursprung, das erste eigene Kind, das künftige Kleinod der Familie. Umfassender, in jeglicher Dimension unabsehbar, ja transzendent war, was da geboren wurde: der Beginn einer neuen Welt" (2001, 132).

Dem Säugling wird dann ein Reigen von Gedichten gewidmet, auch in der literarischen Form Ausdruck einer Unterbrechung des Textes, des Einbruchs „einer neuen Welt" und Zeit, am ehesten in Liebe und Dichten faßbar. Soweit ein romantischer Zug des Buchs.

„Das sarkastische Kind aus den düsteren deutschen Märchen"

In der Aufsatzsammlung „Galilei vermißt Dantes Hölle und bleibt an den Maßen hängen" stellt Grünbein sein Dichten in den Kontext einer „Neuro-Romantik" oder auch „biologischen Poesie" (1996, 45), zieht also einen Bindestrich zwischen einer romantischen Deutung und Verwandlung der Welt im poetischen Wort und einer gleichsam wissenschaftlichen Durchdringung und Vermessung der Körperwelten. Die Insistenz einer wissenschaftsanalogen Körperbeobachtung bis in das innerste neuronale Geschehen prägt auch „Das erste Jahr" und seine poetologischen Reflexionen als quantitativ wohl am häufigsten auftauchender Themenstrang der Aufzeichnungen. Die poetische „Introspektion" (2001, 231) wird zu einer Autopsie (im Sinn der Selbstbeobachtung), drastischer zu einer Selbst-Trepanation, der Öffnung des eigenen Schädels (Grünbein führt Dionysius als seinen Schutzheiligen an: 2001, 21).

„Lebenswichtig" ist ihm der Einblick in die „Reflexe", über die er seit Jahren ein Buch plant. Im Anschluß an Überlegungen Schopenhauers zu „reflex actions" ist damit aber nicht einfach eine deterministische Konditionierung des Menschen gemeint, die in einem unzugänglichen Unbewußten spielt. Offenbar sind diese Reflexe Hinweise auf „Plan und Ganzheit" im Leben des einzelnen, sinnhafte Reaktionen, die ins – poetische – Bewußtsein geholt werden können (2001, 61f.). An ihnen soll sich das Schreiben entlangtasten, soll die elementaren Vorgänge rekonstruieren, die zu komplexen Emotionen oder zu sich verfestigenden Ideologien führen:

> „Mein Antrieb, jetzt wie im ersten Moment, hier wie an jedem weiteren Ort, wird das Staunen sein, das jeder Erfahrung vorangeht, die Rebellion, die jedem Einfall folgt. Sollten die Wörter unterwegs in Sarkasmen erstarren, so hätte sich mit der Zeit bloß der Schrecken verwirklicht, der von der schockhaften Wahrnehumg der Außenwelt und des eigenen Selbst ausgeht und der als harter Rest von Biographie, zerebralem Irrweg, Glaubenseuphorie und genetischer Idiotie übrigbleibt" (2001, 62).

Das Zitat vereint mit „Schock" und „Sarkasmus" zwei Begriffe, die im Buch öfter in zentralen Reflexionszusammenhängen erscheinen, und setzt sie in Beziehung zum Rückgriff auf die Reflexe. Wenn Dichtung „der Versuch einer psychedelischen Rekonstruktion" ist, wie es im „Galilei" heißt (1996, 42), dann versucht sie bei Grünbein offenbar, auf die ursprünglichen schockbestimmten Reflexe zurückzugreifen, um bewußtseinserweiternd zu wirken. Zweifellos eine zunächst reduktionistische Methode, die er – wie so oft – mit einer antiken Reminiszenz versieht, dem griechischen Verb „sarkazein": „das Fleisch von den Knochen trennen" (2001, 63).

Gedichte, die beim Knochenrest vor oder jenseits von „zerebralen Irrwegen" ansetzen, sind damit gestaltgewordene „Sarkasmen" (was allerdings keineswegs ihren Inhalt determinieren muß). Die Haltungen übrigens, mit denen der Dichter – sezierend und rekonstruierend – auf sich und die Welt zugreift – „Staunen" und „Rebellion" –, entspringen der Freiheit und widerstehen einem „transzendenten Fatalismus", wie er in einer unglücklichen Begriffswahl den Gesamtwirkzusammenhang der Reflexe bezeichnet (2001, 61).

„Schock" bezieht sich bei Grünbein nicht auf außergewöhnliche, katastrophische Erfahrungen oder spektakuläre Gewaltszenarien; gemeint ist das, was er in der Maske des „sarkastischen Kindes aus den düsteren deutschen Märchen" alltäglich erlebt, wenn er das bergende „Unterholz" verläßt und sich in einer urban geprägten Hochtechnologiewelt wiederfindet (2001, 20). Mit dem Hinweis auf die Märchen scheint ein Bogen zurückzuführen zum romantischen Pol der „Neuro-Romantik"; mit dem Hinweis auf den „romantischen Analytiker" Friedrich Schlegel und die Poesie als Formel endet das Buch, nicht ohne eine selbstparodistische Note, die dem Gespenst einer vollkommen verwissenschaftlichten Poesie jenen „Hang zum nutzlosen Ausdruck" gegenüberstellt, der Grünbein so sehr am „Herzen" liegt. Diesen Abschnitt und damit die sprachmusikalischen Abenteuer der Silvesternacht und das Buch überhaupt beschließt das Erscheinen der „neonfingrigen Eos" (2001, 328). Sollte sie das metaphorische Erbe von Homers „rosenfingriger Eos" im technologischen Zeitalter sein? Grünbein scheint dem nicht ganz zu trauen.

Ein Anwendungsfall der „sarkastischen" Methode ist übrigens hier wie in anderen Werken die DDR-Vergangenheit (als autobiographisches und kollektives Phänomen). Im „Galilei" erscheint sie als „klassenlose Abart der Tyrannis" (1996, 9) und – via Reflexsteuerung durch eine versuchte Vollkonditionierung der Körper – als „physiologische Diktatur" (1996, 85). Immer wieder wird in „Das erste Jahr" deutlich, daß Grünbein für sich diese Zeit als verloren, als eine Form der Demütigung empfindet. Die Reflexe, die 1989 zu einer scheinbar edlen „friedlichen Revolution" führten, werden dann mit drastischen körperlichen Metaphern benannt, womit endlich diese kollektive „Verdauungsstörung" ihre Abfuhr findet (2001, 242f.). Die Zeit danach beschreibt Grünbein dann wiederholt als Aufeinandertreffen zweier Formen des Zeitbewußtseins, wobei der „homo orientalis" psychisch und physisch mit seinem „timelag" zu kämpfen hat.

„Neugier zweier sterblicher Demiurgen auf eine Seele"

Mit einem Zitat aus dem fünften Buch der Metaphysik des Aristoteles intensiviert sich in „Das erste Jahr" ein Reflexionsstrang, der sich – durchaus der „sarkastischen" Methodologie folgend – mit den modernen (Bio-)Wissenschaften und ihrem Potential zur Veränderung des „Wesens" des Menschen auseinandersetzt und in ei-

nem Essay zu Darwin und der Entwicklung des Auges seinen Abschluß- und zugleich literarischen Höhepunkt findet (2001, 306–313):

„Wachsen (natürliches Werden) aber schreibt man allem zu, was Vermehrung durch ein anderes dadurch erhält, daß es mit ihm in Berührung und zusammengewachsen oder angewachsen ist, wie die Embryonen" (2001, 110).

Diese wissenschaftsskeptische Linie kann nicht gelesen werden, ohne als eigentliches Movens der Reflexion das für Grünbein zentrale biographische Ereignis des Jahres 2000 im Blick zu haben: Zeugung, embryonales Wachstum, Geburt und erste Säuglingsmonate seiner ersten Tochter Vera. Diese Erfahrungen dürfen ja auch als ein Gegengewicht zum Grundakkord der verlorenen Zeit gelten, mit dem das Buch einsetzt. Es wird eine „unauslotbare Zukunft" (2001, 111) greifbar, die der objektivierenden Verfügungsmacht der Wissenschaft entzogen ist oder zumindest entzogen sein sollte. Das Kind ist mit einem „alles beiseitefegenden Ja" (ebd.) zutiefst gewollt, verbunden mit einem – gerade für die Frau – schmerzlichen Abschied vom autonomen Leben.

Damit werden die Eltern als „Freizeitscholastiker" sich ihrer „göttergleichen Schöpfermacht" inne, werden zu „Schwerstarbeitern im Namen der Transzendenz" (2001, 111f.); ja: Sie sind Demiurgen, aber von Anfang an bezogen auf etwas, das sich als Transzendenz ihrer Schöpfermacht entzieht und mit dem fremd klingenden Begriff „Seele" bezeichnet wird:

„Und doch ist da ein Funke Hoffnung, der alle Skepsis zunichte macht: die Neugier zweier sterblicher Demiurgen auf eine Seele, die all ihre Erwartungen übersteigt" (2001, 117).

Die lange Aufzeichnung vom 7. August schwankt dialektisch zwischen dem realen Verfügen-Können und der Unverfügbarkeit eines ganz anderen, das dann auch Prädikate wie „Wunder" oder „Mysterium" erhalten kann. Zunächst einmal ist aber der wachsende Embryo etwas ganz und gar Fremdes, ein „Neutrum", dessen Visualisierung und exakt-naturwissenschaftliche Beschreibung und Vermessung eher an einen „Tierfilm" denken läßt. Es liegt nahe, darüber zu verfügen und sich die bedrohte eigene Freiheit wiederzubeschaffen: „Noch wäre es jederzeit abzutreiben gewesen." Sofort aber ein Einspruch: „Vielleicht rührte daher das heimliche Schuldgefühl" (2001, 112). Offenbar will die Neutralisierung dieses im Sinn des Aristoteles Wachsenden und natürlich Werdenden nicht ganz gelingen. Zu groß wohl nicht nur die Neugier, sondern auch das Staunen und damit das Bewußtsein, daß im unbeschränkten Verfügen über den werdenden Menschen Schuld liegt.

Vor dem Hintergrund dieser biographisch verdichteten Reflexion kann es dann nicht mehr verwundern, wenn in der folgenden Aufzeichnung vom 8. August – nach einem Einschub zu einem Werkprojekt, bezeichnenderweise über Hitlers letzte Tage im Bunker – der wissenschaftsskeptische Ton, bezogen auf das Humangenomprojekt, durchschlägt. Wissenschaft erscheint einseitig als der Modus des

Verfügens über das natürliche Werden, über etwas, das – wie der Embryo – an ein Gewachsenes zurückgebunden ist und in diesem natürlichen Zusammenhang auch einen Namen hat, nicht „namenloses" Produkt „einer künstlichen Schöpfung" ist (2001, 122). Die Möglichkeit eines (beliebig) kombinierenden und regenerierenden Spiels mit der Materie, bei dem auch der werdende Mensch selbst Objekt der Verfügung über seinen „Bauplan" wird, läßt Grünbein an die Büchse der Pandora denken, da, wie vorher „in den wilden Tagen der Kernspaltung, das Wissen zur universellen Bedrohung" geworden ist (2001, 121). Die Gefahr erscheint dadurch besonders manifest, daß sich für ihn dieses Thema mit einem anderen, weniger zentralen Reflexionsstrang des Buchs kreuzt, den man mit Globalisierung des Marktes bezeichnen könnte und der sich hier in der Verbindung von Genforschung und -patentierung mit weltweiten Aktienmärkten zeigt (ebd.).

Die lange Aufzeichnung zum 31. August, die an die Nachricht von der Entschlüsselung des menschlichen Genoms anknüpft, enthält denn auch eine Summe der Ängste, die sich gegenüber solchen Erfolgen der Wissenschaft artikulieren können: die Ohnmacht des unwissenden Laien, eine steigende Chancenungleichheit (auf Weltebene), letztlich die Angst vor einer stärkeren, wenn nicht totalen Kontrolle des individuellen Körpers durch die Gesellschaft über die Wissenschaft, im Innersten, bei den Zellen ansetzend (2001, 151–159), eine konsequentere Form der Diktatur über Körper also, als sie nach Grünbeins Sicht etwa die ehemalige DDR prägte. „Und nun die gute Nachricht, nach soviel unkonstruktivem Sarkasmus": Dem schreibenden Subjekt zumindest, endlich wie es ist, werden diese „posthumanen Wüsten" erspart bleiben (2001, 159), eine sarkastische Nachricht nach soviel „sarkastischer" Analyse.

Grünbein stellt die Frage nach der Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Forschung ganz entschieden als Frage nach dem Menschenbild. Die Gentechnologie steuert implizit ein Jenseits des Menschen an, der traditionell „nach dem Ebenbild Gottes", also rückgebunden an einen großen, ihm vorausliegenden Gesamtzusammenhang verstanden wurde. Der Mensch danach kann nur „der Maschinenmensch, der mehrfach gekreuzte" sein (2001, 176); damit ist dann auch „die Frage nach dem Wesen des Menschen gestorben" (2001, 119).

Wie ambivalent Grünbeins Haltung zur Wissenschaft indes ist – nicht verwunderlich bei einer Poesie, die gern von Kritikern als „gelehrt" bezeichnet wird und sich selbst, wie gezeigt, in einem gewissen Sinn als wissenschaftlich versteht –, macht der erwähnte Essay über Darwin und das Sehen deutlich, der ausdrücklich die Analogie mit und das Sich-Verdanken literarischer Methoden von der modernen Naturforschung in Erinnerung ruft (2001, 309). Damit ist offenbar nicht nur die Einzelbeobachtung gemeint, sondern auch jener „Platonismus" des inneren Sehens (metaphorisch im „Himmel der Metaphysik"), der sich in den hochabstrakten Modellen der heutigen Naturwissenschaft wiederfindet. Jedenfalls endet aber auch dieser Essay mit einer anderen Analogie, nämlich der von experimenteller Analyse

(„Zertrümmerung") und „moderner Kriegführung", mit dem Hinweis auf den „szientifischen Weltkrieg der Gegenwart" (2001, 312).

„Augustinus redivivus"

Unsere Epoche der Globalisierung, in der die Supermacht eine herrschende „Pax Americana" anstrebt, inspiriert bei Grünbein in verschiedenen Kontexten den Vergleich zur „Pax Romana" der Antike (vgl. z.B. 2001, 255). Zeigt sich eine solche Parallele zur Antike auch in der religiösen Zeitsituation? Die Aufzeichnung vom 28. Mai beginnt mit dem Wort „Bekenntnis" und charakterisiert die religiöse Befindlichkeit eines hochmodernen und hochentwickelten Landes wie Deutschland, aber auch des Autors selbst (wieder als „er" erscheinend) nach dem Modell des – verändert wiederkehrenden – spätantiken Proselytismus eines Augustinus, allerdings pointiert nachchristlich, mit dem Christentum als „Episode" im Rücken, vor einer offenen Zukunft, die jedenfalls kaum wie beim Vorbild, ob im öffentlichen oder persönlichen Leben, eine Bekehrung vorsieht. Das prägende Merkmal ist die „cupiditas", als „*Gemütsausrichtung auf den Genuß seiner selbst und des Nächsten und alles Greifbaren ohne Bezogenheit auf Gott.* Ihre Hauptelemente sind Unterhaltungslust, Schadenfreude, Sozialneid, sexuelle Verfügbarkeit und jene leicht vergeßliche Form der Todesangst, die man hier Spaß nennt oder englisch unverschämt *fun*" (2001, 71).

Die Sehnsucht nach Transzendenz, die das Buch insgesamt wachhält, erscheint in dieser Definition – genauso übrigens wie Nietzsches Übermenschvision nach dem Tod Gottes – in ihrem Kleinformat, sarkastisch reduziert auf das Jucken im Fell des „religiösen Hundes". Die Position, von der aus Grünbein selbst auf das Christentum blickt, ist somit nicht die des Atheismus, sondern eine Form des „Heidentums", das das christliche Kulturgut in sich aufgenommen hat, zugleich aber in seinem Lebenshorizont schon gar nicht mehr ganz auszuloten vermag.

Am Beispiel der Taufe: An zwei Stellen denkt Grünbein nach der Geburt seiner Tochter über den Ritus zu Ehren der römischen Göttin Levana nach, bei dem der Vater das Neugeborene zum Himmel hebt und seinen Namen ruft. „Alles ist besser, als diese Angst, wenn der Kopf/ Ins Taufbecken taucht", heißt es in einem der Gedichte für Vera (2001, 202). Die Römer – „Heiden wie wir" – versuchten in ihrem Ritus, das Kind gegen die quälende Daseinsangst („In ihrem Abyssus verschwinden all die Gebete der Weltreligionen", 2001, 137) gleichsam in den Raum der Freiheit zu heben. Die Todesförmigkeit der Taufe beschreibt Grünbein genau, will oder kann aber nicht mehr sehen, daß sie darin gerade den Übergang zum Leben in Fülle, jenseits von Sünde und Tod, die Teilhabe an der Auferstehung bedeutet.

Ähnlich „heidnisch" kurz greift eine Reflexion über „Glaube und Aberglaube", die sich an einer Gestirnkonjunktion entzündet, für symbolsuchende Menschen,

Christen, Heiden oder Atheisten, gleichermaßen ein Bezugspunkt, zumal auch der Christ Transzendenz nicht ohne die „Augenweide" des sichtbaren Kosmos erfahren kann. Wenn Grünbein dann aber „das Universale" des Christentums mit umgreifenden kosmischen Ideen in Verbindung bringt (2001, 206), übersieht er nicht nur die (z.B. antignostische) Tradition jüdisch-christlicher Ideologiekritik kosmischer Mächte, sondern auch den Grund des Universalitätsanspruchs in der Heilsbedeutsamkeit von Leben, Tod und Auferstehung der geschichtlichen Person Jesu Christi für alle Menschen.

Insgesamt zeugt Grünbeins Blick auf das Christentum von einer unbefangenen Haltung, einer Neugier, ja gewissen Sympathie (vielleicht noch die gegenüber einem in der DDR „verfolgten Denken", 2001, 293), auf jeden Fall aber von einer, mit der „Christenlehre" beginnenden, gründlichen Initiation in die biblische Sprache, die „an den Ursprung der Wörter" zurückführt (2001, 294). Seine Aufzeichnung zum Heiligen Abend, die am griechischen Alphabet entlang das Leben Jesu, von der Krippe zum Kreuz, von den ausgestreckten Armen des Babys bis zu den verrenkten des Gekreuzigten, durchbuchstabiert, zeigt eine meditative, selbstverständliche Vertrautheit mit dieser Lebensgeschichte, gerade weil als Auslöser das Schreien seines eigenen Kindes und dessen erste ernsthafte Krankheit im Hintergrund stehen mag (2001, 304f., 316). Zu bedenken ist dabei natürlich, daß sich Grünbein im Unterschied zu vielen westdeutschen Schriftstellern seiner und früherer Generationen wohl nie mit Verletzungen oder Enttäuschungen in einem konfessionell geprägten Milieu auseinanderzusetzen hatte. Ein bedrohlicher Machtfaktor ist dieses Christentum ohnehin nicht mehr; Grünbein sieht es in der Aufzeichnung zu Allerheiligen fast zahnlos in einer „Defensivposition" (2001, 228), ganz im Unterschied zum Islam, der für ihn immer wieder fremd und unzugänglich erscheint (vgl. die Aufzeichnungen und Gedichte, die aus seiner Jemenreise resultieren, z.B. in „Erklärte Nacht").

Angedeutet wurde schon, daß in „Das erste Jahr" inmitten der vorherrschenden „cupiditas" und gegen sie doch auch ein Zug augustinischer Entflammbarkeit für die Transzendenz spürbar wird; dies hat unter anderem mit dem selbstverständlichen Gebrauch der Chiffre „Seele" für die transzendente Intention zu tun (ähnlich übrigens, wie in der Lyrik Enzensbergers in den 90er Jahren). Im ersten Gedicht, das die Prosa des Buches unterbricht, wird für den „Falter Psyche" gefordert: „dich soll keiner kriegen" (2001, 57). Die Seele ist das, was dem manipulierenden Zugriff entzogen sein soll und ist – jenseits der Schreckensvision eines „Maschinenmenschen", eines anonymen Genmaterials –, durchscheinend in den „Seelenfenstern" der Neugeborenen. Manifest ist die Verbindung zur Erkenntnisleistung der Poesie, die in romantischer Tradition zugleich als „Beseelung" begriffen wird, angesichts des Anscheins, „als hätte das beseelte Sprechen als Daseinsgrund der Literatur aufgehört. ... Wir sind im völligen Diesseits angelangt" (2001, 177). Dagegen ist es die Dichtung, die „die Kriterien der seelischen Regsamkeit wachhält" (2001, 80). Wir

kreuzen damit erneut den zentralen poetologischen Reflexionsstrang des Buchs, an dem sich abschließend nun auch eine glaubensanaloge Haltung inmitten der geschichtlichen und biographischen Nichtigkeit ablesen läßt.

„Scribo quia absurdum est"

Hält etwas der „Verfallenheit an die reißende Zeit", die der Beginn des Buchs beschwört, stand? Die Aufzeichnung zum 31. Oktober erinnert in Form eines gleichsam stoischen Traktats deutlich daran, daß es die „tristia" sind, die als grundlegende, nicht einholbare und nicht gutzumachende Ereignisse wie ein „Schicksalsmotiv" (2001, 227) unsere Existenz bestimmen, jenseits einzelner Glücks- oder Unglückserlebnisse (Adiaphora würden diese die Stoiker nennen). Doch die Melancholie führt nicht zur Resignation. Am Beispiel des Boethius, der Zuversicht gerade angesichts des sicheren Todes gewinnt, spricht Grünbein von „Haltung als Stil", von „Gefaßtheit", die ihm besonders in den Gedichten der „Consolatio" spürbar wird (2001, 303). Auch in „Das erste Jahr" unterbrechen die Gedichte besänftigend die Prosa. Ist es ein Trostbuch (für den Autor, für den Leser ...)? „Wenn man auch immer wieder verzaubert war von der Todessehnsucht gewisser Dichter, im Gedächtnis wie das Vaterunser blieben von sämtlichen Elegien nur jene, die das Leben bejahten. *Scribo quia absurdum est*" (2001, 248).

In Abwandlung des Credo-Dictums der Kirchenväterzeit wird hier die Literatur, das Schreiben zur Manifestation und Praxis einer letztlich lebensbejahenden, sinnsetzenden und damit auch Zeit gewinnenden „Haltung", die dem Absurden ins Auge sieht, um es zu verwandeln. Dichten wird zur Kontemplation und schafft – indirekt – Zugang zum Gesamtmuster und -zusammenhang des Lebens:

> „Wir sind das singende, klingende Nichts. Unser einziger Vorteil ist, daß wir es jederzeit wissen. Gedichte sind, so verstanden, Exerzitien, konzentrierte Übungen in kosmischer Demut für jene, denen der direkte Zugang via Psalm und Gebet nicht mehr gegeben ist" (2001, 163).

Zitierte Bücher von Durs Grünbein: Galilei vermißt Dantes Hölle und bleibt an den Maßen hängen. Aufsätze 1989–1995 (Frankfurt 1996); Nach den Satiren. Gedichte (Frankfurt 1999); Das erste Jahr. Berliner Aufzeichnungen (Frankfurt 2001); Erklärte Nacht. Gedichte (Frankfurt 2002).

Umschau

Jugend 2002 – eine Generation von Egotaktikern?

Anmerkungen zur 14. Shell-Jugendstudie

„Wer die Jugend erforscht, der erforscht sich selbst und seine Zukunft." Dieses Diktum eines Jugendforschers trifft auch für die neueste, nunmehr bereits 14. Shell-Studie[1] zu. Seit den 50er Jahren in regelmäßigen Abständen durchgeführt, sind diese Studien ein Spiegel des Wandels der jungen Generationen und zugleich ein Spiegel gesellschaftlicher Großwetterlagen. Wenn die Jugend als Seismograph, als Trendsetter künftiger Entwicklungen zu gelten hat, dann stellt die Wahrnehmung ihrer Lage, Einstellungen und Perspektiven eine gesellschaftliche Aufgabe von hohem Rang dar. Unbestritten haben die Shell-Jugendstudien in den vergangenen 50 Jahren dazu einen enormen Beitrag geleistet. In jüngerer Zeit legen die Jugendforscher nicht mehr nur eine sogenannte gesellschaftliche „Integrationsbilanz" der Jugend, sondern „themengeleitete Panoramastudien" vor. Mit Hilfe von quantitativen und qualitativen Instrumenten bringen sie die Sichtweise der Jugend zu gesellschaftlich relevanten Themen zur Sprache, wobei sie jeweils andere thematische Schwerpunkte (z.B. ausländische Jugendliche, Mädchen und Frauen) setzen. Die neueste Studie informiert umfassend über Werte und Wertewandel der Heranwachsenden, über ihre Lebenssituation in Schule und Familie und über ihre Erwartungen an die Zukunft. Dabei konzentriert sie sich auf das Politikverständnis Jugendlicher und auf geschlechtsspezifische Jugendphänomene.

Den hermeneutischen Schlüssel zur diesjährigen Studie stellt die Theorie vom Strukturwandel der Lebensphase Jugend dar. Diese Theorie besagt, daß die Jugendphase sich sowohl quantitativ, d.h. hinsichtlich des zeitlichen Umfangs ausgeweitet, als auch qualitativ, d.h. hinsichtlich der Anforderungen an die Lebensführung, deutlich verändert hat. Jugend ist heute kein „Moratorium" – kein gesellschaftlich privilegierter Schon- und Schutzraum zur Vorbereitung auf das Erwachsenenleben – mehr, sondern ein „Laboratorium": ein „offener und frei gestaltbarer Lebensabschnitt" (36). Jugendliche müssen nicht nur die phasentypischen Entwicklungsaufgaben bewältigen, sondern zusätzlich eine Reihe von sozialen Bewältigungsproblemen lösen. Dazu gehören insbesondere die heute höchst risikoreichen Statuspassagen ins Berufsleben, in die eigene Partnerschaft/Familie sowie in den Freizeit- und Konsummarkt. Diese Übergänge sind zu leisten in einer Situation „offener Unverbindlichkeit, nämlich einer gehörigen Portion Ungewißheit, wie es mit dem eigenen Leben in Beruf, privater Lebensform und Freizeit wohl tatsächlich weitergehen wird. Berechenbare und genau vorhersagbare Perspektiven sind dabei eher die Ausnahme als die Regel" (35).

Wer die Jugendphase heute erfolgreich bewältigen will, der braucht spezifisch neue Kompetenzen der Lebensführung: eine enorme Virtuosität des Verhaltens und der Problembearbeitung; eine hohe Flexibilität und eine ausgeprägte Kapazität der Selbststeuerung; die Fähigkeit, sein soziales Netz zu knüpfen; einen inneren Kompaß, um die Vielfältigkeit von Handlungsanforderungen und Aktionsalternativen sinnvoll zu bestehen (vgl. 33f.). Für diese Grundkompetenz der Selbststeuerung verwenden die Jugendforscher der Shell-Studie auf der Akteursebene den Begriff „egotaktische Lebensführung". Aus den Befunden zeigt sich nämlich deutlich, daß die heutigen Heranwachsenden in ihrer Mehrheit die Herausforderung einer individualisierten Lebensführung klar annehmen und ganz pragmatisch damit umgehen: indem sie ihre Leistungsanstrengungen erhöhen, indem sie ein aktives „Umweltmonitoring" betreiben (d.h. ihre soziale Umwelt genau beobachten und eine Chancen-Risiko-Kalkulation vornehmen) und indem sie ein ausgeprägtes positives Denken an den Tag legen (vgl. 19). Die Ergebnisse der Shell-Studie zeigen aber auch auf, daß eine gar nicht kleine Gruppe Jugendlicher an diesem Projekt einer Lebensführung

„unter riskanter werdenden Chancen" (H. Keupp) scheitert. Darunter sind vor allem jene Jugendliche zu zählen, die über ungünstige familiale, soziale, wirtschaftliche und bildungsmäßige Voraussetzungen verfügen. Führt die Notwendigkeit einer egotaktischen Lebensführung also doch zu einer „wachsenden Ungleichheit der Zukunftschancen" (53)? Die Forscher der Shell-Studie bejahen diese Frage. So sehr einerseits ein Teil der Jugend für die Anforderungen einer egotaktischen Lebensführung gut ausgerüstet ist – dies sogar besser als die mittlere und ältere Generation es sind –, so sehr belegen die Befunde andererseits einen größer werdenden Anteil unter Jugendlichen, die am Projekt einer modernen Lebensführung scheitern.

Im Interesse dieser Differenzierung zwischen den genannten Gruppen entwickelten die Forscher eine Typologie der jungen Generation, die sich quer durch die Auswertung der einzelnen Fragestellungen zieht und die mehr als alle bisherigen Versuche in den Vorgängerstudien die Realität einzufangen in der Lage ist. Auf der einen Seite befinden sich die sogenannten „selbstbewußten Macher" und die „pragmatischen Individualisten". Sie machen jeweils etwa ein Viertel der jungen Generation aus und können als Modernisierungsgewinner oder – wie die Studie sie nennt – als „Leistungs- und Engagementelite" der Jugend bezeichnet werden (20). Leistung und Sicherheit sind für sie wichtige Werte, aber sie zeigen sich zugleich kreativ, tolerant und genußfreudig. Aber auch soziales Engagement, Interesse für gesellschaftliche und politische Belange werden von diesen Gruppen in das Selbstkonzept eingebaut, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung.

Besondere Aufmerksamkeit fanden die „selbstbewußten Macher" bei den Jugendforschern. Denn diese, in der Forschung bislang vernachlässigte oder als „Angepaßte" fehlinterpretierte Gruppe rekrutiert sich aus einer breiten bürgerlichen Mitte (Studierende wie besonders auch Auszubildende) und repräsentiert zugleich in besonders exemplarischer Weise den herrschenden gegenwärtigen Zeitgeist. Die Macher zeichnen sich erstens aus durch Verantwortungsbereitschaft und Tatkraft, zweitens durch Selbstvertrauen und Leistungswillen, drittens durch positives Denken und Sicherheitsbewußtsein sowie viertens durch Realismus und Frustrationstoleranz (vgl. 186–192). Interessant ist, daß sich der Typus des „selbstbewußten Machers" in einem Elternhaus herausbildet, das von einem aktivierenden Erziehungsstil, von Lob und Zusammenhalt geprägt ist. Kurzum: „Fordernde Erziehung in einer fördernden Atmosphäre – darin liegt das ‚Geheimnis' der Formung der Psyche der Macher" (194).

Den Gegenpol zu den beiden genannten Gruppen Jugendlicher bilden – in ähnlicher quantitativer Verteilung – die potentiellen Modernisierungsverlierer. In der Typologie der Jugendforscher der Shell-Studie werden sie als „zögerliche Unauffällige" und als „robuste Materialisten" bezeichnet. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen liegt darin, daß die sogenannten Unauffälligen – überproportional sind darunter Haupt- und Realschüler und -schülerinnen – bevorzugt mit Resignation und Apathie auf ihre ungünstige Situation reagieren, während die sogenannten „Materialisten" – eine überwiegend männliche Gruppe – gerade wegen ihrer Schwierigkeiten äußerliche Stärke demonstrieren: indem sie eine Ellenbogenmentalität an den Tag legen, auf die noch Schwächeren (Ausländer, sozial Schwache, behinderte Menschen) herabblicken, unter Regelverletzung sich durchsetzen und zum Teil sich politischem Radikalismus zuwenden.

Aus dem Gefühl, die Verlierer zu sein, resultieren bei beiden genannten Gruppen Beeinträchtigungen des Selbstwertgefühls und des Selbstvertrauens, Störungen der Persönlichkeitsentwicklung, psychosomatische und gesundheitliche Beeinträchtigungen, dissoziales und aggressives Verhalten, aber auch rechtsextreme und fremdenfeindliche Aktivitäten. Die Forscher sagen es deutlich: „Mit den Unauffälligen ist der Gesellschaft eine Aktivierungs- und Integrationsaufgabe gegeben. Diese Gruppe muß aus ihrer Apathie und Passivität herausgeholt und sozial besser integriert werden" (21). Hingegen müssen den „Materialisten", besonders denen, die zu Gewalt neigen, enge Grenzen gesetzt werden. Nur wenn sie gelernt haben, das Regelwerk der Gesellschaft zu akzeptieren, können „weichere" Maßnahmen der Förderung und Integration greifen. Auf die Jugendhilfe, speziell auf die Einrichtungen und Dienste der Erziehungshilfe sowie der Jugendsozialarbeit, kommen – so kann die Studie deutlich machen – wachsende und schwierige Aufgaben zu.

Angesichts der bei der Veröffentlichung der Studie noch bevorstehenden Bundestagswahl war es natürlich ein geschickter Schachzug, einen Schwerpunkt auf das Verhältnis junger Menschen zu Politik, Demokratie und Gesellschaft zu legen. In der Summe zeigt sich, daß das allgemeine Interesse Jugendlicher an Politik – soweit sie Parteiendemokratie ist – zwar weiter gesunken ist, daß jedoch die überwiegende Mehrheit der Jugend die Demokratie für eine gute Staatsform hält. Demokratische Werte stehen hoch im Kurs, und insbesondere dem europäischen Einigungsprozeß wird Sympathie entgegengebracht. Um das politische Engagement Jugendlicher quantitativ und qualitativ fassen zu können, differenzierten die Forscher nach vier Gruppen: „die mitwirkungsbezogenen Jugendlichen" (22 Prozent), die „politikkritischen Jugendlichen" (24 Prozent), die „politisch desinteressierten Jugendlichen" (31 Prozent) und die „ordnungsorientierten Jugendlichen" (23 Prozent) (vgl. 113ff.). Die Bilanz lautet: „‚Politisch sein' ist heute nicht mehr ‚in'". Die Politik stellt keinen Bezugspunkt dar, von dem her man eine persönliche Identität gewinnt. Dies ist jedoch keineswegs gleichbedeutend mit einem Desinteresse an der Verwirklichung der Demokratie als Staatsform (24).

Obwohl also einerseits eine Verdrossenheit gegenüber traditionellen Formen der Parteipolitik festzustellen ist, bleibt doch andererseits die Bereitschaft und Aktivität Jugendlicher für soziale und politische Ziele festzuhalten. An erster Stelle steht das Engagement für ihren sozialen Nahraum, für Interessen von Gleichaltrigen und vor allem für eine sinnvolle Freizeitgestaltung. Interessant ist, daß als dritthäufigste Nennung auf der Skala der Aktivitäten Jugendlicher der Einsatz für hilfsbedürftige ältere Menschen auftaucht, gefolgt von Mitarbeit für Umwelt- und Tierschutz, von Einsatz für sozial Schwächere/Arme sowie für ein gutes Zusammenleben mit ausländischen Mitbürgern und am eigenen Wohnort. Den geringsten Stellenwert hat der Einsatz für soziale und politische Veränderungen in Deutschland (vgl. 196, Tabelle), was indirekt die relativ hohe Zufriedenheit mit dem politischen System Deutschlands zum Ausdruck bringt. Interessant ist auch die Frage, an welchen Orten dieses Engagement geschieht. Dabei zeigt sich, daß die traditionellen sozialen Institutionen nach wie vor dem überwiegenden Teil junger Menschen Raum für ihr Engagement bieten, wenn auch die Anzahl jener ansteigt, die zusätzlich noch „auf eigene Faust" handeln.

Aus pastoraler Perspektive sollte man die relativ hohe Bedeutung von Kirchengemeinden und Jugendorganisationen für das jugendliche Engagement wahrnehmen. Sie zählen nach den Vereinen und Schulen/Hochschulen zu den wichtigsten vier „Arenen des gesellschaftlichen Engagements" Jugendlicher (207). Immerhin 19 Prozent des Engagements Jugendlicher findet im Raum der Kirchen statt (im Vergleich: drei Prozent in Gewerkschaften, drei Prozent in Parteien und vier Prozent in Bürgerinitiativen), und auch unter den 25 Prozent derer, die in Jugendorganisationen tätig sind, dürfte ein beträchtlicher Teil kirchlich eingebunden sein. Also: Die Entfremdung Jugendlicher von der Kirche, die für den rituellen und dogmatischen Bereich festzustellen ist, muß unter dem Aspekt der Diakonie durchaus anders beurteilt werden. Dies scheint mir eine wichtige neue Einsicht aus der Studie zu sein.

Betrachtet sei abschließend unter den vielen möglichen Aspekten der Shell-Studie (Clique, Familie, Freizeit, Internetnutzung, politische Tagesfragen) noch der Bereich Werte. Die Jugendforscher sprechen in ihrer Auswertung von der Jugend als dem „Trendsetter eines individuellen Wertkonzeptes". Damit wollen sie auf eine generelle Entwicklung im Wertebewußtsein der gesamten Bevölkerung aufmerksam machen, die sich in der Jugend am deutlichsten manifestiert. Während man heute fast nur noch bei den ältesten Bevölkerungsgruppen auf ein „religiöses Wertekonzept" trifft, in dem der Lebenszuschnitt nach außerweltlichen (religiösen, christlichen) Richtlinien erfolgt, und auch das sogenannte „konventionelle Wertekonzept", das sich an der sozialen Verbindlichkeit der Werte in Milieus orientiert, abbröckelt, kündigt sich in der Jugend deutlich ein „individuelles Wertekonzept" an. Die Jugendlichen nämlich bewerteten – so die Jugendforscher – die ihnen in der Befragung vorgelegten Werte in einem ganz pragmatischen Sinn danach, „ob sie ihnen im Leben nützlich und für sie sinnvoll sind" (158). Was wertvoll ist, wird also an der Brauchbarkeit für die aktuelle und künftige Lebensführung, für den je eigenen Lebenszuschnitt gemessen.

Der Wertewandel in der Jugend besteht damit in folgenden vier Aspekten: Erstens in der *Wertekombination*, d. h die Herstellung eines individuellen Wertesystems durch eine Synthese von traditionellen (Leistung, Sicherheit, Ordnung) mit modernen Werten (Selbstverwirklichung, Unabhängigkeit, Kreativität, Genuß); zweitens in der *Pragmatisierung von Werten*, d.h. dem Vorrang einer konkreten und praktischen Problembewältigung vor dem Einsatz für übergreifende gesellschaftlichen Anliegen: „Leistungs-, macht- und anpassungsbezogene Wertorientierungen nehmen zu, engagementbezogene (ökologisch, sozial und politisch) ab" (152); drittens in der *Aufwertung der Gefühle* als Grundlage für Entscheidungen. Ein gefühlsbetonter Stil, der früher vor allem bei Mädchen und jungen Frauen verbreitet war, scheint heute allgemein im Trend zu liegen. Dies steht in einem Zusammenhang zu einer in der Gesamtbevölkerung beobachtbaren „Hedonisierung der Mentalität" (mehr Genuß, mehr Lebensfreude); schließlich viertens im *Trend zur Säkularisierung*: Nach Beobachtung der Jugendforscher schreitet dieser Trend unter den Jugendlichen weiter fort. Im Unterschied zu den ausländischen Jugendlichen, für die „der Glaube an Gott" eine deutlich höhere Wertigkeit besitzt, muß für die westdeutschen Jugendlichen „von einem deutlicheren Rückgang der Religiosität ausgegangen werden", als sich dies in den Zahlenwerten ausdrückt (157).

Wer sich abschließend kurz und bündig sein Bild der Jugend machen möchte, der sollte die Tabelle auf Seite 77 der Jugendstudie studieren. Was ist unter Jugendlichen „in" und was ist „out"? „Out" sind Drogen, Politik, Bürgerinitiativen, Bioläden, Aktien und Heiraten; „in" hingegen sind toll aussehen (88 Prozent), Karriere (82 Prozent) Technik (81 Prozent) und – man höre und staune – Treue (78 Prozent) sowie Markenkleider (78 Prozent). Dazwischen liegen Verantwortung übernehmen und studieren (je 65 Prozent), Europa (62 Prozent), glauben (61 Prozent) und sich selbständig machen (61 Prozent). Die Bewertung sei jedem selbst überlassen. *Martin Lechner*

[1] Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus. Hg. v. d. Deutschen Shell, Frankfurt 2002, 457 S. Br. 12,90 €.

BESPRECHUNGEN

Franz Xaver

HAUB, Rita: *Franz Xaver*. Aufbruch in die Welt. Limburg: Lahn 2002. 127 S. (Topos plus Taschenbücher. 423.) Br. 7,90 €.

Die Ausbreitung des Christentums kennt eine Reihe von besonderen Hochphasen: die ersten Apostel, die iro-schottische Mission in Zentraleuropa, britische Missionare im Gefolge des Empire und das 19. Jahrhundert. Was unsere heutige Wahrnehmung am nachhaltigsten geprägt hat, ist das 16. Jahrhundert mit seinen geistlichen Aufbrüchen genauso wie mit seinen Eroberungen und Ausbeutungen: Neue Räume werden erschlossen, geographisch und geistig, neue Horizonte tun sich auf, und die Welt der Christen wird eine andere, größere, weitere, unbekannte. Die theologischen und räumlichen Sicherheiten der Zeit vor der Reformation und vor den großen Fahrten der europäischen Seefahrer – die Zeit, die wir das Mittelalter nennen – ist vorbei.

In einigen Persönlichkeiten verdichtet sich dieser Aufbruch Europas. Da sind Luther und Ignatius von Loyola, Kolumbus und Vespucci, Kopernikus und Galilei. Und da ist Franz Xaver, für Jahrhunderte die Vorzeigegestalt katholischer Mission in Asien. Geboren in Navarra 1506 als Francisco de Yassu y Xavier – eingedeutscht Franz Xaver –, gehört er in den Freundeskreis, der in Paris den Kern des Jesuitenordens bilden sollte.

Rita Haub, Archivarin der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in München, beschreibt in ihrer Biographie das Leben dieses archetypischen Missionars. Das Buch bleibt aber nicht als Geschichtsbuch stehen, sondern zieht den Faden weiter bis in unsere Gegenwart. Die Orte, die von Franz Xaver bereist wurden, sind auch heute noch Orte christlichen Lebens. So melden sich aus Indien, Indonesien, China und Japan heutige Jesuiten und beschreiben aus ihrer jeweiligen Sicht in kurzen Berichten, wie die Geschichte, die als Mission Franz Xavers begann, sich heute darstellt.

Begonnen hat diese Geschichte mit dem Auftrag, für einen erkrankten Mitbruder einzuspringen und nach Indien zu reisen. Mit diesem Auftrag eröffnet sich für Franz Xaver eine unentwegte Rastlosigkeit, eine Dynamik, die sich in den zahllosen Briefen nach Rom an seine Mitbrüder und dann durch jesuitische Publikationen bald auf das katholische Europa übertrug. Beim Lesen des biographischen Teils des Buches fällt immer wieder auf, wie viele Orte Franz Xaver aufsucht, nur um wieder wegzugehen. Er kann nicht bleiben. „Ankommen" war für ihn immer zugleich ein Ausschauhalten nach neuen Möglichkeiten, neuen Orten. Jedes Bemühen um das Verstehen der Kultur mündet bei ihm in das Entdecken noch unbereister Orte, die es aufzusuchen lohnt. Das gilt für seine Reisetätigkeit genauso wie für seine Prioritäten: Er verläßt mehr als einmal traditionelle Kirchenräume und geht in kirchlich nicht erschlossene Räume, vor allem zu sozial und wirtschaftlich ausgebeuteten Menschen. Mehr als alles andere ist es der Aufbruch, der Franz Xaver charakterisiert.

Deutlich wird auch die Zeitbedingtheit der Bemühungen des Jesuitenmissionars. Immer reist und arbeitet er in Abhängigkeit von Eroberungen der europäischen Mächte, vor allem der Portugiesen. Handel und Militär, beide nicht gerade berühmt für ihre Inkulturationsbemühungen, bereiten ihm den Weg, so sehr er selbst sich auch durch Lebensstil und Vision davon abgrenzt. Wie er selber als Nuntius des Papstes und Beauftragter des portugiesischen Königs reist, so ist auch das Christentum, das Franz Xaver predigt, westeuropäisch: Neugetaufte bekommen selbstverständlich portugiesische Namen, woher immer sie stammen. Auch das ist Erbe Franz Xavers und seiner Nachfolger in Asien, wie es *Josef Neuner SJ* in seinem Bericht ausdrückt: „Bis heute ist das Christentum in Indien mit dem Stigma westlicher Dominanz behaftet".

Eine kurze Biographie wie die vorliegende bietet natürlich nicht genug Raum, alle Elemente eines reichen Lebens auszuleuchten, aber sie bietet eine Einführung in das Leben eines der großen Missionare der Kirche.

Bernd Hagenkord SJ

Franz Xaver – Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag. Hg. v. Rita Haub u. Julius Oswald. Regensburg: Schnell und Steiner 2002. 377 S. (Jesuitica. 4) Lw. 34,90 €.

Unter einem schlichten, ganz traditionell klingenden Titel geben *Rita Haub* und *Julius Oswald SJ* zum 450. Todestag von Franz Xaver eine „Festschrift" heraus, die in dieser Form ohne Zweifel einzigartig ist: Sie gilt keinem Theologieprofessor, sondern einem Heiligen. Und es sind zu einem guten Teil Nichttheologinnen und -theologen, die sich hier aus ihrer je eigenen Perspektive, zum Beispiel aus der Geschichts-, Theater-, Musik-, Kunst- und Literaturwissenschaft, dem Mitbegründer des Jesuitenordens annähern und in wissenschaftlich-narrativer Form einem breiteren Lesepublikum einen Missionar der katholischen Kirche nahebringen, der für (post-)modernes Empfinden und postkonziliare Missionstheologie in vielem „fragwürdig" und faszinierend zugleich erscheint.

Zunächst zeichnet R. Haub ein Lebensbild des „Patrons der Missionen", auf den die Stichworte „Pionier, Organisator, Kommunikator" gewiß zutreffen. Daß Ignatius von Loyola und Franz Xaver in vielen Jesuitenkirchen immer wieder gemeinsam dargestellt werden, beruht nach J. Oswald auf der historischen Tatsache, daß die beiden spanischen Adeligen nicht zuletzt auch durch ihre lebenslange Freundschaft den Weg der jungen Gesellschaft Jesu prägten.

Die „Entstehung einer Ikonographie des Franz Xaver im Kontext seiner kultischen Verehrung" in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts beschreibt dann die Kunsthistorikerin *Maria Cristina Osswald.* Welche Motive Franz Xaver bewegten, als Missionar von Indien nach Japan zu gehen, wird von *Angela Fischer-Brunkow* dargestellt. Theorie und Praxis seiner Mission werden von *Rafael Capurro* analysiert. Die Würzburger Missionswissenschaftlerin *Claudia von Collani* geht auf der Basis eines Berichts des deutschen Jesuiten Gaspar Castner (1665–1709) der Geschichte des Grabmals von Franz Xaver auf Shangchuan nach. Weitere Beiträge informieren über ein neulateinisches Epos über die Missionsreisen Franz Xavers (*Elisabeth Klecker*), über dessen Bedeutung in den Briefen deutscher Jesuiten des 18. Jahrhunderts und deren Einfluß innerhalb und außerhalb des Jesuitenordens (*Julia Lederle*), über seine Verehrung in der niederländischen Jesuitenmission (*Paul Begheyn SJ*) bis zum künstlerischen Niederschlag dieser „Devotio Xaveriana" in der Münchener Jesuitenkirche (*Bernd Paal SJ*), in der Ikonographie der Stadt Luzern (*Joseph Imorde*), in der Franz–Xaver-Kapelle bei Morschach im Kanton Schwyz und im Jesuitentheater (*Margret Dietrich*) sowie in der Katholischen Hofkirche zu Dresden (*Gerhard Poppe*) und deren Hofmusik.

Theologisch sehr bedenkenswert ist ein Beitrag von *Hubert Hänggi SJ* über Wallfahrtserfahrungen mit Hindus, in dem Grundfragen zur Inkulturation des Christentums und zum Dialog unter den Religionen angesprochen werden. Ein ebenso nachdenklich stimmender Beitrag von *Armin Zürn* über Franz Xaver als Patron der Sterbenden beschließt das Werk, dem im Anhang eine Zeit- und Literaturtafel, ein Abbildungsverzeichnis und ein für die Lektüre hilfreiches Personen- und Ortsverzeichnis angefügt sind.

Insgesamt ist hier ein historisch-kunstgeschichtlich sorgfältig erarbeitetes und durch reichhaltiges Bildmaterial schönes und wertvolles Buch entstanden, das der missionsgeschichtlichen Bedeutung Franz Xavers würdig ist. Weil im Zeitalter der Globalisierung jedoch „Mission" nicht nur für Jesuiten – wie im Klappentext des Buches vermerkt –, sondern für Kirche und Welt von heute überhaupt von lebenswichtiger Bedeutung ist, kann man einer sonst so überzeugend wirkenden Publikation seine missionstheologische „Sorglosigkeit" nicht kritiklos nachsehen. Mission ist heute nun einmal in vieler Hinsicht ein belastetes Wort. Nicht nur berechtigte und notwendige Kritik am Wie der Mission, sondern auch der nagende Zweifel an

ihrem Daß, d.h. an der grundsätzlichen Legitimität des Missionsauftrags, haben eine neue „Missionssituation" geschaffen, für die der Rückgriff auf alte und bewundernswerte Vorbilder und deren „Inanspruchnahme" für heute nicht genügt.

So ist etwa die Frage zu stellen, ob man dem zweifellos „pionierhaften Wirken" Franz Xavers ganz unkritisch eine „bemerkenswerte Bedeutung auf dem Weg zur Theologie der Inkulturation" zusprechen darf, wie dies die Herausgeber in ihrem Vorwort tun, nur weil er „stets bemüht" war, „sich der Sprache und Kultur der Einheimischen anzupassen" (11). Unter Inkulturation wird heute von der Theologie wie auch vom Lehramt viel mehr verstanden als nur die Anpassung an Sprache und Kultur.

Es scheint auch nicht mehr ohne weiteres verantwortbar (sogar im Titel des Buches), immer noch von „Missionen" zu sprechen in einer Zeit, wo „Missionen" und die einstmals „Missionierten" – oft unter schmerzlichen Spannungen und Lernprozessen – längst selbst zu Trägern der Mission geworden sind und als selbständige und selbstbewußte Ortskirchen auf inkulturierte Art und Weise Kirche verkörpern. Damit gibt es die Missionen im früheren Sinn einfach nicht mehr.

Der Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, *Bernd Franke SJ*, hat mit Recht davor gewarnt, „einer Pionierromantik zu verfallen" und Franz Xaver in grundlegend andere Fragen von heute „einzuordnen". Wenn das beispielhafte missionarische Engagement des Heiligen zu seiner Zeit enorme Rückwirkungen auf das christliche Abendland hatte, das damals so sehr mit sich selbst beschäftigt war, daß es die Aufbrüche an den Rändern des damaligen „Orbis Christianus" nicht wahrnehmen wollte, dann hätte Franz Xaver der Kirche in Europa auch heute grundsätzlich einiges zu sagen. Sind es in der Weltkirche unserer Zeit nicht tatsächlich wiederum – wie der Generalobere des Jesuitenordens (*Peter-Hans Kolvenbach SJ*) in seinem Grußwort feststellt – Impulse aus den sogenannten jungen Kirchen, die der „Kirchenfestung Europa" dazu Mut machen, in ihren alten und zweifellos ehrwürdigen Gemäuern auch etwas mehr an „frischem Wind aus dem Süden" zuzulassen? *Franz Weber MCCJ*

Bibel

FISCHER, Georg: *Wege in die Bibel.* Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit v. Boris Repschinski u. Andreas Vonach. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. XII, 195 S. Gb. 21,– €.

Zwei Alttestamentler und ein Neutestamentler haben dieses „Orientierungs- und Arbeitsbuch" zum Studium der Bibel geschrieben. Es will dem persönlichen, intensiven Bibellesen, der pastoralen Arbeit und dem Studium dienen.

Seine besonderen Vorzüge gegenüber herkömmlichen Einführungen in die Bibel und Methodenbüchern: 1. Es hat Altes und Neues Testament im Blick und wird dadurch der Einheit der Bibel gerecht. 2. Es geht vom real existierenden Methodenpluralismus aus, stellt also dem bisherigen Monopol der historisch-kritischen Exegese andere Ansätze zur Bibelauslegung an die Seite. 3. Es räumt der synchronen Textauslegung den Vorrang ein gegenüber der diachronen, nimmt also den Endtext und seine Textwelt ernst und benutzt ihn nicht nur als Steinbruch zur Rückfrage nach Textursprüngen. 4. Mit Teil I (Ein eigener Weg zur Bibel) und den Kapiteln Textwahrnehmung und Textdeutung wird ein Weg der Annäherung an den Bibeltext und an eine eigene Auslegung vorgestellt, den der einzelne Leser selbständig gehen kann, auf dem aber auch eine Arbeitsgruppe kommunizieren und sich austauschen kann. Die Fähigkeit zum selbständigen Lesen, Verstehen und Auslegen wird ernstgenommen und gefördert, das Bibel-Teilen angeregt. 5. Einzelelemente und Untersuchungsschritte bei der Auslegung sind verständlich erklärt, durch Diagramme veranschaulicht und durch gleichbleibende Piktogramme mit Wiedererkennungseffekt gekennzeichnet. Kleine Übungen mit Auflösung im Anhang und Hinweise auf weiterführende Literatur unterstützen das Lernen.

Teil II bietet eine Übersicht über die Vielfalt exegetischer Methoden. Nach einem Blick in die Geschichte der Auslegung (z. B. rabbinische, frühchristliche oder neuzeitliche) wird die historisch-kritische Methode eigens behandelt (für viele „traditionelle" Exegeten ist diese Passage unzureichend). Unter den neueren Ansätzen der Auslegung findet man zum Beispiel Intertextualität, Strukturalismus, kontextuelle Bibelauslegung, feministische und befreiungstheologische Exegese. In Teil III (Zum Verstehen der Texte) geht es um die notwendige wissenschaftliche Grundlegung der beiden vorausgehenden Teile, um Hintergründe und Zusammenhänge und um Gründe für die Fülle der Auslegungsmethoden. Literaturwissenschaftliche und hermeneutische Fragestellungen haben hier das Wort. In Teil IV (Bibel studieren – Bibel leben) werden die drei Adressatenfelder Studium, pastorale Arbeit und persönlicher Umgang mit der Bibel eigens anvisiert und mit Erfahrungen aus der Praxis für die Praxis beraten. Teil V fügt auf über 20 Seiten sehr nützliche Anhänge zur Information bei, beispielsweise Zeitleiste, Glossar, Umschriften des Hebräischen und Griechischen, Hilfsmittel für die Literatursuche und Textuntersuchung, eine Literaturliste für weiterführendes Arbeiten und anderes.

Die Autoren wollten ein Buch schreiben, „das wir selber gerne am Beginn unserer Beschäftigung mit der Bibel gehabt hätten". Es ist ein Buch gegen die Ohnmacht und Angst gegenüber dem so ehrwürdigen, alten, oft schwer verständlichen und auch mißbrauchten Buch der Bibel. Es ist ein Buch, das Orientierung gewährt im Dschungel „der unüberschaubar gewordenen Fülle von Auslegungsweisen". Es ist aber vor allem ein Buch, das Mut macht, einen eigenen Weg zur Bibel zu wagen und das diesen auch dem Nichtfachmann zutraut. *Margret Peek-Horn*

ZU DIESEM HEFT

Aus Anlaß des 50- bzw. 25jährigen Bischofsjubiläums von Kardinal Franz König und Weihbischof Helmut Krätzl fand am 13. September 2002 im Wiener Rathaus ein Festakt statt. REINHOLD STECHER, von 1981 bis 1997 Bischof von Innsbruck, hielt dabei die Laudatio auf die zwei „Bischöflichen Wegweiser".

Europa hat seine Wurzeln im Christentum. CHRISTOPH-E. PALMER, Minister des Staatsministeriums und für europäische Angelegenheiten des Landes Baden-Württemberg, untersucht die Rolle des christlichen Faktors auf dem Weg zu einem europäischen Wertekonsens.

Engel stoßen in unserer Gesellschaft auf ein erstaunliches Interesse. THOMAS SCHÄRTL, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät Paderborn, schlägt einen Bogen von der Popkultur zur Theologie.

Sich-Wundern und Staunen gehören wesentlich zum Menschsein. GERD HAEFFNER, Professor für Philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie München, beleuchtet das Thema von den klassischen Philosophen bis in die Gegenwart.

CHRISTIAN KUMMER, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, und DAVID HÖHN geben einen Überblick über gegenwärtige Trends in der Stammzellforschung. Daraus ergeben sich neue therapeutische Perspektiven.

Durs Grünbein setzt in seinem Buch „Das erste Jahr" seine zeitdiagnostischen Aufzeichnungen fort. HERMANN WEBER, Generalsekretär des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes, zeichnet die thematischen Linien nach und stellt Bezüge zu anderen Werken des Dichters her.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Boschki, Reinhold – Scheidler, Monika: Wahrheit ist biographisch. Mit Gabriele Miller im Gespräch. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 194 S. Br.

Brantschen, Niklaus: Auf dem Weg des Zen. Als Christ Buddhist. München: Kösel 2002. 224 S. Gb. 19,95.

David, Matthias – Borde, Theda: Kranksein in der Fremde? Türkische Migrantinnen im Krankenhaus. Frankfurt: Mabuse 2001. 371 S. Br.

Duquoc, Christian: Cristianesimo, memoria per il futuro. Übers. v. Pietro Crespi. Brescia: Queriniana 2002. 142 S. (Giornale di Teologia. 290.) Br. 12,50.

Eckholt, Margit: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg: Herder 2002. 680 S. Br. 35,–.

Er lasse sein Angesicht über uns leuchten. Kardinäle meditieren Bilder der Sixtinischen Kapelle. Hg. v. Eberhard Prause. Freiburg: Herder 2002. 126 S. Gb. 19,90.

Gyr, Meinrad – Stengele, Annelies: Christliche Tugenden. Orientierung, Meditation, Impulse für unser Leben. Leipzig: Benno 2002. 175 S. Br. 12,50.

Hoppe, Thomas: Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 236 S. (Theologie und Frieden. 17.) Gb. 29,80.

Hume, Basil: Basil in Blunderland. Erkenntnisse eines Mönchs beim Verstecken-Spielen. Mit Illustrationen v. Sarah John. Übers. a. d. Engl. v. Gudrun Griesmayr. München: Neue Stadt 2002. 94 S. Gb. 12,90.

Jens, Walter: Pathos und Präzision. Texte zur Theologie. Mit einer Einf. v. Friedrich Schorlemmer. Stuttgart: Radius 2002. 191 S. Gb. 20,–.

Kießling, Klaus: Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie. Freiburg: Herder 2002. 431 S. Br. 34,–.

Knauer, Peter: Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt: Books on Demand 2002. 196 S. Br. 12,–.

Koch, Kurt: Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche. Fribourg: Paulusverlag 2002. 319 S. Br. 23,–.

Kurz, Paul Konrad: Ein großes Flügeldach. Gespräche mit Engeln. Eschbach/Markgräflerland: Verlag am Eschbach 2002. 96 S. Br. 17,80.

Lomborg, Bjørn: Apocalypse No! Wie sich die menschlichen Lebensgrundlagen wirklich entwickeln. Übers. v. Thomas Laugstien u. Katrin Grünepütt. Lüneburg: zu Klampen 2002. 556 S. Gb. 29,–.

Lüke, Ulrich: Mensch – Natur – Gott. Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Erträge. Münster: LIT 2002. 177 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft. 1.) Br. 17,90.

Martini, Carlo M.: Zeit, die Netze auszuwerfen. Übers. v. Stefan Liesenfeld. München: Neue Stadt 2002. 78 S. Gb. 9,90.

Matt, Peter von: Ästhetik der Hinterlist. Zu Theorie und Praxis der Intrige in der Literatur. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2002. 61 S. (Themen. 75.) Br.

Merz, Friedrich: Mut zur Zukunft. Wie Deutschland wieder an die Spitze kommt. München: Goldmann 2002. 317 S. (Goldmann. 15218.) Br. 12,–.

Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen. Hg. v. Klaus Vellguth. Freiburg: Herder 2002. 190 S. Br. 16,90.

Moser, Dietz-Rüdiger: Bräuche und Feste durch das ganze Jahr. Gepflogenheiten der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen. Freiburg: Herder 2002. 224 S. Gb. 25,50.

Mülling, Christina: Der Baum des Lebens. Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität. Mit Holzschnitten v. Sigmunda May. Paderborn: Bonifatius 2002. 319 S. Br. 19,90.

Dem Nächsten zugewandt. Festschrift der Gemeinnützigen Gesellschaft der Franziskanerinnen zu Olpe mbH. Köln: Kölner Medienfabrik 2002. 286 S. Gb.

Nagel, Eduard: Das neue Fürbittbuch. Lesejahr B. Fürbitten für die Sonn- und Feiertage. Freiburg: Herder 2002. 165 S. Gb. 14,50.

Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext. Hg. v. Hans J. Münk. Fribourg: Paulusverlag 2002. 247 S. (Theologische Berichte. 25.) Br. 24,–.

Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Hg. v. Walter Fürst. Freiburg: Herder 2002. 348 S. (Quaestiones Disputatae. 199.) Br. 28,–.

Probst, Manfred – Richter, Klemens: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. Münster: Aschendorff Verlag 2002. 189 S. Br. 12,50.

Reifenhäuser, Hubert: Wer haucht der Welt den Odem ein? Die Frage nach Gott im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Glaube. Frankfurt: Dr. Hänsel-Hohenhausen 2002. 335 S. (Deutsche Hochschulschriften. 1218.) Br. 46,–.

Rifkin, Jeremy: Die H_2-Revolution. Mit neuer Energie für eine gerechte Weltwirtschaft. Übers. v. Brigitte Kleidt. Frankfurt: Campus 2002. 304 S. Gb. 25,50.

Rotzetter, Anton: An der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 244 S. Br. 15,50.

Schneider, Waltraud – Schneider, Konrad: Laßt uns tanzen. Getanzte Gebete und Meditationen für Schule, Gottesdienst und Gemeinde. Mit CD. Freiburg: Herder 2002. 111 S. Br. 28,50.

Scholl, Norbert: Die großen Themen des christlichen Glaubens. Darmstadt: Primus 2002. 360 S. Gb. 34,90.

Schönborn, Christoph: Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Unter Mitarbeit v. Michael Konrad u. Hubert Philipp Weber. Paderborn: Bonifatius 2002. 372 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie. 7.) Gb. 35,90.

Schönborn, Christoph: Jesus als Christus erkennen. Impulse zur Vertiefung des Glaubens. Hg. v. Hubert Philipp Weber. Freiburg: Herder 2002. 144 S. Gb. 14,90.

Scola, Angelo: Uomo-Donna il „Caso Serio" dell'amore. Milano: Marietti 2002. 118 S. Br.

Selg, Herbert: Sigmund Freud – Genie oder Scharlatan? Eine kritische Einführung in Leben und Werk. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 126 S. Br.

Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist. Festschrift zum 75. Jahrgang von „Geist und Leben" – Zeitschrift für christliche Spiritualität. Hg. v. Andreas Schönfeld. Würzburg: Echter 2002. 445 S. Gb. 24,80.

Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen. Hg. v. Adrian Holderegger, Denis Müller, Beat Sitter-Liver u. Markus Zimmermann-Acklin. Freiburg: Herder 2002. 360 S. (Studien zur theologischen Ethik. 97.) Br. 42,–.

Das Wort Gottes für jeden Tag. 2003. Die Lesungen des Tages und Impulse zum gelebten Glauben. Leipzig: Benno Verlag 2002. 175 S. Br. 5,–.

Zulehner, Paul M. – Lobinger, Fritz: Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung von Priestern. Weitere Folgerungen aus der Studie Priester 2000. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 195 S. Gb. 12,50.

Zulehner, Paul M.: Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 167 S. Gb. 12,50.

Zwischen Profit und Profil. Herausforderungen und Perspektiven für das christliche Krankenhaus. Hg. v. Gabriele Hart u. Barbara Nichtweiß. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 2002. 174 S. (Mainzer Perspektiven. Orientierungen. 5.) Br.