

N12<519706316 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Kramer Weg

ISSN 0039–1492 E 6518

# STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 2003

J. Baar
Kirche und Kultur auf dem Prüfstand
A. Schavan
Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen
W. Ribhegge
Nation und Konfession in Deutschland
G. Leder
Eine Verfassung für Europa?
G. Mattenklott
Harry Potter – phantastische Kinderliteratur
P. K. Kurz
Gott am Rand
V. Pollmann
Goldhagens Abrechnung mit dem Christentum

Verlag Herder Freiburg

# INHALT


| | | |
|---|---|---|
| Johannes Baar SJ | Kirche und Kultur auf dem Prüfstand | 1 |
| Annette Schavan | Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen | 3 |
| Wilhelm Ribhegge | Nation und Konfession in Deutschland | 9 |
| Gottfried Leder | Eine Verfassung für Europa? | 26 |
| Gundel Mattenklott | Harry Potter – phantastische Kinderliteratur. Auf den Spuren eines globalen Erfolgs | 39 |
| Paul Konrad Kurz | Gott am Rand. Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz | 52 |

UMSCHAU

| | | |
|---|---|---|
| Viktoria Pollmann | Daniel J. Goldhagens Abrechnung mit dem Christentum | 63 |

BESPRECHUNGEN

| | | |
|---|---|---|
| | Gesellschaftspolitik | 67 |
| | Literatur | 70 |

| | | |
|---|---|---|
| | ZU DIESEM HEFT | 72 |


## DIE MITARBEITER DES HEFTS


Dr. Annette Schavan, Schloßplatz 4 (Neues Schloß), 70173 Stuttgart – Prof. Dr. Wilhelm Ribhegge, Hagenholt 22, 48324 Sendenhorst – Prof. Dr. Gottfried Leder, Ortelsburger Straße 35, 31141 Hildesheim – Prof. Dr. Gundel Mattenklott, Planufer 92 e, 10967 Berlin – Dr. Paul Konrad Kurz, Pater-Köster-Weg 9, 82131 Gauting-Buchendorf – Dr. Viktoria Pollmann, Mainzer Straße 25, 65719 Hofheim



STIMMEN DER ZEIT · 221. BAND · 128. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Zuccalistraße 16, D-80639 München, Telefon (089) 17900913, Telefax (089) 17900910, E-Mail: martin.maier@hfph.mwn.de, Internet: http//www.jesuiten.org/Stimmen-der-Zeit – Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-236; Anzeigenleitung: Bettina Wegmann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 46,20 €, für Studenten 33,90 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. 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.

# STIMMEN DER ZEIT

221. BAND

= 128. Jg.

2003

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

www.stimmen-der-zeit.de

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Kaulbachstraße 22a, D-80539 München, Telefon (089) 23 86-29 10, Telefax (089) 23 86-29 02, E-Mail: martin.maier@hfph.mwn.de – Verlag: Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (07 61) 27 17-2 36; Anzeigenleitung: Bettina Wegmann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 46,20 €, für Studenten 33,90 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. zzgl. Porto; Einzelheft 9,50 € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (07 61) 27 17-4 22/-3 79 (für Deutschland und Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1 (für die Schweiz) – Kündigungstermin: vier Wochen zum 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 221. BANDS


*Acklin Zimmermann, Béatrice:* Sünde aus der Sicht feministischer Theologie ... 823
*Baar, Johannes:* Kirche und Kultur auf dem Prüfstand ... 1
*Batlogg, Andreas R.:* EU-Verfassung ohne Gott? ... 289
– Franz Michel Willam als Leben-Jesu-Schriftsteller ... 97
– Jesuiten und Juden – eine historische Hypothek* ... 418
*Beestermöller, Gerhard:* Eine Welt ohne Krieg? Theologie im gesellschaftlich-pluralistischen Dialog über die Fortschreibung des Kriegsächtungsprogramms ... 700
*Braun, Michael:* Patrick Roths literarische Bibel-Archäologie ... 709
*Brieskorn, Norbert:* Frauen in Zeiten der Diktatur. Lateinamerikanische Romanliteratur ... 110
– Internationales Völkerrecht ... 577
*Conzemius, Victor:* Antimodernismus und katholische Theologie ... 736
– Bußfertiger Ordensmann – unbußfertiger Liberaler. Henri Dominique Lacordaire in seinem Briefwechsel* ... 847
*Demel, Sabine:* Gemeinsam zum Tisch des Herrn? Ein theologisch-rechtliches Plädoyer zur Konkretisierung der „anderen schweren Notwendigkeit" des c. 844 § 4 CIC ... 663
*Edenhofer, Ottmar:* Energiepolitik in globaler Verantwortung ... 579
*Ehlen, Peter:* Wladimir Solowjow. Die mystische Einheit der Welt ... 473
*Frick, Eckhard:* Lebensqualität für Krebskranke? ... 249
*Gellner, Christoph:* „... ob der liebe Gott bestimmt allmächtig ist?" Ein neuer biblischer Blick auf Christine Lavant ... 611
*Goertz, Stephan:* Die Moral des fremden Gottes. Theologisch-ethische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der „Entflechtung von Christentum und Religion" ... 751
*Goller, Hans:* Willensfreiheit – eine Illusion? ... 73
*Grom, Bernhard:* Der Faktor „Religion" in der Gesundheitsforschung und -förderung* ... 131
– Europa und die religiöse Ignoranz ... 649
– Gewalt im Namen Gottes? ... 145
– Neurotheologie ... 505
*Hainz, Michael:* Religiosität in der säkularisierten Welt* ... 571
*Kasack, Wolfgang † :* Wege zu Gott bei Dostojewskij und Tolstoj ... 173
*Kasper, Walter Kardinal:* Katholische Bistümer in Rußland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums ... 523
– Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen ... 151
*Kehl, Medard:* Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen 219
*Keller, Albert:* Offene Fragen zur Schwangerenberatung ... 721
*Kleinschwärzer-Meister, Birgitta – Neuner, Peter:* Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 ... 363
*Kurz, Paul Konrad:* „Kann man nicht einfach nur leben?" Romane, Erzählungen, Aufzeichnungen der literarischen Saison 2003 ... 834
– Gott am Rand. Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz ... 52
– Ist Lobpreis noch möglich? Literarische Beobachtungen ... 198
– Peter Härtlings Lebenserinnerungen* ... 716
*Langenhorst, Georg:* Bibel und Literatur 2003 ... 407
*Leder, Gottfried:* Eine Verfassung für Europa? ... 26
*Lob-Hüdepohl, Andreas:* Kind als Schaden? Ethische Anmerkungen zur aktuellen deutschen Rechtsprechung ... 595

*Löser, Werner:* Ökumenischer Kirchentag ... 361
*Lutterbach, Hubertus:* Europäisches Jahr der Menschen mit Behinderungen. Kultur- und christentumsgeschichtliche Perspektiven ... 623
*Madievski, Samson:* Die „Verschwörung" der Kreml-Ärzte. Ein Höhepunkt des staatlichen Antisemitismus ... 338
*Maier, Hans:* Christlicher Widerstand im Dritten Reich ... 165
– Karl Lehmann – Biographie eines Lebenden* ... 499
– Katholiken im kulturellen Getto? ... 795
*Maier, Martin:* Ächtung des Krieges ... 217
– Internet – Fluch oder Segen? ... 433
*Mattenklott, Gundel:* Harry Potter – phantastische Kinderliteratur. Auf den Spuren eines globalen Erfolgs ... 39
*Mennekes, Friedhelm:* Francis Bacon – Die Zeit heilt die Wunden nicht ... 314
– Zwischen Angst und Langeweile. Die 50. Biennale von Venedig 2003 ... 773
*Müller, Johannes:* Weltgipfel zur Informationsgesellschaft ... 793
*Müller, Christian:* Die Gretchenfrage im Kritischen Rationalismus* ... 848
*Müller, Klaus:* Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf ... 463
*Neuner, Peter – Kleinschwärzer-Meister, Birgitta:* Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 ... 363
*Nikles, Bruno W.:* Caritas zwischen Einheit und Pluralität. Anmerkungen zur Verbandsentwicklung ... 301
*Oduncu, Fuat S.:* Euthanasie bei unerträglichem Leid? ... 121
*Pesch, Otto Hermann:* Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia". Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung ... 507
– Hans Küng – Sachwalter des Glaubens. Zum ersten Band der Autobiographie von Hans Küng* ... 495
*Pieronek, Tadeusz:* Die katholische Kirche im Transformationsprozeß Polens ... 677
*Pollmann, Viktoria:* Daniel J. Goldhagens Abrechnung mit dem Christentum* ... 63
*Prokschi, Rudolf:* Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. Ist ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich? ... 531
*Reiter, Johannes:* „Geschaffen, nicht gezeugt" – Kinder aus dem Labor ... 449
*Ribhegge, Wilhelm:* Nation und Konfession in Deutschland ... 9
*Roth, Paul:* Die tschetschenische Tragödie* ... 211
*Sandersfeld, Corina:* Abschiebungshaft – ein rechtsstaatliches Problem? ... 397
*Sattler, Dorothea:* Abendmahl und Eucharistie. Anregungen durch eine Umfrage im Kontext des Ökumenischen Kirchentags ... 651
*Schade, Jeanette:* Das Weltsozialforum und die globalisierungskritische Bewegung. Der Süden meldet sich zu Wort ... 386
– Zivilgesellschaft – eine Reformidee und ihre Grenzen ... 185
*Schavan, Annette:* Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen ... 3
*Schreiner, Klaus:* Inquisition, Index und Zensur* ... 349
*Schwager, Raymund:* Israel und Palästina. Hoffnung in hoffnungsloser Situation? ... 75
*Seip, Jörg:* Das wiederentdeckte Welttheater. Christian Stückls Neuinszenierung des Salzburger Jedermann ... 561
*Sievernich, Michael:* Europa und die Andersheit der Azteken* ... 638
*Stein, Edith:* Der Brief an Papst Pius XI. ... 147
*Steinforth, Thomas:* Kinderarmut und Selbstachtung* ... 783

*Steins, Georg:* Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion ..... 689
*Stelzmann, Rainulf A.:* Die Welt als schmerzensreicher Rosenkranz. Die Kriminalromane Paul C. Dohertys ..... 813
*Sutterlüty, Ferdinand:* Was die Erfahrung der Gewalt erklärt. Gewaltkarrieren von Jugendlichen ..... 723
*Teres, Gustav:* Die Vatikanische Sternwarte. Geschichte und Forschungsarbeit ..... 291
*Verhülsdonk, Andreas:* Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit ..... 329
– Stört der Sonntag die Marktfreiheit? ..... 804
*Wałczyk, Krzysztof:* Czesław Miłosz und seine Epiphanien ..... 260
*Wallacher, Johannes:* Abschied vom Homo Oeconomicus? Über die Rationalität unseres wirtschaftlichen Handelns ..... 762
*Wenz, Gunther:* Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive ..... 376
*Wolski-Prenger, Friedhelm:* Ökonomische Globalisierungskritik* ..... 277
*Wucherpfennig, Ansgar:* Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog ..... 486
*Zacher, Hans F.:* Deutschland den Deutschen? Die wechselvolle Geschichte des sozialen Einschlusses im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts ..... 233
*Zulehner, Paul M.:* Abschied von der Beteiligungskirche? Eine pastorale Fehlentwicklung .... 435
– Megatrend Religion ..... 87
*Zwick, Reinhold:* Selig die Armen in den Wohncontainern. Aki Kaurismäki und seine Tragikomödie „Der Mann ohne Vergangenheit“ ..... 546

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

# ÜBERSICHT

## I. KIRCHE

*Johannes Baar:* Kirche und Kultur auf dem Prüfstand ..... 1
*Medard Kehl:* Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen ..... 219
*Albert Keller:* Offene Fragen zur Schwangerenberatung ..... 721
*Hans Maier:* Karl Lehmann – Biographie eines Lebenden* ..... 499
*Otto Hermann Pesch:* Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia". Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung ..... 507
*Rudolf Prokschi:* Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. Ist ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich? ..... 531
*Andreas Verhülsdonk:* Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit ..... 329
*Paul M. Zulehner:* Abschied von der Beteiligungskirche? Eine pastorale Fehlentwicklung .... 435
– Megatrend Religion ..... 87

## II. KIRCHENGESCHICHTE

*Andreas R. Batlogg:* Franz Michel Willam als Leben-Jesu-Schriftsteller ..... 97
– Jesuiten und Juden – eine historische Hypothek* ..... 418
*Victor Conzemius:* Antimodernismus und katholische Theologie ..... 736
– Bußfertiger Ordensmann – unbußfertiger Liberaler. Henri Dominique Lacordaire in seinem Briefwechsel* ..... 847
*Hans Maier:* Christlicher Widerstand im Dritten Reich ..... 165
*Viktoria Pollmann:* Daniel J. Goldhagens Abrechnung mit dem Christentum* ..... 63
*Wilhelm Ribhegge:* Nation und Konfession in Deutschland ..... 9
*Klaus Schreiner:* Inquisition, Index und Zensur* ..... 349
*Edith Stein:* Der Brief an Papst Pius XI. ..... 147
*Gustav Teres:* Die Vatikanische Sternwarte. Geschichte und Forschungsarbeit ..... 291

## III. THEOLOGIE

*Béatrice Acklin Zimmermann:* Sünde aus der Sicht feministischer Theologie ..... 823
*Stephan Goertz:* Die Moral des fremden Gottes. Theologisch-ethische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der „Entflechtung von Christentum und Religion" ..... 751
*Bernhard Grom:* Neurotheologie ..... 505
*Klaus Müller:* Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf ..... 463
*Otto Hermann Pesch:* Hans Küng – Sachwalter des Glaubens. Zum ersten Band der Autobiographie von Hans Küng* ..... 495
*Annette Schavan:* Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen ..... 3
*Georg Steins:* Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion ..... 689
*Ansgar Wucherpfennig:* Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog ..... 486

## IV. ÖKUMENE

*Sabine Demel:* Gemeinsam zum Tisch des Herrn? Ein theologisch-rechtliches Plädoyer zur Konkretisierung der „anderen schweren Notwendigkeit" des c. 844 § 4 CIC ..... 663
*Walter Kardinal Kasper:* Katholische Bistümer in Rußland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums ..... 523
– Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen ..... 151
*Werner Löser:* Ökumenischer Kirchentag ..... 361
*Peter Neuner – Birgitta Kleinschwärzer-Meister:* Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 ..... 363
*Dorothea Sattler:* Abendmahl und Eucharistie. Anregungen durch eine Umfrage im Kontext des Ökumenischen Kirchentags ..... 651
*Gunther Wenz:* Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive ..... 376

## V. ETHIK

*Gerhard Beestermöller:* Eine Welt ohne Krieg? Theologie im gesellschaftlich-pluralistischen Dialog über die Fortschreibung des Kriegsächtungsprogramms ..... 700
*Andreas Lob-Hüdepohl:* Kind als Schaden? Ethische Anmerkungen zur aktuellen deutschen Rechtsprechung ..... 595
*Hubertus Lutterbach:* Europäisches Jahr der Menschen mit Behinderungen. Kultur- und christentumsgeschichtliche Perspektiven ..... 623
*Martin Maier:* Ächtung des Krieges ..... 217
*Johannes Reiter:* „Geschaffen, nicht gezeugt" – Kinder aus dem Labor ..... 449

## VI. MEDIZINISCHE ETHIK

*Eckhard Frick:* Lebensqualität für Krebskranke? ..... 249
*Bernhard Grom:* Der Faktor „Religion" in der Gesundheitsforschung und -förderung* ..... 131
*Fuat S. Oduncu:* Euthanasie bei unerträglichem Leid? ..... 121

## VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

*Bernhard Grom:* Gewalt im Namen Gottes? ..... 145
*Michael Hainz:* Religiosität in der säkularisierten Welt* ..... 571
*Samson Madievski:* Die „Verschwörung" der Kreml-Ärzte. Ein Höhepunkt des staatlichen Antisemitismus ..... 338
*Martin Maier:* Internet – Fluch oder Segen? ..... 433
*Bruno W. Nikles:* Caritas zwischen Einheit und Pluralität. Anmerkungen zur Verbandsentwicklung ..... 301
*Paul Roth:* Die tschetschenische Tragödie* ..... 211
*Corina Sandersfeld:* Abschiebungshaft – ein rechtsstaatliches Problem? ..... 397
*Jeanette Schade:* Zivilgesellschaft – eine Reformidee und ihre Grenzen ..... 185
*Raymund Schwager:* Israel und Palästina. Hoffnung in hoffnungsloser Situation? 75
*Thomas Steinforth:* Kinderarmut und Selbstachtung* ..... 783
*Ferdinand Sutterlüty:* Was die Erfahrung der Gewalt erklärt. Gewaltkarrieren von Jugendlichen ..... 723

*Andreas Verhülsdonk:* Stört der Sonntag die Marktfreiheit? ..... 804
*Hans F. Zacher:* Deutschland den Deutschen? Die wechselvolle Geschichte des sozialen Einschlusses im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts ..... 233

## VIII. GLOBALISIERUNG

*Norbert Brieskorn:* Internationales Völkerrecht ..... 577
*Ottmar Edenhofer:* Energiepolitik in globaler Verantwortung ..... 579
*Johannes Müller:* Weltgipfel zur Informationsgesellschaft ..... 793
*Jeanette Schade:* Das Weltsozialforum und die globalisierungskritische Bewegung. Der Süden meldet sich zu Wort ..... 386
*Johannes Wallacher:* Abschied vom Homo Oeconomicus? Über die Rationalität unseres wirtschaftlichen Handelns ..... 762
*Friedhelm Wolski-Prenger:* Ökonomische Globalisierungskritik* ..... 277

## IX. PHILOSOPHIE

*Peter Ehlen:* Wladimir Solowjow. Die mystische Einheit der Welt ..... 473
*Hans Goller:* Willensfreiheit – eine Illusion? ..... 73
*Christian Müller:* Die Gretchenfrage im Kritischen Rationalismus* ..... 848

## X. EUROPA

*Andreas R. Batlogg:* EU-Verfassung ohne Gott? ..... 289
*Bernhard Grom:* Europa und die religiöse Ignoranz ..... 649
*Gottfried Leder:* Eine Verfassung für Europa? ..... 26
*Tadeusz Pieronek:* Die katholische Kirche im Transformationsprozeß Polens ..... 677
*Michael Sievernich:* Europa und die Andersheit der Azteken* ..... 638

## XI. LITERATUR UND LYRIK

*Michael Braun:* Patrick Roths literarische Bibel-Archäologie ..... 709
*Norbert Brieskorn:* Frauen in Zeiten der Diktatur. Lateinamerikanische Romanliteratur ..... 110
*Christoph Gellner:* „... ob der liebe Gott bestimmt allmächtig ist?" Ein neuer biblischer Blick auf Christine Lavant ..... 611
*Wolfgang Kasack †:* Wege zu Gott bei Dostojewskij und Tolstoj ..... 173
*Paul Konrad Kurz:* Gott am Rand. Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz .. 52
– Ist Lobpreis noch möglich? Literarische Beobachtungen ..... 198
– „Kann man nicht einfach nur leben?" Romane, Erzählungen, Aufzeichnungen der literarischen Saison 2003 ..... 834
– Peter Härtlings Lebenserinnerungen* ..... 716
*Georg Langenhorst:* Bibel und Literatur 2003 ..... 407
*Hans Maier:* Katholiken im kulturellen Getto? ..... 795
*Gundel Mattenklott:* Harry Potter – phantastische Kinderliteratur. Auf den Spuren eines globalen Erfolgs ..... 39
*Rainulf A. Stelzmann:* Die Welt als schmerzensreicher Rosenkranz. Die Kriminalromane Paul C. Dohertys ..... 813
*Krzysztof Wałczyk:* Czesław Miłosz und seine Epiphanien ..... 260

## XII. KUNST, THEATER, FILM

*Friedhelm Mennekes:* Francis Bacon – Die Zeit heilt die Wunden nicht ..... 314
– Zwischen Angst und Langeweile. Die 50. Biennale von Venedig 2003 ..... 773
*Jörg Seip:* Das wiederentdeckte Welttheater. Christian Stückls Neuinszenierung des Salzburger Jedermann ..... 561
*Reinhold Zwick:* Selig die Armen in den Wohncontainern. Aki Kaurismäki und seine Tragikomödie „Der Mann ohne Vergangenheit" ..... 546

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bibel 352, 852
Bildung 857
Ethik 423
Frauenleben 135
Geschichte 644
Gesellschaftspolitik 67
Globalisierung 861
Internationale Politik 215
Judentum 420
Kirche 422, 641
Kunst 357
Leben im Alter 787
Literatur 70, 354
Menschenrechte 285
Naturwissenschaften 859
Philosophie 575, 646
Religionen 854
Religionspädagogik 359, 502
Spiritualität 718
Theologie 281
Zeitgeschichte 283

## ZU DIESEM HEFT

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

# NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS


Abendmahl 651
Abschiebungshaft 397
Adorno, Theodor W. 755
Allende, Isabel 111
Alvarez, Julia 115
Amt, kirchliches 376, 512
Antimodernismus 736
Antijudaismus 64, 106
Antisemitismus 64, 147, 338
Armutsforschung 783
Astronomie 291
Asyl 398
Ausländer 234, 397
Azteken 638

Bacon, Francis 314
Behinderung 595, 623
Belli, Gioconda 112
Beteiligungskirche 435
Bibel 689
Bibel und Literatur 407, 709
Biennale 2003 773
Bischofsamt 381, 446

Caritas 301, 683
Charta Oecumenica 368
Communio-Ekklesiologie 219, 529
Confessio Augustana 377

Dialog der Kulturen 3
Dialog, interreligiöser 5
Dialog, ökumenischer 515
Diktatur 110
Doherty, Paul C. 813
Donum vitae 721
Dostojewskij, Fedor 173, 474

Ecclesia de Eucharistia, Enzyklika 507
Ehe, konfessionsverschiedene 11, 657, 663
Ehepastoral 534
Energiepolitik 579
Enzensberger, Hans Magnus 207
Erasmus von Rotterdam 20
Ethik, medizinische 121, 249
Eucharistie 507, 651
Eucharistiegemeinschaft 364, 369, 651, 663
Europäische Union 26, 289, 686
Euthanasie 121

Familie 725
Fortpflanzungsmedizin 449
Frauen 823
Frauenliteratur, lateinamerikanische 110
Friedensethik 700
Friedenslehre, katholische 217
Friedenssicherung 7

Geschichtsschreibung 22
Geschiedene, wiederverheiratete 531
Gesundheitsforschung 131
Gewalt 80, 145, 723
Globalisierung 191, 579, 762
Globalisierungskritik 277, 386, 547
Goldhagen, Daniel J. 63
Guardini, Romano 747

Habermas, Jürgen 703
Handke, Peter 54
Harry Potter 39
Härtling, Peter 716
Heilswille, universaler 755
Hermeneutik 467, 692
Hilbig, Wolfgang 57
Hofmannsthal, Hugo von 561
Homo Oeconomicus 762
Hospizbewegung 250

Index 349
Informationsgesellschaft 793
Inkulturation 1
Inquisition 349
Internet 433
In-vitro-Fertilisation 451, 721
Irakkrieg 217
Islam 3
Israel 75

Jahr der Bibel 407, 689
Jahr der Behinderten 623
Jedermann 561
Jesuiten 292, 418
Jesuiten-Flüchtlingsdienst 397
Johannes Paul II. 151, 507, 578
Johannes XXIII. 217
Johannesprolog 486
Judentum 3, 344, 418
Jugendliche 723

Kasper, Walter 219
Katholiken und Literatur 795
Kaurismäki, Aki 547
Kinder 595
Kinderarmut 783
Kinderliteratur 39
Kino 546
Kirche, russisch-orthodoxe 155, 523
Kirchenkampf 169
Kirchenrecht 663
Kirche in Polen 677
Kirchentag, ökumenischer 361, 363, 515, 651
Kirche und Kultur 1
Kirche und Staat 329, 738, 806
Klimawandel 583, 738
Kolvenbach, Peter-Hans 418
Konfessionalismus 9
Konvent, europäischer 30
Krebserkrankung 249
Kriegsächtung 700
Kriminalromane, englische 813
Kritischer Rationalismus 848
Kulturkampf 737
Küng, Hans 495

Lacordaire, Henri Dominique 847

Laizismus 331
Lateinamerika 110, 390
Lavant, Christine 611
Leben-Jesu-Forschung 105
Lebensschutz 628
Lehmann, Karl 499
Literatur 2003 834, 407
Literatur, russische 173
Lortz, Joseph 21
Lyrik 199, 260, 413, 611

Marienfrömmigkeit 518
Maritain, Jacques 745
Marktfreiheit 805
Menschenrechte 703
Menschenwürde 603
Mexiko 639
Migration 233
Miłosz, Czesław 260
Modernismus 741
Monotheismus 83
Motté, Magda 407

Naher Osten 75
Nationalität 235
Nationalsozialismus 13, 165
NATO 703
Neoliberalismus 277, 805
Neurotheologie 505
Newman, John Henry 741
Nichtregierungsorganisationen 192, 387

Ökonomie 277, 762
Orthodoxie 151, 523, 537
Ortskirche 219
Osorio, Elsa 116

Pacem in terris, Enzyklika 217
Palästina 75
Palliativmedizin 124,250
Päpstliche Bibelkommission 689
Pastorale Entwicklung Passau 437
Philosophie, russische 473
Pius XI. 147
Polen 260, 677
Popper, Karl 848
Präimplantationsdiagnostik 453
Priestertum, allgemeines 377
Primat, päpstlicher 161, 384
Protestantismus 796

Rahner, Karl 466
Rainer, Arnulf 780
Ratzinger, Joseph 219
Rawls, John 332
Reichsdeputationshauptschluß 9, 18
Reis, Pedro Cabrita 779
Religionsfreiheit 329
Religionssoziologie 571
Religionsunterricht 329
Reproduktionsmedizin 449
Rilke, Rainer Maria 87
Roth, Patrick 709
Rowling, Joanne K. 40
Rußland 473, 523
Ruster, Thomas 751

Sabbat 810
Säkularisation 795
Säkularisierung 571
Schlingensief, Christoph 776
Schneider, Reinhold 199, 218
Schraml, Wilhelm 439
Schwangerenberatung 721
Sexismus 825
Sierra, Santiago 774
Smith, Adam 771
Solidarność 678
Solowjow, Wladimir 473
Sonntag, arbeitsfreier 805
Sowjetunion 338
Spiritualität 90, 131, 254, 616
Staatsangehörigkeit 233
Stalin 339
Stein, Edith 147
Sterbehilfe 121, 258
Strauß, Botho 59
Stückl, Christian 59, 561
Sukzession, apostolische 383
Sündenverständnis 828
Synodalität 436

Territorium, kanonisches 523
Terrorismus 3
Theater 561
Theologie, feministische 823
Theologiestudium 463
Thomas von Aquin 705
Tod 173, 316, 562
Tolstoj, Lew 173, 474
Tora 486
Totalitarismus 808
Tötungsverbot 128
Trennungsgrundsatz 330
Tschetschenien 211

Universalkirche 219, 380, 527
UNO 577

Vatikanische Sternwarte 291
Verantwortung, globale 579
Verbände, katholische 301
Verfassung, europäische 26, 289

Walser, Martin 52, 843
Walzer, Michael 806
Weltsozialforum 386
Weltwirtschaft 277
Widerstand, christlicher 165
Willam, Franz Michel 97
Willensfreiheit 73
Wirtschaftsethik 762
Wohlfahrtspflege 301
Wohlfahrtsstaat 190
Wolf, Christa 844

Zionismus 79
Zivilgesellschaft 185, 395

# VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER


*Alleinerziehen.* Verf. v. Norbert F. Schneider u. a. 136
*Altvater, Elmar – Mahnkopf, Birgit:* Globalisierung der Unsicherheit. 277
– Grenzen der Globalisierung. 277
*Anding, Angela:* Bildung im Alter. 788

*Beck, Matthias:* Hippokrates am Scheideweg. 431
*Bis hierhin – und noch weiter?* Hg. v. d. Wissenschaftlichen Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses. 425
*Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001.* Hg. v. Erwin Gatz. 422
*Biser, Eugen:* Gott im Horizont des Menschen. Hg. v. Peter Jentzmik. 281
*Bruckstein, Almut Sh.:* Die Maske des Moses. 420
*Butterwegge, Christoph – Holm, Karin – Zander, Margherita u. a.:* Armut und Kindheit. 786

*Chossudovsky, Michel:* Global brutal. 277

*David, Matthias – Borde, Theda:* Kranksein in der Fremde? 141
*Deckers, Daniel:* Der Kardinal. 499
*Deselaers, Paul:* Lebensweisheit aus der Bibel. 353

*Edelman , Gerald M. – Tonioni, Giulio:* Gehirn und Geist. 575

*Faith and health.* Hg. v. Th. G. Plante u. A. C. Sherman. 131
*Feil, Christiane:* Kinder, Geld und Konsum. 858
*Frauen machen Karriere in Wissenschaft, Wirtschaft und Politik.* Hg. v. Barbara Keller u. Anina Mischau. 137

*Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965).* Bd. 3: Das mündige Konzil. Hg. v. Giuseppe Alberigo u. Klaus Wittstadt. 641
*Gesellschaft und Gemeinsinn.* Hg. v. Robert D. Putnam. 68
*Globaler Widerstand.* Hg. v. Heike Walk u. Nele Boehme. 277
*Gnilka, Joachim:* Petrus und Rom. 852
*Goldhagen, Daniel Jonah:* Die katholische Kirche und der Holocaust. 63
*Görnitz, Thomas – Görnitz, Brigitte:* Der kreative Kosmos. 859
*Grass, Günter:* Im Krebsgang. 71
*Groothuis, Rainer Maria:* Im Dienste einer überstaatlichen Macht. 284
*Günter, Andrea:* Die weibliche Seite der Politik. 139

*Hahn, Ulla:* Unscharfe Bilder. 836
*Hammerstein, Lukas:* Die 120 Tage von Berlin.
*Handbuch Integrative Relgionspädagogik.* Hg. v. Annebelle Pithan. 503
*Handbuch zur Frauenbildung.* Hg. v. Wiltrud Gieseke. 138
Härtling, Peter: Leben lernen. 717, 843
*Heimbach-Steins, Marianne:* Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. 285
*Herb, Karlfriedrich:* Bürgerliche Freiheit. 646
*Hermann, Judith:* Nichts als Gespenster. 839
*Hildebrandt, Irma:* Frauen, die Geschichte schrieben. 142
– Zwischen Suppenkücke und Salon. 142
*Hilger, Georg – Leimgruber, Stephan – Ziebertz, Hans-Georg:* Religionsdidaktik. 502
*Hirsch, Anna Maria:* Psychologie für Altenpfleger. Bd. I: Probleme des Alterns; Bd. II: Komunikative Kompetenz. 790
*Hösle, Johannes:* Und was wird jetzt? 355
*Huth-Hildebrandt, Christine:* Das Bild von der Migrantin. 140

*Inquisition, Index, Zensur.* Hg. v. Hubert Wolf. 349

*Jirgl, Reinhard:* Die Unvollendeten. 834

*Kara, Yadé:* Selam Berlin. 837
*Karl Poppers Beiträge zur Ethik.* Hg. v. Hubert Kiesewetter u. Helmut Zenz. 848
*Kindermann, Gottfried-Karl:* Der Aufstieg Ostasiens in der Weltpolitik. 215
*Knauer, Peter:* Handlungsnetze. 423

*Knowlson, James:* Samuel Beckett. 354
*Koenig, H. G. – McCullough M. E. – Larson D. B.:* Handbook of religion and health. 131
*Kroll, Gerhard:* Auf den Spuren Jesu. 352
*Küng, Hans:* Erkämpfte Freiheit. 495
*Kurz, Paul Konrad:* Ein großes Flügeldach. 719

*Lacordaire, Henri-Dominique:* Correspondance. 847
*Lange, Günter:* Bilder zum Glauben. 357
*Langmaack, Barbara:* Ruhestand. 787
*Lernprozeß Christen Muslime.* Hg. v. Andreas Renz u. Stephan Leimgruber. 856
*Lösel, Steffen:* Kreuzwege. 282.
*Lutterbach, Hubertus:* Gotteskindschaft. 644
*Lutterotti, Markus von:* Sterbehilfe. 430

*Mamerow, Ruth:* Projekte mit alten Menschen. 788
*Mieth, Dietmar:* Die Diktatur der Gene. 428
*Motté, Magda:* „Esters Tränen, Judiths Tapferkeit". 853

*Neuner, Peter – Kleinschwärzer-Meister, Birgitta:* Kleines Handbuch der Ökumene. 282.

*Oelkers, Jürgen:* Wie man Schule entwickelt. 857
*Ohlig, Karl-Heinz:* Religionen in der Geschichte der Menschheit. 854
*Opitz, Peter J.:* Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert. 287
*Ortheil, Hanns-Josef:* Die große Liebe. 842

*Philonenko, Marc:* Das Vaterunser. 421
*Pollmann, Viktoria:* Untermieter im christlichen Haus. 283

*Rey, Karl Guido – Hess, Edith:* Die Reise ist noch nicht zu Ende ... 791
*Rothmann, Ralf:* Hitze. 836

*Sánchez, José M.:* Pius XII. und der Holocaust. 645
*Scherer, Georg:* Die Frage nach Gott. 647
*Schrenk, Friedemann – Bromage, Timothy G.:* Adams Eltern. 860
*Schwebel, Horst:* Die Kunst und das Christentum. 358
*Schweitzer, Friedrich – Englert, Rudolf – Schwab, Ulrich – Zieberts, Hans-Georg:* Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. 359
*Seitz, Klaus:* Bildung in der Weltgesellschaft. 861
*Sen, Faruk – Aydin, Hayrettin:* Islam in Deutschland. 856
*Spiritualität im Wandel.* Hg. v. Andreas Schönfeld. 718
*Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen.* Hg. v. Fuat Oduncu, Ulrich Schroth u. Wilhelm Vossenkuhl. 427
*Stiglitz, Joseph:* Die Schatten der Globalisierung. 277
*Strauß, Botho:* Die Nacht mit Alice, als Julia ums Haus schlich. 840
*Stückelberger, Christoph:* Ethischer Welthandel. 426

*Theissen, Gerd:* Das Neue Testament. 352
*Timm, Uwe:* Am Beispiel meines Bruders. 836
*Tropper, Doris:* In Würde altern. 788

*Walser, Martin:* Meßmers Reisen. 843
– Tod eines Kritikers. 70
*Weltprobleme im 21. Jahrhundert.* Hg. v. Peter Opitz. 863
*Wingen, Max:* Familienpolitische Denkanstöße. 67
*Wolf, Christa:* Ein Tag im Jahr. 844
– Leibhaftig. 356

*Zaimoglu, Feridun:* German Amok. 838
*Zulehner, Paul M. – Lobinger, Fritz:* Um der Menschen und der Gemeinden willen. 642
*Zwischen Alltag und Ausnahme:* Seelsorgerinnen. Hg. v. Sabine Pemsel-Maier. 135

# Kirche und Kultur auf dem Prüfstand

Christentum und Kultur sind im Lauf einer zweitausendjährigen Geschichte die denkwürdigsten Verbindungen eingegangen. Die Gegenwart scheint weniger von großen gegenseitigen Hoffnungen als von diffusen Erwartungen und Ängsten bestimmt. Sowohl Christentum als auch Kultur stehen für viele Menschen auf dem Prüfstand. Angesichts tiefgreifender und umfassender Wandlungen in der Moderne spricht das Zweite Vatikanische Konzil von einer „neuen Epoche der Menschheitsgeschichte" (GS 52).

War die Haltung der katholischen Kirche, jedenfalls des offiziellen Katholizismus, bis in die unmittelbare Konzilszeit von einem lehramtlich verordneten Antimodernismus geprägt, so versuchte das Zweite Vatikanum, die antiquierte Frontstellung zur Gegenwartskultur zu beenden. Eine überwiegend defensive Einstellung und eine primär rückwärts gewandte Blickrichtung konnten keine erfolgversprechenden Perspektiven für den Weg der Kirche in die Zukunft bieten. Das Faktum einer universalen, weltkirchlichen Versammlung öffnete den Konzilsteilnehmern nicht zuletzt auch die Augen dafür, daß die eine Kirche in den verschiedensten Kulturen existiert und daß aus dieser Tatsache keinesfalls nur Gefährdungen, sondern wesentliche Chancen erwachsen.

Die Probleme der multikulturellen Gesellschaften, die Fragen, die von einer zunehmenden Individualkultur ausgehen, die Anforderungen, die eine wachsende Technik- und Wissenschaftskultur an eine zeitgemäße Theologie und Seelsorge stellen, werden in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" aufgegriffen – und keineswegs, wie es eine inzwischen modisch gewordene Konzilskritik behauptet, auf eine naiv-optimistische Weise beantwortet. All diese Problemfelder, welche Grundfragen des Verhältnisses von Kirche und moderner Kultur betreffen, werden aus einer Haltung prinzipieller Offenheit in den Blick genommen. Aus der komplexen Natur der Gegenstände folgt freilich auch, daß das Konzil in vielen Punkten nur sehr allgemeine Vorgaben für die künftige Entwicklung machen konnte und wollte. Die ungeheuren Differenzierungen und Ungleichzeitigkeiten in den verschiedenen Weltregionen machten und machen globale Imperative relativ wirkungslos.

Die Aufgabe der Inkulturation des Evangeliums, die sich der Kirche von Anfang an gestellt hat, ist jeweils konkret an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit zu verwirklichen. Die reichhaltigen und sehr verschiedenartigen Traditionen der Kirche zeigen, daß die christliche Botschaft immer dann große Attraktivität und Plausibilität entfalten kann, wenn die eine Botschaft in vielfältigen Gestalten und Ausdrucksformen verkündet und gelebt wird. Aus geglückten Verbindungen von Kultur und Kirche in der Vergangenheit können jedoch weniger bindende Normen

für alle Zeiten gewonnen werden als bestenfalls Anstöße und Anregungen für die Gegenwart.

Bleibt der Blick in die Vergangenheit geblendet vom Glanz der unbestreitbar großen Leistungen, die die Kirche auch auf dem Gebiet der Kultur vorzuweisen hat, dann gerät dieser Blick allzu leicht in die Gefahr, die hinter der Kulturproduktion steckende Arbeit und Mühe zu übersehen. Kultur wird dann sehr schnell als eine vermeintlich zeitenthobene Größe, ausgestattet mit Ewigkeitsaura wahrgenommen – vor allem, wenn man unter Kultur schließlich nur noch die Glanzleistungen einer sogenannten Hochkultur versteht. Die von den heutigen Massenmedien geprägte Rezeptionsweise begünstigt und fördert dieses Mißverständnis. Der Zuschauer und Zuhörer sucht sich, je nach Bedarf, die Ereignisse und Erlebnisse, die er aus einer möglichst sicheren Distanz heraus genießen (oder verabscheuen) kann – auf Kosten der Akteure. Ist nicht die Kirche, jedenfalls in unseren Breiten, in der Gefahr, einfachhin zu einem ästhetisch konsumierbaren Ingrediens der Wohlstandskultur zu degenerieren?

Will die Kirche nicht unkritisch auf einer jeweils aktuellen Welle mitschwimmen, muß sie sich immer wieder bewußt machen, wieviel Sorgfalt, Einsatz und Kompetenz unerläßlich sind, um als ernsthafter Gesprächs- und Gestaltungspartner moderner Kulturen in Frage zu kommen. Die bis heute in vielen Bereichen mühselige Umsetzung der vom Konzil gefaßten Beschlüsse und die bei manchen beobachtbare Tendenz, sich in eine heile Kirchenwelt zurückzuträumen, zeigen, daß die Herausforderungen der Gegenwart bei vielen eher Überforderungsempfindungen auslösen als Auseinandersetzungswilligkeit und Kooperationsbereitschaft zu wecken. Man hängt gewohnheitsmäßig am Alten. Wer in beiden Bereichen, Kultur und Kirche, auf eine zeitgemäße Umsetzung des genuin biblischen Kultur- und Verkündigungsauftrags drängt, wird häufig als lästiger Störenfried empfunden und abqualifiziert. Solche Abwehrreaktionen sind verständlich, zumal in einer Institution, die sich die längste Zeit als einzig zuverlässiger Hort der wahren Tradition verstanden und ihren Mitgliedern präsentiert hat.

Aber: Jede vitale Institution ist auf unerschrockene Grenzgänger angewiesen; auf kreative und phantasievolle Menschen, die sich, von den Nöten und Ausweglosigkeiten ihrer Zeit angetrieben, auf die Suche nach neuen Wegen und Mitteln machen müssen – weil die alten Antworten die neuen Fragen eben nicht mehr beantworten oder gar nicht erst Raum und Atmosphäre entstehen lassen, in dem epochal neue Erfahrungen zum Ausdruck kommen können. Im Blick auf vorschnelle Antwortversuche bis hin zur ideologischen Stillstellung des fragenden Menschen der Gegenwart formuliert deshalb die Pastoralkonstitution: „Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt. Denn niemand kann in gewissen Augenblicken, besonders in den bedeutenderen Ereignissen des Lebens diese Frage gänzlich verdrängen. Auf diese Frage kann nur Gott die volle und sichere Antwort geben; Gott, der den Menschen zu tieferem Nachdenken und demütigerem Suchen aufruft" (GS 21). Diese Aufforderung hat bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren. *Johannes Baar SJ*

*Annette Schavan*

# Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen

Religion ist die Grundlage von Kultur. Jede Kultur hat religiöse Wurzeln. Die Unterscheidung zwischen Himmel und Erde, zwischen Schöpfer und Geschöpf gehört zu den religiösen Konstanten, die die Welterfahrung des Menschen prägen. Glaube ist eine hervorragende Antwort auf die spezifische Daseinssituation des Menschen, auf seine Erfahrung von Kontingenz und Freiheit, von Verantwortung und Sinn, von Grenzen und vom Scheitern. Die Menschen erwarten von den Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins. So formulierte der Religionsphilosoph *Bernhard Welte*:

„Wir können heute davon ausgehen, daß Religion zum ursprünglichen und weil ursprünglich immer weiterdauernden Menschentum gehört. Nie gab es sozusagen ‚Menschsein an sich', zu dem dann aus irgendeinem Anlaß zusätzlich das Religiös sein dazukam. Der Ursprung der Religion fällt mit dem Ursprung des Menschen zusammen, und man darf darum erwarten, daß er so lange lebendig bleibt, als das Menschentum lebendig bleibt." [1]

## Christentum – Judentum – Islam

Schon immer gab es auch Spannungen im Verhältnis der Religionen und Kulturen. Kulturgeschichte ist auch die Geschichte von Konfrontationen und Begegnungen. Wenn wir heute über den „Kampf der Kulturen" (Samuel Huntington) sprechen, ist dies keine neue Spannung. Mit zunehmender Globalisierung und vor allem durch deren kommunikative Dimension werden die Spannungen deutlicher und sichtbarer. Die Kultur der anderen begegnet uns in unserem Alltag. In Europa leben heute 13 Millionen Muslime, ihre aktuelle Zahl in Deutschland liegt bei 3,2 Millionen. Davon bezeichnen sich rund zwei Drittel als gläubige Muslime. Etwa 1200 Gemeinden sind als islamische Gemeinden registriert. Damit bilden die Muslime die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland. Wir leben in einem Europa, „in dem Tag für Tag die Zahl seiner Bürger oder Bewohner zunimmt, die nach dem Gesetz des Propheten leben" [2].

Spannungen zwischen Kulturen und Religionen haben seit jeher auch mit dem Problem der Gewalt zu tun. Terrorismus und ähnliche Phänomene gewaltbereiter Intoleranz finden wir in allen Kulturen. Terrorismus ist keineswegs ein Spezifikum des Islam, das ihn von allen anderen Religionen unterscheidet. Der Westen beobachtet nicht erst seit dem 11. September 2001 mit wachsender Sorge die Ausbrei-

tung der unzutreffend als „fundamentalistisch" etikettierten islamischen Bewegungen und sieht deshalb den Islam zunehmend als potentiellen Gegner. Verantwortlich für gewaltsame Zusammenstöße von Kulturen sind jedoch nicht die Kulturen selbst, sondern vielmehr kleine Gruppen von Extremisten, die Religion für ihre Zwecke instrumentalisieren. Religiöse Überzeugungen werden zum Vorwand für mörderische und selbstmörderische Aktivitäten.

Wenn wir über die Auseinandersetzungen zwischen Religionen sprechen, dann dürfen wir nicht die Geschichte einer positiven, fruchtbaren Beziehung zwischen den Kulturen vergessen. Kulturen entstehen nicht monolithisch. Sie entwickeln sich immer in Auseinandersetzung und im Dialog mit anderen Kulturen. Dadurch bleiben sie lebendig und trotz aller Kriege fähig, den Frieden ebenso wie wirksame Selbstverteidigung zu suchen. Weder das Begriffspaar Westen und Islam, noch Christentum und Islam oder Judentum und Christentum sind als Gegensatz definier- und faßbar.

In Europa ist die Präsenz der drei monotheistischen Religionen kein neues Phänomen. Der Islam hat unsere Kultur ebenso geprägt wie Christentum und Judentum. Europa verdankt dem Islam von seinen Anfängen bis heute viele Impulse[3]. Nicht nur Kreuzzüge, sondern auch Wallfahrten und Handel haben zu einer Vermittlung der Kulturen beigetragen. Bedeutende Zentren islamischer Gelehrsamkeit vermittelten die geistige Überlieferung der griechischen Antike an das christliche Europa. Die griechische Philosophie hat Europa zuerst durch arabische Werke kennen gelernt. Man denke nur an die folgenreiche Aristotelesrezeption durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Muslimische Gelehrte entwickelten das algebraische System. Wir verdanken ihnen die Erkenntnisse über die elliptischen Umlaufbahnen in der Astronomie. Wörter arabischen Ursprungs finden sich bis heute in den europäischen Sprachen. Literatur, Kunst und Architektur der islamisch geprägten Welt bereichern die europäische Kultur.

Die Kultur Andalusiens beispielsweise war für fast acht Jahrhunderte ein Musterbeispiel für eine friedliche und fruchtbare Koexistenz von Islam, Christentum und Judentum. Die Geschichte zeigt, so formuliert es *Mahmoud Zakzouk*, Minister für religiöse Angelegenheiten in Ägypten, daß „in sich betrachtet Kulturen niemals unsere Feinde sind, sondern im Gegenteil eher Retter. Die Menschheit hat doch schon immer um ihr Überleben durch die Entwicklung von Kultur gekämpft, und darüber hinaus wurde ihre Existenz durch die Fülle der nebeneinander existierenden Kulturen ermöglicht. Vielfalt ermöglicht die Einheit der Welt. Alle Kulturen gehören daher in diesem Sinne zu den größten Schätzen in unserer Welt, ohne deren Spiritualität sie untergehen würden."[4]

Spiritualität macht den Glauben in einer konkreten Gesellschaft möglich. Spiritualität bezeichnet die Gesellschaftsfähigkeit eines Glaubens und die Glaubensfähigkeit einer Gesellschaft. Zur Spiritualität gehört immer auch die Pluralität, die in der Vielfalt der Erscheinungsformen nicht das Trennende sondern das Gemeinsame sucht.

## Interreligiöser Dialog

Dem Dialog der Religionen wird in diesem Jahrhundert eine größere Bedeutung zukommen als im letzten. Dabei wird es primär darum gehen, Spannungen abzubauen und das Gemeinsame zu suchen. Die drei monotheistischen Religionen haben eine gemeinsame geistige Wurzel. Sie machen die Gemeinschaft Abrahams aus. Sie glauben an den einen Gott, der eben kein „Deus absconditus", kein verborgener Gott ist, sondern sich dem Menschen in seiner Geschichte offenbart. Christentum, Judentum und Islam sind Buchreligionen. „Im Anfang war das *Wort*", so übersetzt nicht nur Faust – wenngleich für ihn der Sinn, die Kraft, die Tat alternative Ausgangspunkte des Glaubens sind. Religionen, die ihren Anfang, ihre Wirkung und Überzeugungskraft auf das Wort stützen, wissen um die Generationen überdauernde Macht von Texten, den Einfluß des Geschriebenen auf unser Leben, die Wahrheit von Schrift.

Jan Ross hat eindringlich demonstriert, daß keine Errungenschaft der europäischen Kultur-, Literatur- und Kunstgeschichte ohne die Bibel zu erklären oder zu verstehen ist[5]. Im Judentum schlug sich die gelehrte Beschäftigung mit der Bibel nach der Zeitenwende im Talmud nieder. Im Lauf der Jahrhunderte entstand ein umfassendes Werk, das die ganze Kultur des jüdischen Volkes seit dem Ende des babylonischen Exils prägt. Nicht nur hat das im Judentum so tief verwurzelte und von Bibel *und* Talmud inspirierte Reflektieren über Gott, Welt und Mensch große Philosophen wie Spinoza, Naturwissenschaftler wie Albert Einstein und Psychologen wie Sigmund Freud hervorgebracht. Die Hochschätzung des Wortes hat vor allem die jüdische Dichtkunst beflügelt und inspiriert – man denke allein im 20. Jahrhundert an Paul Celan und Franz Kafka.

Interreligiöser Dialog muß getragen sein vom Respekt vor dem Anderen. Er muß seinen Ausgangspunkt nehmen in der Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit der jeweils anderen Religion. Die Anerkennung des Andersglaubenden und die Achtung vor jedem Menschen ist Kernstück der Idee der Toleranz, wie sie die Aufklärung entwickelt hat. Kronzeuge dieser Idee ist Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise seine literarische Figur, die diese Toleranz in Leben umgesetzt hat. In der Ringparabel kulminiert die aufgeklärte, menschenfreundliche Haltung des Weisen: Jeder Sohn glaubt im Besitz des einen, wahren Rings zu sein. Alle Ringe sehen für das menschliche Auge gleich aus. Wahrheit ist allein erkennbar am Tun, nicht jedoch in dieser Welt. So ist der Spruch des Richters ein Appell an die Söhne wie an die Leser und Zuschauer bis heute:

> Es eifre jeder seiner unbestochnen
> Von Vorurteilen freien Liebe nach!
> Es strebe von euch jeder um die Wette,
> Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
> Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
> Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,

Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre,
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Man auf diesem Stuhle sitzen,
Als ich; und sprechen.

Das ist die Grundidee der Aufklärung: Die Hoffnung, die Vernunft gestatte es den Menschen, die zusammenleben müssen, auch wenn ihre Überzeugungen über das Leben grundverschieden sind, dies friedlich und ohne Gewalt zu tun. Daraus bezieht die Idee der Toleranz ihre unverwüstliche Kraft. Roman Herzog hat in diesem Zusammenhang gesagt:

„Toleranz heißt nicht Standpunktlosigkeit. Man kann auf Dauer nicht miteinander leben, wenn man nichts voneinander weiß und nicht miteinander redet. ... Ohne gegenseitiges Wissen gibt es kein gegenseitiges Verständnis, ohne Verständnis gibt es keinen gegenseitigen Respekt und kein Vertrauen, und ohne Vertrauen gibt es keinen Frieden, sondern nur die Gefahr des Zusammenpralls."[6]

Im Koran findet sich eine Stelle sehr ähnlichen Inhalts:

„Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch das kundtun, worüber ihr uneins waret" (Sure 5:48).

Die Aufforderung zur Toleranz ist zentral im Dialog der Religionen und Kulturen. Damit ist ein breites Spektrum umfaßt: Toleranz als Methode zur Vermeidung von gewaltsamen Auseinandersetzung, Toleranz als Wert in einer demokratischen und humanen Gesellschaft, Toleranz als Haltung gegenüber dem anderen Menschen als mit Freiheit und Würde begabter Person.

Hans Küng hat in seinem „Projekt Weltethos" in dieser Hinsicht eine dreifache Herausforderung benannt: Kein Friede zwischen den Nationen ohne Frieden zwischen den Religionen. Kein Friede zwischen den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Untersuchung der Grundlagen der Religionen[7].

Voraussetzung für den Frieden ist nicht nur die Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit der Anderen, sondern zugleich auch die Einsicht in die eigene Irrtumsfähigkeit. Ohne diese Einsicht wird es niemals Frieden in Israel und Palästina geben. Damit verbunden ist auch das Eingeständnis historischer Schuld, wie es zum Beispiel Papst Johannes Paul II. in seinem Schuldbekenntnis vom 12. März 2000 formuliert hat. Christen sind in der Vergangenheit an den anderen abrahamitischen Religionen schuldig geworden: Mittelalterliche Kreuzzüge, Besetzung islamischer Länder durch Kolonialmächte sind ebenso furchtbare Irrwege des Christentums gewesen wie die Judenverfolgungen und die Shoah.

## „Bündnis für Glauben"

Gerade die Ereignisse des 11. September 2001, die zum Paradigma einer negativen Utopie geworden sind, und die weltpolitische Entwicklung im Gefolge dieser Anschläge haben uns auf dramatische Weise den Blick dafür geschärft, daß Dialog und produktive Auseinandersetzung gerade auch mit dem Islam in all seinen Erscheinungsformen und Ausprägungen heute wichtiger denn je sind. Gefragt sind differenzierte Sichtweisen und die Fähigkeit zum Zuhören. Gegen alle Feindbilder, gegen Ignoranz, gegen müde Gleichgültigkeit gilt es, für ein Miteinander zu werben, für einen Wettbewerb um das Gute und Wahre.

Georg Baudler fordert deshalb zu einem „Bündnis für Glauben" auf als notwendige Bedingung dafür, alle Menschen, insbesondere in Europa, zum abrahamitischen Glauben einzuladen[8]. Dieses Bündnis basiert auf der Überzeugung, daß Glauben befreit, Frieden stiftet und Gerechtigkeit fördert. Diese Hoffnung trägt die Menschen seit mehr als 2000 Jahren. Mose hat der Welt die zehn Gebote übermittelt. Jesus hat in seiner Bergpredigt das Programm einer humanen und freien Gesellschaft entwickelt und den Weg zu gelingendem und gutem Leben gewiesen. Die fünf Gebote des Islam tun dies in ähnlicher Weise: Man denke nur an das Gebot des „zakat", des Almosengebens. Hans Küng verfolgt mit seinem Projekt Weltethos genau dieses Ziel: Es geht ihm um einen Minimalkonsens von ethischen Forderungen, der von allen akzeptiert werden kann, vor allem um die Einhaltung der Menschenrechte.

Bei allem Bemühen um die Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten darf nicht aus dem Blick geraten, daß die Anfälligkeit für die Instrumentalisierung von Religion für Gewalt und Terror in einem Zusammenhang steht mit Gefühlen der Unterlegenheit in den Prozessen weltweiter Entwicklung. Sehr leicht kann im Angesicht von ungebrochenem wirtschaftlichem Wachstum des Westens und damit verbundener weltweiter Macht der Eindruck entstehen, unwiderruflich von den wohlstandsfördernden Prozessen der Globalisierung abgekoppelt zu sein. Wer sich endgültig auf der Verliererseite sieht, ist eher in Gefahr, mit einfachen Feindbildern und religiösem Fanatismus zu Terror und Gewalt im Namen vermeintlicher Gerechtigkeit verführt zu werden. Deshalb ist die Suche nach einer gerechten Verteilung von Ressourcen und Zukunftschancen auch ein Beitrag zur Friedenssicherung im Sinn der Enzyklika „Populorum Progressio" von Papst Paul VI. in der es heißt: „Der neue Name für Frieden ist Entwicklung" (Nr. 76).

Alle Gemeinsamkeiten in der Frage: „Was soll ich tun?" können jedoch nicht darüber hinweggehen, daß es grundlegende dogmatische Unterschiede in den drei Weltreligionen gibt:

> Religionen bleiben „immer dem Spannungsverhältnis von Selbstbehauptung und Verständigungsbereitschaft, Treue zu sich selbst und Korrekturfähigkeit, Beharrungswillen und Beeinflußbarkeit ausgesetzt – ohne daß sie eine eindeutige Grenze ziehen könnten zwischen dem, was endgültig tragfähig ist und verbindlich bleiben muß, und dem, was künftigen Erfahrungen und Verarbeitungen anheim gestellt werden darf."[9]

Angesichts der Attentate vom 11. September 2001 und der Diskussion um die Gentechnologie hat Jürgen Habermas in seiner bemerkenswerten Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001 eindringlich an das jüdisch-christliche Fundament der Menschenrechte und unserer abendländischen Ethik erinnert[10]. Die rein säkularen Begründungen ethischen Handelns seien „zu arm", um „jenes intuitive Bewußtsein von Autorenschaft und Zurechnungsfähigkeit, das alle unsere Handlungen begleitet" auszudrücken oder an „jene Differenz von Sein und Sollen heranzureichen, die wir meinen, wenn wir ... gegen ein moralisches Gesetz verstoßen". Unsere moderne säkulare Kultur verfüge nicht einmal mehr über „einen angemessenen Begriff für die semantische Differenz zwischen dem, was moralisch, und dem, was zutiefst böse ist. ... Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren."

Die großen Aufgaben am Beginn des 21. Jahrhunderts sind nicht zu lösen ohne die bibelkundigen und glaubenden Menschen. Vorbei ist die Zeit, in der Glaube und intellektuelle Redlichkeit voneinander getrennt wurden. Wahre Intellektualität kommt nicht ohne die Frage nach der Hoffnung aus.

Zu dem Aufbruch, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausging, gehört auch die in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" formulierte, ganz neue Aufforderung zum interreligiösen Dialog. Fundament des Dialogs ist die Gemeinsamkeit aller Menschen als Kinder Gottes und das Bewußtsein um ein gemeinsames Erbe des Islam, des Judentums und des Christentums. Das ist die Haltung der Kirche:

„Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet." Alle Christen sind aufgefordert, daß sie „mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (NA 2).

## ANMERKUNGEN

[1] B. Welte, Christentum u. Religionen der Welt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. v. F. Böckle u. a., Bd. 26 (Freiburg 1980) 39–126, 45.

[2] F. Cardini, Europa u. der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses (München 2000) 280.

[3] Vgl. ebd.

[4] M. H. Zakzouk, Der Islam u. Europa – ohne Dialog keine Zukunft (Stuttgart 2002) 17.

[5] Vgl. Die Zeit, 28.3.2002.

[6] R. Herzog, Einführungsstatement zum Thema Interkultureller Dialog, Bonner Gesprächskreis des DIHT, 7.7.1997.

[7] H. Küng, Weltethos (München 1990).

[8] G. Baudler, Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum u. Islam (Düsseldorf 1999) bes. 379–385.

[9] H. Zirker, Christentum u. Islam. Theologische Verwandtschaft u. Konkurrenz (Düsseldorf 1989) 192.

[10] Vgl. J. Habermas, Glauben u. Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (Frankfurt 2001).

*Wilhelm Ribhegge*

# Nation und Konfession in Deutschland

Im Jahr 2003 wird in Ausstellungen und Diskussionsforen an die „Säkularisation" vor 200 Jahren erinnert. Aufgrund des „Reichsdeputationshauptschlusses" von 1803 wurden die bis dahin im alten Reich, das 1806 endete, bestehenden geistlichen Staaten – vier fürstliche Erzbistümer und 18 Fürstbistümer – aufgelöst und in die weltlichen Territorialstaaten wie beispielsweise Preußen und Bayern eingegliedert. Rund 300 Klöster wurden aufgehoben und deren Vermögen den Territorialstaaten zur Verfügung gestellt. Die Besoldung der Pfarrer und Bischöfe wurde seitdem – bis heute – von den deutschen Staaten bzw. Ländern übernommen. Man folgte darin dem Beispiel der französischen Nationalversammlung, die 1789 das nationale Kirchenvermögen eingezogen hatte.

Der Vorgang der Säkularisation ist im Zusammenhang mit dem allgemeinen Prozeß der Säkularisierung von Staat, Gesellschaft und Kultur im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts zu sehen. Säkularisation und Säkularisierung veränderten den äußeren Status der Kirchen und ihrer Gläubigen, die fortan primär als „Konfessionen" im öffentlichen Leben der europäischen Länder wahrgenommen wurden. Der französische Historiker *René Rémond* hat in seinem Buch „Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart"[1] den Prozeß der Säkularisierung und den dadurch bewirkten Wandel im Verhältnis von Nation und Konfession analysiert.

## Konfessionalismus im 19. Jahrhundert

Mit den besonderen Verhältnissen von Nation und Konfession in Deutschland befaßt sich der von *Olaf Blaschke* herausgegebene Sammelband „Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970"[2]. Ihm liegt als Vorgabe Blaschkes These zugrunde, daß es nach dem „ersten konfessionellen Zeitalter" der Reformation und der Gegenreformation (1517–1648) ein „zweites konfessionelles Zeitalter" im 19. Jahrhundert gegeben habe, an dem die Historiker bisher mehr oder weniger achtlos vorübergegangen seien[3]. Blaschke konstatiert, daß der Konfessionalismus über 150 Jahre lang ein bestimmendes Element des deutschen Alltags, der Politik, Gesellschaft und Kultur, insbesondere des Schul- und Hochschulwesens gewesen sei. Seit den 1960er Jahren aber sei der Konfessionalismus merklich abgeklungen. Das Buch bringt eine Reihe neuer und anregender Aspekte in die Diskussion ein,

die hier zunächst einmal vorgestellt werden sollen, um daran weiterführende Überlegungen anzuknüpfen. Die zehn Autoren dieses Bandes setzen sich auf dem Hintergrund ihrer eigenen Forschungen mit Blaschkes These auseinander.

Blaschke hebt hervor, daß die Durchschlagskraft des Konfessionalismus nicht zuletzt bei der Zunft der deutschen Historiker deutliche Spuren hinterlassen habe. Hier dominierten die Protestanten. Das verwundere zwar nicht angesichts des oft beschriebenen „katholischen Bildungsdefizits". Doch seien die Zahlen ungewöhnlich kraß ausgefallen. Der Anteil der Protestanten unter den Universitätshistorikern habe zwischen 1800 und 1840 bei 80 bis 100 Prozent gelegen, seitdem und noch bis zum Jahr 1970 zwischen 60 und 70 Prozent[4]. Gravierender noch als die Statistik erweise sich die intellektuelle Dominanz protestantischer Historiker. Seit der Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert habe es eine eindeutige Hegemonie der protestantisch-nationalen Deutung der Geschichte gegeben („geschichtswissenschaftliche Feldherrschaft"). Unter ihrem Einfluß sei die deutsche Geschichte bis in die 1960er Jahre hinein als „protestantische Erfolgskurve bis hinauf zur Moderne" beschrieben worden: „Waren die entscheidenden Männer, die deutsche Geschichte machten, nicht Protestanten, von Luther über den alten Fritz zu Bismarck bis Wilhelm I. und II.? Gut, Adolf Hitler nicht – aber er war gewiß kein Ultramontaner. Und waren die großen Historiker, die solche Geschichte aufschrieben und die man zitieren muß, nicht ebenfalls Protestanten, etwa Leopold von Ranke, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke, die Mommsens, Friedrich Meinecke und so fort?" (63f.).

Die Fragen, die dieser Band über die „Konfessionen im Konflikt" aufwirft, sind mehrschichtig, und die Denkanstöße, die von ihm ausgehen, gehen in verschiedene Richtungen. Es geht sowohl um die historische Rolle der Konfessionen als auch um deren Deutung in der Geschichtsschreibung. Die deutsche Geschichtswissenschaft, so Blaschke, sei sich ihres eigenen latenten Konfessionalismus kaum bewußt. So werde auch die Realität der Konfessionen im 19. und 20. Jahrhunderts von der heutigen deutschen Geschichtswissenschaft nur am Rand wahrgenommen – eine Tatsache, die gelegentlich von angelsächsischen Historikern mit Verwunderung registriert wird.

## Das Mischehenproblem

Die einzelnen Beiträge befassen sich mit unterschiedlichen Aspekten des Problemfelds Nation und Konfession. Tillmann Bendikowski untersucht den familiären Alltag des Zusammenlebens von Katholiken und Protestanten am Beispiel der „Mischehe" (215–241). Das Mischehenproblem entstand, als sich die konfessionelle Geschlossenheit der Regionen in Deutschland seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts aufzulösen begann. Dafür gab es politisch-administrative Gründe wie die Integra-

tion der neugeschaffenen überwiegend katholischen Westprovinzen Rheinland und Westfalen in das überwiegend protestantische Preußen nach 1815. Am wirksamsten waren jedoch die demographischen Veränderungen, die die Industrialisierung bewirkte: die Entstehung der neuen Großstädte und die Abwanderung vom Land in die Städte. Sie begünstigte die konfessionsverschiedenen Ehen. Übereinstimmend warnten katholische und protestantische Kirchenleitungen vor der „Mischehe". Fast zwangsläufig verbanden sich dabei die konfessionellen Motive mit antiurbanen Ressentiments und gelegentlich mit einem konfessionell begründeten Antisemitismus.

Schließlich erhielt der Begriff „Mischehe" in der Nazi-Terminologie eine rassistische Bedeutung. „Meyers Lexikon" von 1939 definierte die „Mischehe" als eine Ehe zwischen „einem Angehörigen deutschen oder artverwandten Blutes und einer Person anderer rassischer Zugehörigkeit, praktisch: deutsch-jüdische Ehe". Der Hinweis auf den Begriffswandel der „Mischehe" in Deutschland vom Konfessionalismus zum Rassismus wirft die naheliegende Frage auf, ob nicht bereits der deutsche Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts quasi „rassistische" Komponenten enthielt, indem die soziale Gruppe der Konfession nicht von ihrem Bekenntnischarakter, der geistlicher Natur war, sondern rein äußerlich von der soziologisch-statistischen Andersartigkeit der Gruppenzugehörigkeit gesehen wurde. Führt man diese Überlegungen weiter, so zeigt sich hier eine Parallelität zu einem anderen historischen Problemfall: der Umwandlung des religiös motivierten Antijudaismus in den „modernen" rassistisch begründeten Antisemitismus, der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand, also zu einer Zeit, als bedingt durch die sozialgeschichtlichen Veränderungen alte Bindungen an die seit Jahrhunderten geschlossenen Milieus („Gemeinschaften") zerbrachen und damit neue soziale Ängste entstanden. Sie führten zu einer diffusen Haltung der Abwehr tatsächlicher oder vermeintlicher Andersartigkeit, die für die eigene Existenz als bedrohlich empfunden wurde, und darüber hinaus zur Suche nach einem Halt in der Identität der eigenen sozialen Gruppe, der allerdings oft lediglich in der Einbildung bestand: So entstand Rassismus als Identitätshaß[5].

## Das Konfessionelle als anthropologische Kategorie

Indizien für eine solche Deutung des neuen „Konfessionalismus" im 19. Jahrhundert liefert der Beitrag von Manuel Frey, überschrieben „Toleranz und Selektion. Konfessionelle Signaturen zwischen 1770 und 1830". Frey bezweifelt, daß Deutschland im 18. Jahrhundert, im Jahrhundert der Aufklärung und der Toleranz, tatsächlich konfessionell so liberal und tolerant war, wie oft behauptet werde. Selbst für die deutschen Gebildeten der „Spätaufklärung" sei der konfessionell Andere, der zudem meist Bewohner einer fremden Region war, in der Regel der „Andersartige" und der „Fremde" gewesen:

„Das führte zur absichtsvollen Entdeckung des Anderen, Fremden, in diesem Fall: Katholischen im späten 18. Jahrhundert. Man suchte das Fremde auf, gab ihm einen Namen, suchte den scharfen, auch äußerlich sichtbaren Kontrast: das Bild vom ‚süßlichen, bigotten, scheinheilig sich zur Schau stellenden Katholizismus' ... verdichtete sich hier erstmals zum Stereotyp, das während des gesamten 19. Jahrhunderts zu den populärsten antikatholischen Grundeinstellungen gehören sollte" (118f.).

Freys Beitrag macht deutlich, daß das „Konfessionelle" eine rein äußerliche Wahrnehmung des Anderen war. Es ging gar nicht um den Glauben des Anderen als religiöse Überzeugung, sondern um etwas davon Abgeleitetes, eine Art sozialer Typologie.

Die damals populäre Modewissenschaft der Physiognomik, wie sie der Zürcher evangelische Theologe Lavater entwickelt hatte und die den Körper als Ausdruck der Seele verstand, verstärkte diese Sichtweise des Konfessionellen und verwandelte sie zu einer gewissermaßen anthropologischen Kategorie: Man konnte einen wahren Katholiken wie Ignatius von Loyola und einen wahren Protestanten wie Martin Luther bereits am Gesichtsausdruck erkennen. Lavaters Physignomik war umstritten: Auch Kant kritisierte sie als intolerant, aber sie kam einem allgemeinen zeitgenössischen Bedürfnis entgegen (vgl. 123f.) und sie schlug sich nicht zuletzt in der jetzt aufkommenden Reiseliteratur nieder, die gängige Klischees brauchte, um das Andersartige fremder Gegenden und ihrer Bewohner zu beschreiben. Vermittels dieser Reiseliteratur erschloß sich das deutsche Bildungsbürgertum seine Vorstellung von einer „Kulturnation":

„Der Blick auf die konfessionelle Differenz galt nicht nur der künftigen nationalen Einheit unter dem Signum der Toleranz, sondern er war daneben ein wichtiger Bestandteil der implizierten Selbstbeschreibung des norddeutschen, protestantischen fortschrittlichen Bürgertums der Aufklärungszeit. Das Aufsuchen der Übergänge vom Wilden zum Zivilisierten und die Abschätzung der Distanzen kultureller Entwicklung dienten ebenso der Stabilisierung des Selbstbildes der reisenden Bürger und ihrer Rezipienten" (127).

In seiner zwölfbändigen „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781", die noch heute gern zitiert wird, verwandte der Berliner aufklärerische Verleger und Schriftsteller Friedrich Nicolai den Begriff der „katholischen Religionsphysiognomie", um seinen norddeutschen Leser die süddeutsche Lebenswelt – vor allem die der katholischen Frauen – verständlich zu beschreiben. So entdeckte er auf seiner Reise in den deutschen Süden den „katholischen Augenaufschlag":

„Es ist darin etwas sanftes, etwas verschämtes, etwas starres, etwas inniges. Daher sehen katholische Mädchen ceteris paribus verliebter aus, als andere. Ihre Andacht hat etwas verliebtes, so wie ihre Liebe etwas andächtiges. ... Hierzu kommt noch eine besondere Falte des Mundes, und ein gewisser Zug des Halses, den man an niemand als an eifrigen Katholiken bemerkt" (133).

War nicht auch, könnte man hinzufügen, die Gestalt des „Gretchen" in Goethes „Faust" nach diesem Urbild der katholischen Frau gebildet? Spiegelte nicht überhaupt Goethes „Faust" das ganze Drama des deutschen Konfessionalismus?

Nach 1848 diente die Wiederbelebung der Bonifatiustradition der Festigung der katholischen Identität. In dem Beitrag „Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert" beschreibt Siegfried Weichlein die „Rekonfessionalisierung" des deutschen Katholizismus, die ihren Höhepunkt während des Kulturkampfs der 1870er Jahre fand. Bonifatius wurde bewußt „katholisiert", obwohl er natürlich auch eine gemeinsame Bezugsfigur für Protestanten und Katholiken hätte sein können. Stattdessen sei Bonifatius zu einer historischen Gegenfigur zu Luther stilisiert und dementsprechend publizistisch eingesetzt worden. Tobias Dietrich berichtet über neuere Forschungen, die den konfessionellen Alltag auf dem Land in Deutschland, der Schweiz und in Frankreich untersuchen („Konfessionelle Gegnerschaft im Dorf im 20. Jahrhundert"). In konfessionell gemischten Dörfern prägten die Konfessionen die soziologischen Strukturen der Dorfgemeinschaften und die alltäglichen Verhaltensformen, die daraus hervorgingen.

## Konfessionalismus und Politik

Die Beiträge von Manfred Kittel („Konfessioneller Konflikt und politische Kultur in der Weimarer Republik") und von Thomas Fandel („Konfessionalismus und Nationalsozialismus") behandeln die Zusammenhänge von Konfessionalismus und Politik in der Weimarer und in der NS-Zeit. Konfessionen werden hier nach dem von dem Soziologen Mario Rainer Lepsius geprägten Begriff als „sozialmoralische Milieus" verstanden. Den politischen Umbruch durch die Novemberrevolution 1918, der den Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik herbeiführte und das Bündnis von „Thron und Altar" in den protestantischen Landeskirchen zu Fall brachte, deutet Kittel als „Trauma" des Protestantismus. Darüber hinaus sei die Annäherung, die sich zwischen dem deutschen Katholizismus und Protestantismus während des Ersten Weltkriegs im Zeichen des „Burgfriedens" ergeben habe, wieder aufgegeben worden. Ein neues, nicht zuletzt politisch motiviertes Mißtrauen zwischen den beiden Konfessionen habe sich verstärkt. „Der ‚politische Katholizismus' stand mit Masse im Lager der Republik, der Protestantismus ganz überwiegend im Lager ihrer Gegner" (250). Seit dem 19. Jahrhundert hatte der deutsche Konfessionalismus eine feste Basis im deutschen Vereinsleben gefunden. Dieser Prozeß verstärkte sich noch in der Weimarer Republik. Die Konfessionen kamen sich nicht näher, sondern beobachteten sich mit gegenseitigem Mißtrauen. Die „Erblast" des Konfessionsgegensatzes habe schließlich in der Weimarer Republik „weitaus schwerer gewogen als die gemeinsame Abwehrhaltung von Protestanten und Katholiken gegen die Säkularisierung der Gesellschaft".

Der Konfessionalismus beeinflußte auch das Verhältnis der Kirchen gegenüber dem Nationalsozialismus. Der Nationalsozialismus habe sich das Schlagwort der

„Entkonfessionalisierung" zu eigen gemacht, das allerdings verschleiert habe, daß es sich um eine „Entchristianisierung" gehandelt habe. Der Konfessionalismus beeinflußte das Verhalten der kirchlich gebundenen Wählerschaft. Am Beispiel der Pfalz, wo 46 Prozent der Bevölkerung protestantisch und 43 Prozent katholisch waren, knapp 1 Prozent jüdisch und 1,5 Prozent anderen Konfessionen oder keiner angehörten, weist Fandel das unterschiedliche Verhalten der Konfessionen gegenüber dem Nationalsozialismus nach. Die Pfalz gehörte damals (bis 1940) zum überwiegend katholischen Bayern, und die Pfälzer evangelische Kirche fühlte sich in der Zeit der Weimarer Republik von einer Art „Gegenreformation" bedroht. Für die Protestanten sei der Nationalsozialismus als Partei attraktiv gewesen, weil er „am wirkungsvollsten den Einfluß des politischen Katholizismus einzudämmen versprach". Die pfälzischen protestantischen Pfarrer waren überwiegend deutschnational eingestellt. Dagegen unterstützte die katholischen Geistlichkeit der Pfalz nahezu geschlossen die Bayerische Volkspartei. Für die Mehrzahl der Katholiken kam bis 1933, wie das Abstimmungsverhalten bei Reichstagswahlen und bei den Regionalwahlen zeigt, die Wahl der NSDAP nicht in Frage. Auf dem Hintergrund des pfälzischen Konfessionalismus propagierten die Pfälzer Nationalsozialisten ihr Programm zur Abschaffung des konfessionellen Volksschulwesens als eine Maßnahme zur Sicherung der „Volksgemeinschaft".

Im Frühjahr 1933 wendete sich allerdings das Blatt, als es zu einer vorsichtigen Annäherung zwischen den katholischen Bischöfen und der nationalsozialistischen Regierung kam. Katholische Geistliche nahmen an den Feiern zum 1. Mai 1933 teil. Auf der Linie des im Juli abgeschlossenen Reichskonkordats forderte der Speyerer Bischof Ludwig Sebastian seine Geistlichen auf, sich politisch zurückzuhalten. Nach der Abstimmung im benachbarten Saargebiet, die für einen Anschluß an Deutschland ausfiel, verschärften sich die Spannungen zwischen Kirchen und Nationalsozialismus, allerdings auch hier wieder auf konfessionell getrennten Ebenen. Auch in den letzten Jahre der NS-Zeit kam es in der Pfalz zu keiner Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Eine interkonfessionelle Neubesinnung setzte erst wirkungsvoll nach 1945 ein. Auf der politischen Ebene führte sie zur Gründung der CDU, die erstmals in der deutschen Parteiengeschichte Protestanten und Katholiken in einer Volkspartei vereinte.

Die Ausgangsthese des Buchs, daß sich die konfessionellen Milieus, die seit dem Beginn des 19. Jahrhundert entstanden waren, seit den 1960er Jahren aufzulösen begannen, wird in dem abschließenden Beitrag von Wilhelm Damberg „Milieu und Konzil. Zum Paradigmenwechsel konfessionellen Bewußtseins im Katholizismus der frühen Bundesrepublik Deutschland" näher beleuchtet (335–350). Allerdings wird der deutsche Protestantismus in diesem Beitrag nicht berücksichtigt, wie überhaupt die meisten Beiträge des Bandes eher den „katholischen" Konfessionalismus vorführen. Damberg weist darauf hin, daß sich die Tendenz zur Auflösung des

katholischen Milieus in ähnlicher Weise wie in Deutschland auch in den Niederlanden aufzeigen lasse. Entscheidend für den Mentalitäts- und Verhaltenswandel waren demzufolge nicht nur innerdeutsche gesellschaftliche Veränderungen, sondern zugleich globale Veränderungen, die nicht zuletzt von der katholischen Kirche selbst ausgegangen seien. Dazu zählte das von Papst Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil. Hinzu kamen jene Veränderungen, die die gesamte westliche Gesellschaft seit den 1960er Jahren erfaßten und die damit auch die konfessionellen Milieus der jeweiligen nationalen Gesellschaften tiefgreifend veränderten.

## Einwände gegen die Konfessionalisierungsthese

Diese die nationalen Gesellschaften übergreifenden Vorgänge werden allerdings nur am Schluß und am Eingang dieses Bandes kurz angedeutet. Die meisten Beiträge halten sich überwiegend an die nationale Perspektive, die als selbstverständlich vorgegeben hingenommen wird[6]. Erhebliche Einwände gegen Blaschkes Konfessionalisierungsthese trägt dagegen aus der Sicht der evangelischen Theologie Martin Friedrich in seinem Beitrag „Das 19. Jahrhundert als ‚Zweites Konfessionelles Zeitalter'? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht" vor (95–112). Friedrich bezweifelt, ob sich der Begriff der „Konfessionalisierung", wie er für die Frühe Neuzeit angewandt werde, dazu eigne, die besondere Situation des Verhältnisses von Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland im 19. Jahrhundert angemessen zu erklären. Der deutsche Protestantismus sei in sich weitaus differenzierter gewesen als der Katholizismus. Zudem könne man für das 19. Jahrhundert den „Konfessionalismus" nicht einfach auf zwei Konfessionen, die protestantische und die katholische, reduzieren. Auch die Juden hätten im Deutschland des 19. Jahrhunderts ganz bewußt den Konfessionsstatus angestrebt, allerdings aus dem entscheidenden Beweggrund, nicht als ein „fremdes Volk" angesehen zu werden und damit aus der deutschen Nation ausgeschlossen zu sein. Hier zeige sich ein fundamentaler Wandel des Konfessionsverständnisses gegenüber früheren Jahrhunderten:

> „Die Konfession ist nur ein Akzidenz des Bürger-Seins, nicht das entscheidende Merkmal einer Person. Nur darum konnte doch auch die liberale Mehrheit der Juden versuchen, sich an die christlich geprägte Gesellschaft zu assimilieren, ohne ihr Judentum aufzugeben" (100).

Die Situation des Katholizismus im 19. Jahrhundert als dem Bekenntnis einer Minderheit in der deutschen Gesellschaft sei mit der des Protestantismus als dem Bekenntnis der Mehrheit der Deutschen nicht ohne weiteres vergleichbar. Um 1900 waren 63 Prozent der Bevölkerung des Reichs protestantisch, 36 Prozent katholisch und ein Prozent jüdisch. Am deutlichsten zeigen sich für Friedrich die Unterschiede an dem jeweiligen Verhältnis von Kirche und Staat. Zwar seien die beiden

Kirchen nach der napoleonischen Umwälzung verstärkt der „Kontrolle des omnipotenten Staats" unterworfen gewesen, doch habe sich die katholische Kirche weitgehend ihre Unabhängigkeit erkämpfen können. Dagegen seien die evangelischen Landeskirchen auch bei der Gestaltung ihrer inneren Angelegenheiten dem landeskirchlichen Regiment unterworfen geblieben. Wohl habe das Neuluthertum in Bayern in der Auseinandersetzung mit dem Staat bewußt eine Rekonfessionalisierung angestrebt, aber das sei ein Sonderfall gewesen. Die in Preußen seit 1817 betriebene Kirchenpolitik der Union von Lutheranern und Reformierten richtete sich ausdrücklich gegen eine neue Rekonfessionalisierung im Protestantismus.

Der seit der Mitte des 19. Jahrhundert erstarkende liberale Kulturprotestantismus habe eine Vermittlung zwischen Religion und Gesellschaft angestrebt und sich betont „antikonfessionalistisch" verstanden. Sicherlich habe der vom „Gustav-Adolf-Verein" und dem „Evangelischen Bund" geförderte Nationalprotestantismus antikatholische Stimmungen geschürt, aber diese Aktivitäten hätten eher aus einer Gleichsetzung von Protestantismus und „Deutschtum" resultiert, bei der der Katholizismus störend wirkte. Geradezu als ein Lehrstück habe sich die Einweihung des Luther-Denkmals in Worms im Jahre 1868 gestaltet. Friedrich zitiert zeitgenössische Quellen, die diesem Ereignis „den Character eines *deutschen kirchlich-nationalen* Festes" zuschrieben, indem man die Einheit von Protestantismus und Nation beschwor. Das „Süddeutsche Evangelisch-protestantische Wochenblatt" sprach damals von dem „großen Gedanken, daß Deutschthum und Protestantismus eigentlich Eins und dasselbe seien, daß die Größe Deutschlands auf dem Protestantismus, der Protestantismus auf Deutschland beruhe". Die Gleichsetzung des Luthertums mit der deutschen Identität, die hier verkürzt apodiktisch formuliert wurde, verstand Gustav Freytag in seinen „Bildern aus deutscher Vergangenheit", die begeistert von dem deutschen Bildungsbürgertum gelesen wurden, eindrucksvoll und ausmalend gleichsam geschichtlich zu belegen. Allerdings wird die Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, darunter auch das Buchwesen sowie die Schulen und Hochschulen, in diesem Sammelband kaum berücksichtigt.

Überdenkt man die in diesem Band vorgelegten Thesen und Überlegungen, so fällt auf, daß die als „zweites konfessionelles Zeitalter" apostrophierte Zeit weitgehend mit der Zeit zusammenfällt, in der der Nationalismus in der deutschen Politik eine dominierende Rolle spielte. Das wirft eine Reihe von Fragen auf. Da die Konfessionen Teil der Nation waren und sich auch so verstanden, ist der Konfessionalismus eben auch ein Teil der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Der von Blaschke erhobene Vorwurf, daß die deutsche Geschichtsschreibung diese realen historischen Zusammenhänge bisher weitgehend negiert hat, besteht allerdings zurecht. Anderseits meidet aber auch die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung weitgehend die politische Geschichte. Man hält die Kirchentüren lieber geschlossen. Aus der Sicht der Profangeschichte steht allerdings weder die eine oder die andere Konfession im Vordergrund, sondern es geht um die Konfessionen ins-

gesamt und um ihre gemeinsame Rolle in der nationalen Geschichte. Die einzige Darstellung, die dieser Fragestellung bisher konsequent nachgegangen ist, ist das Buch von Kurt Nowak über die „Geschichte des Christentums in Deutschland" mit dem Untertitel „Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts"[7]. Als ein weiteres Beispiel für einen solchen Ansatz wäre die Studie von David Blackbourn zu nennen, die an dem Fall der Reaktionen auf die Marienerscheinungen in dem kleinen saarländischen Ort Marpingen die Vernetzungen von Konfession und Politik, Religion und Gesellschaft in Preußen und in Deutschland nach der Reichsgründung von 1871 und zur Zeit des Kulturkampfs aufgezeigt hat[8].

## Positive Funktion der Konfessionen

Eine „profane" Sicht der Konfessionen aus der nationalgeschichtlichen Perspektive zeigt darüber hinaus auch, daß die Konfessionen keineswegs nur eine negative und „spaltende" Funktion im bürgerlichen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenleben der Nation ausgeübt haben, sondern ebenso eine positive und integrierende. Dadurch wurden sie allerdings unlöslich in die Geschicke der Nation verstrickt. Als seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die moderne pluralistische Gesellschaft in Deutschland entstand, entwickelten sich die Konfessionen – und darin waren sie den Parteien auf der politischen Ebene in manchem durchaus vergleichbar – als tragende Elemente der deutschen Gesellschaft nicht nur des Kaiserreichs, sondern auch der Weimarer Republik. Sie gaben der deutschen Gesellschaft ein unverwechselbares Gepräge. Die erste demokratische Verfassung der Deutschen, die Weimarer Verfassung von 1919, trug dieser Tatsache Rechnung, indem sie den Religionsgesellschaften den Charakter von „Körperschaften des öffentlichen Rechts" verlieh, den sie bis heute behalten haben. An dieser Tatsache der öffentlichen Rolle der Konfessionen kann man nicht vorübergehen, wenn man von „Konfessionalismus" spricht. An diesem Punkt greift der Band über „Konfessionen im Konflikt", der die öffentliche Rolle der Konfessionen weitgehend außen vor läßt, offensichtlich zu kurz.

Die Konfessionen waren in den Prozeß der Nationwerdung der Deutschen seit dem 19. Jahrhundert involviert. Sowohl bei den Beratungen der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 wie bei den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung nahm die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat und damit der Status der Konfessionen innerhalb der Nation einen breiten Raum ein[9]. Dies betraf auch die Regelung des konfessionellen Mit- und Zueinanders. In beiden Nationalversammlungen suchte und fand man eine pluralistische, keine konfessionalistische Lösung für die Regelung des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft.

Auf diesem Hintergrund lassen sich viele Gründe finden, um die These von dem sogenannten „zweiten konfessionellen Zeitalter" in Frage zu stellen. Neuere Darstellungen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Deutschland und in Europa, wie sie sich in den Büchern von Nowak und Rémond finden, die sich mit der Zeit von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart befassen, und die entsprechenden Einzelbände der neuen Reihe „Die Geschichte des Christentums" liefern für den Nachweis eines „zweiten konfessionellen Zeitalters" wenig Anhaltspunkte[10]. Natürlich gab es gravierende historische Probleme. Aber sie lagen auf einer anderen Ebene. Der Grundsatz der Religionsfreiheit, den die Französische Revolution in Europa einführte, blieb lange umstritten, und er konnte im 19. Jahrhundert keineswegs überall in Europa konsequent durchgesetzt werden. Aber er begründete doch das Ende des Konfessionsstaats, wie er in den meisten Ländern Europas seit über 250 Jahren bestanden hatte. Der „Reichsdeputationshauptschluß" von 1803 löste die katholischen geistlichen Staaten in Deutschland auf. Nach der Neugliederung der deutschen Staatenwelt auf dem Wiener Kongreß 1815 bestanden in den meisten der 38 deutschen Staaten mehrere Konfessionen nebeneinander.

Der Pluralismus der Konfessionen war bereits im 19. Jahrhundert in Deutschland der Normalfall. Das führte naturgemäß zu Spannungen zumal im alltäglichen Leben, vor allem dann, wenn in größeren Staaten wie in Preußen der Protestantismus oder wie in Bayern der Katholizismus das jeweilige Bekenntnis der Mehrheit der Bevölkerung war. Andererseits ergab sich daraus auch ein Zwang, einen Modus des Zusammenlebens zu finden. Dies zeigte sich besonders eindrucksvoll in der Grundrechtsdebatte der Frankfurter Nationalversammlung im Jahre 1848. Aus den Reden der führenden Sprecher der Protestanten, der Katholiken und der Juden in der Frankfurter Nationalversammlung geht hervor, daß alle Konfessionen bereit waren, den Grundsatz der Religionsfreiheit und damit den Pluralismus der Konfessionen innerhalb der Nation anzuerkennen. Die Frankfurter Verfassung von 1849 trat nicht in Kraft. Aber die Weimarer Verfassung von 1919 erhob den Grundsatz der Religionsfreiheit wiederum mit Zustimmung der Sprecher der verschiedenen Konfessionen endgültig zum Verfassungsgrundsatz. Die entsprechenden Artikel der Weimarer Verfassung wurden 1949 in das Grundgesetz übernommen.

Die positiven Leistungen, die die Konfessionen in Deutschland zur Nationwerdung erbrachten, werden leicht übersehen[11]. Noch heute erinnern die Kirchentage der Protestanten und die Katholikentage, die im 19. Jahrhundert entstanden und bis heute immer noch mehr „Volk" zusammenbringen als irgendein Parteitag – welcher Partei auch immer –, an die historische Rolle der Konfessionen innerhalb der Nation[12]. Die Konfessionen bringen in das öffentliche Leben ein Moment von Gemeinschaft ein, über das weder Staat noch Gesellschaft verfügen[13]. Die „nationale" Rolle der Konfessionen in Deutschland geht bis auf das 16. Jahrhundert zurück. Die protestantischen Bekenntnisschriften und die katholischen Gegenschriften wurden erstmals auf dem Augsburger Reichstag 1530 vorgetragen, also auf einer

politischen Bühne. Seit jener Zeit hat der Konfessionalismus in Deutschland eine nationale Komponente. Die in der Zeit der Reformation und der Gegenreformation entstandenen Konfessionen waren „volksverbundener" als der „Staat", der – selbst in der Person der Fürsten – oft nur als ephemer wahrgenommen wurde. Das „Volk" traf sich sonntags in der Kirche, und die deutschsprachigen Bibeln, Gesangbücher und religiösen Erbauungsbücher waren jahrhundertelang die am meisten verbreiteten Bücher in Deutschland. Das hinterläßt Spuren. In protestantischen Stadtstaaten wie Hamburg, Bremen und Lübeck gab es enge Verbindungen zwischen Staatlichkeit und Konfession[14].

Erst als sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das deutsche Bildungsbürgertum zu profilieren begann, suchte das gebildete Bürgertum die neue nationale Identität bewußt in den überkonfessionellen Idealen einer „Kulturnation"[15]. Der aus der liberalen Bewegung hervorgegangene Deutsche Nationalverein gründete sich 1859 zum Anlaß des hundertsten Geburtstags Schillers. Aber selbst für den deutschen Liberalismus blieb Luther ein fester Bezugspunkt. Um 1900 versuchte der ehemalige evangelische Pfarrer und Publizist Friedrich Naumann in zahlreichen Schriften den Liberalismus aus der protestantischen Tradition geistig zu begründen. Der „Kulturprotestantismus" der Akademiker verband protestantische, liberale und nationale Ideen[16]. Aber auch der politische Katholizismus, für den die Partei des Zentrums stand, verband das konfessionelle mit dem nationalen Engagement, und er integrierte die deutschen Katholiken nach der anfänglichen Opposition in der Zeit des Kulturkampfs in das 1871 begründete deutsche Kaiserreich[17]. Katholische Politiker wie Ketteler, Windthorst, Hertling und Erzberger spielten eine führende Rolle in der deutschen Politik des Kaiserreichs von 1871 bis 1918[18]. In seiner Schrift „Recht, Staat und Gesellschaft" von 1906 entwickelte der spätere Reichskanzler Georg von Hertling so etwas wie eine populäre katholische Staats- und Sozialphilosophie des Deutschen Reichs[19]. Die Tradition des politischen Katholizismus prägte auch Konrad Adenauer, der 1917 Oberbürgermeister von Köln wurde und keineswegs erst nach 1945, sondern bereits in der Weimarer Republik, zu den führenden deutschen Politikern zählte[20].

## Debakel der Konfessionen im Ersten Weltkrieg

Die Integration der Konfessionen in die Nation hatte aber auch eine Kehrseite. Der Erste Weltkrieg wurde zum großen Debakel nicht nur der Nationen, sondern auch der Konfessionen Europas. Ebenso wie sich die Konfessionen und Parteien in Frankreich unter der „union sacrée" zusammenfanden, so unterstützten auch die Konfessionen und Parteien in Deutschland die nationale Kriegsführung im Zeichen des „Burgfriedens". Der alles beherrschende Nationalismus nahm religionsähnliche Züge an. Es mochte sogar scheinen, als habe er den überkommenen Konfessiona-

lismus zeitweilig verdrängen können. Im Krieg brachten deutsche Katholiken und Protestanten ihre eigenen Glaubensbrüder aus Frankreich und England um – und umgekehrt. In seiner Friedensnote vom 1. August 1917 „Dès le début" klagte Papst Benedikt XV.:

„Heute kann niemand sich eine Vorstellung davon machen, wie an Zahl und Härte die Leiden aller wachsen, wenn noch weitere Monate oder, was noch schlimmer wäre, weitere Jahre zu diesem blutigen Triennium hinzukämen. Soll denn die zivilisierte Welt nur mehr ein Leichenfeld sein? Soll das ruhmreiche und blühende Europa, wie von einem allgemeinen Wahnsinn fortgerissen, in den Abgrund rennen und Hand an sich selbst legen zum Selbstmord?"

Bereits Erasmus von Rotterdam hatte im 16. Jahrhundert in seiner berühmten „Klage des Friedens" vor einem solchen Gemetzel unter den Christen Europas gewarnt. Der Zeitgeist des Nationalismus hatte die Christen Europas ihre gemeinsamen Wurzeln und die Gebote und Verbote ihres gemeinsamen Glaubens vergessen lassen.

Für die Katholiken Deutschlands und Frankreichs hatte sich das Verhältnis von Konfession und Nation seit dem 19. Jahrhundert äußerst ambivalent gestaltet. In beiden Ländern mißtraute der Katholizismus zunächst der nationalen Bewegung, die in Frankreich laizistisch-republikanische Züge, in Deutschland nationalliberale und nationalprotestantische Züge trug. Dem Kulturkampf in Deutschland der 1870er Jahre entsprach die Auseinandersetzung in Frankreich zwischen dem republikanischen und dem katholischen Lager, die nach der Dreyfus-Affäre zum Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1905 führte. In beiden Ländern versuchte der Katholizismus seine eigenen nationalen Symbole zur Geltung zu bringen. In Frankreich waren es die Errichtung der Kirche von Sacré Cœur auf dem Montmartre nach der Niederlage gegen Deutschland im Krieg von 1870/71 und der Kult der mittelalterlichen Nationalheiligen Jeanne d'Arc, die nach dem Ersten Weltkrieg offiziell heilig gesprochen wurde[21].

In Deutschland diente die Wiederentdeckung des heiligen Bonifatius als „Apostel der Deutschen" nach der Revolution von 1848 nicht nur der Bekräftigung der katholischen Identität, sie erfüllte vor allem dem Zweck einer katholisch-nationalen Symbolstiftung. Gegenüber einer protestantisierenden Geschichtsschreibung verteidigte der aus Xanten gebürtige katholische Historiker Johannes Janssen in seinem mehrbändigen Werk „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters" die „katholische" Vergangenheit Deutschlands[22]. In der Auseinandersetzung zwischen den protestantisch-kleindeutschen und der katholisch-großdeutschen Historikern wurde das Feld der Geschichtsschreibung zu einem bevorzugten Kampffeld im Ringen um Definitionsmacht über die deutsche Geschichte. Patrick J. Geary hat kürzlich in seinem Buch „The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe" die zentrale Rolle herausgearbeitet, die die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts überall in Europa bei der „Erfindung" der Nationen und der dazugehörigen nationalhistorischen Legenden spielte[23].

## Erasmus und Luther in der Reformationsgeschichte von Joseph Lortz

Zum Abschluß dieser Überlegungen zum Problemfeld Nation und Konfession sei noch auf ein historisches Fallbeispiel verwiesen, das die ganze Ambivalenz des Verhältnisses von Konfessionalismus, Nationalismus und Geschichtsschreibung beleuchtet. 1939/41 erschien das bekannte Buch des katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz „Die Reformation in Deutschland", das nach 1945 noch jahrzehntelang für deutsche Katholiken und Protestanten als eine Art kirchenhistorischer Klassiker galt. Es lohnt sich, auf die historischen Umstände der Erscheinung dieses Buch genauer einzugehen. Bis in die 1920er Jahre hatten katholische Autoren, angefangen von Cochläus im 16. bis zu Denifle und Grisar im 20. Jahrhundert, Luther verurteilt und geschmäht. Demgegenüber versuchte Lortz erstmals, sich aus katholischer Sicht der historischen Gestalt Luthers anzunähern. Eingehend befaßte er sich mit den Anfängen des jungen, sozusagen des „katholischen" Luther, um aus dieser Sicht Luthers reformatorisches Anliegen zu erklären und besonders den katholischen Lesern verständlich zu machen. Zusammen mit der 100 Jahre zuvor erschienen Reformationsgeschichte Leopold von Rankes zählt Lortz' Reformationsgeschichte zu den einfühlsamsten Darstellungen der Zeit der Reformation in Deutschland.

Wie Ranke fixierte Lortz die Reformation auf die deutsche Geschichte, wobei die europäische Geschichte in den Hintergrund trat. Für Lortz wie für Ranke und zahlreiche weitere deutsche Historiker bis hin zu Gerhard Ritter waren Luther und die Reformation ein „deutsches Ereignis"[24]. Sogar noch ausgeprägter und entschiedener als Ranke stellte Lortz Luther als die Zentralfigur des historischen Geschehens heraus. Bezeichnenderweise fiel dabei sein Urteil über den europäischen Katholiken Erasmus, der wie kaum ein anderer seiner Zeit versucht hatte, die Deutschland und Europa bedrohende konfessionelle Spaltung abzuwehren, im Vergleich zu dem nationalen Heros Luther geradezu abfällig aus[25]. Lortz stellt bei Erasmus eine „äußere und innere Relieflosigkeit des Lebens und des Mannes" fest. Sein Kennzeichen sei das Unentschiedene gewesen. Er habe immer in irgendeinem Zwielicht gestanden.

Immerhin bestreitet Lortz nicht die Kompetenz und die Leistungen des Erasmus. Dessen Bejahung des Christentums, der Bibel und der Kirche und seine Bemühungen um deren Reinigung seien echt gewesen und hätten eine starke Wirkung gehabt. Auch habe er den „Paganismus" des italienischen Humanismus durchschaut. Doch Erasmus blieb Lortz zutiefst fremd:

> „Erasmus blieb schließlich in der Kirche. Seine Auseinandersetzung mit und gegen Luther über den menschlichen Willen wurde sogar eine der entscheidenden geistigen Klärungen der Reformationsgeschichte. Aber wie blieb er in der Kirche? Ein halber Katholik."[26] Erasmus sei eine Gefahr für die Kirche geworden: „Erasmus ist undogmatisch und Relativist. Das bedeutet aber: er bringt das Christentum in eine Lebensgefahr. Um so mehr, je weiter seine großartige geistige Kraft trägt."[27]

Während Lortz den Ketzer Luther am liebsten wieder in die katholische Kirche aufgenommen hätte, will er Erasmus aus ihr vertreiben. So erscheint bei ihm Erasmus, nicht Luther als der Hauptverantwortliche für die Erfolge der Reformation. An Lortz' Reformationsgeschichte fällt die abweisende Sprache auf, mit der die im Vergleich zu Luther friedfertigere erasmische Christlichkeit abqualifiziert wird. Lortz rechtfertigt einen nationalen Konfessionalismus unter Verzicht auf die gemeinsamen, die Nationen übergreifenden Werte und Traditionen des europäischen Christentums[28].

Das hier angeführte Zitat ist der zweiten Auflage des Buchs aus dem Jahr 1941 entnommen. Das Buch konnte unzensiert im nationalsozialistischen Deutschland und auch während des Krieges erscheinen. 1933 hatte Lortz zu den wenigen katholischen Theologen gehört, die den Nationalsozialismus begeistert begrüßt und zum Anschluß an den Nationalsozialismus aufgerufen hatten. In seiner Schrift „Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus" hatte Lortz die „Unbeweglichkeit" der deutschen katholischen Bischöfe vor 1933 gegenüber der NS-Bewegung kritisiert und von einer „wahrhaft tragisch zu nennenden Unkenntnis" des Katholizismus gegenüber den „gewaltigen positiven Kräften, Ideen und Plänen des Nationalsozialismus" gesprochen, „wie sie authentisch in Hitlers Buch ‚Mein Kampf' bereits seit 1925 allgemein zugänglich" gewesen wären[29]. Im Nationalsozialismus sah Lortz die Verwirklichung „einer durch so viele Jahrhunderte schmerzlich gesuchten deutschen Volkseinheit". Der Nationalsozialismus könne nicht auf den deutschen Katholizismus verzichten, weil dieser „ein starkes Drittel der Volkskräfte mit so gewaltigem Traditionsgut (und) soviel treu bewahrtem Volkstum" ausmache[30].

## Humanistische und antihumanistische Geschichtsschreibung

Lortz' Reformationsgeschichte und sein Verdikt über Erasmus waren in der Tendenz antihumanistisch, antiliberal und antieuropäisch. Der Befund springt noch schärfer ins Auge, wenn man Lortz' Reformationsgeschichte mit der Studie von Marcel Bataillon „Erasme et l'Espagne" vergleicht, die 1937, also zwei Jahre zuvor, in Paris erschienen war. Erasmus wird von Bataillon ganz anders als bei Lortz als Inspirator einer erneuerten katholischen Frömmigkeit, in diesem Fall Spaniens, geschildert. Mit der Ankunft Kaiser Karls V. (als König) in Spanien waren auch die erasmischen Schriften in das Land gekommen[31]. Sie waren bald in die spanische Volkssprache übersetzt worden, und Erasmus wurde ein gefeierter christlicher Autor, der die katholische Reform in dem vortridentinischen Spanien einleitete. Erst nach dem Tod des Erasmus 1536 und mit der Festigung der konfessionellen Lagermentalität in Europa nach dem Beginn des Konzils von Trient wurde Erasmus als vermeintlicher „Lutheraner" wieder aus dem geistlichen Leben Spaniens verdrängt. Erasmus erscheint im Werk von Bataillon als eine große spirituelle Leitfigur. Eine

spanische Übersetzung von Bataillons „Erasme et l'Espagne" erschien 1950 und erneut 1966 in Mexiko. Zur Zeit Francos konnte das Buch in Spanien nicht erscheinen.

Wie Lortz empfand auch Bataillon die Aktualität und Zeitbezogenheit seiner eigenen historischen Aussage, wenn er über eine scheinbar so ferne Zeit wie das 16. Jahrhundert berichtete. Aber in der Konsequenz seiner historischen Einsichten sprach er sich ganz anders als Lortz nicht gegen, sondern für den christlichen Humanismus des Erasmus aus. Ausdrücklich zog Bataillon im Jahr 1937 den Vergleich zwischen der Krise des 16. Jahrhunderts und dem Bürgerkrieg in der spanischen Gegenwart. In beiden Fällen sei es darum gegangen, Spanien an den gemeinsamen Gedanken und Hoffnungen der zivilisierten Menschheit teilnehmen zu lassen[32]. Der (gegenwärtige) spanische Bürgerkrieg sei nicht weniger grausam als die Krise der katholischen Kirche Spaniens im 16. Jahrhundert. Silvana Seidel Menchi hat 1996 auf dem Amsterdamer Kongreß über „Erasmianism: Idea and Reality" die These vertreten, daß das Geschichtsbild, das Bataillon 1937 in „Erasme et l'Espagne" gezeichnet habe, noch am Ende des 20. Jahrhunderts das historische Bewußtsein spanischer Intellektueller beeinflusse und daß es die Einigung Europas kulturell vorgeprägt habe[33].

Vergleicht man Bataillons „Erasme et l'Espagne" von 1937 und Lortz' „Die Reformation in Deutschland" von 1939/41, so drängt sich die Unterscheidung von humanistischer und antihumanistischer Geschichtsschreibung geradezu auf. Auch darüber muß nachgedacht werden, wenn vom „Konfessionalismus" die Rede ist. Es ist zuzugeben, daß die Reformationsgeschichte von Lortz dazu beigetragen hat, überkommene konfessionelle Feindbilder abzubauen, die zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland bestanden. Aber der Preis, der für die nationale Annäherung der Konfessionen im Namen Luthers gezahlt wurde, war ein Verlust an europäischer Zivilität, für die der Name des Erasmus steht. Der historische Konfessionalismus in Deutschland wirft eine Reihe von Fragen auf, die noch lange nicht beantwortet sind.

## ANMERKUNGEN

[1] R. Rémond, Religion u. Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart (München 2000); vgl. auch Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz u. Perspektiven der Forschung, hg. v. H. Lehmann (Göttingen 1997); H. Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg 1975).

[2] Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 u. 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter, hg. v. O. Blaschke (Göttingen 2002); Seitenangaben in Klammern im Text.

[3] Vgl. O. Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte u. Gesellschaft 26 (2000) 38–75.

[4] Blaschke stützt sich auf eine Untersuchung von W. Weber, „Priester der Klio". Historisch-sozialwissenschaftliche Studien zur Herkunft und Karriere deutscher Historiker u. zur Geschichte der Geschichtswissenschaft 1800–1970 (Frankfurt 1984); vgl. auch W. Schulze, Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945 (München 1993).

[5] D. Sibony, Le ‚racisme', une haine identitaire (Paris 1997); vgl. auch J. Delumeau, Angst im Abendland (Reinbek 1985); W. Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze u. nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus (Mainz 1992).

[6] Über die neueren Forschungen zur „Konfessionalisierung" im 16. und 17. Jahrhunderts berichtet der Beitrag von H. Schnabel-Schüle: Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung (71–93).

[7] K. Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik u. Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (München 1995).

[8] D. Blackbourn, „Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei." Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg u. Niedergang des deutschen Lourdes (Reinbek 1997).

[9] W. Ribhegge, Staat u. Kirche in der Paulskirche 1848. Die Grundrechtsdebatte über Staat u. Kirche, Religionsfreiheit u. Schule, in dieser Zs. 216 (1998) 173–187; ders., Kirche u. Demokratie. Zur Rolle Joseph Mausbachs in der Weimarer Nationalversammlung 1919, in: ebd. 217 (1999) 611–622.

[10] Vgl. Nowak (A. 7); Rémond (A. 1); vgl. dazu auch die entsprechenden Bände der Reihe „Die Geschichte des Christentums", Bd. 10: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830), hg. v. B. Plongeron (Freiburg 2000); Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), hg. v. J. Gadille, (Freiburg 1997); Bd. 12: Erster u. Zweiter Weltkrieg – Demokratien u. totalitäre Systeme (1914–1958), hg. v. J. –M. Mayeur (Freiburg 1992); O. Chadwick, The Secularization of the European Mind in the 19th Century (Cambridge 1993).

[11] Vgl. G. Haupt u. D. Langewiesche, Nation u. Religion in der deutschen Geschichte (Frankfurt 2001); H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870–1914 (Princeton N. J. 1995).

[12] E. Eppler, Die Mission der Kirchentage, in: Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte 45 (1998) 1079–1084; vgl. auch W. Kreft, Die Kirchentage von 1848–1872 (Frankfurt 1994); H. Hürten, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz (Paderborn 1998).

[13] Vgl. Ch. Taylor, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie (Frankfurt 2001).

[14] Vgl. J. Whaley, Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529–1819 (Cambridge 2002).

[15] W. Ribhegge, Konservative Politik in Deutschland. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart (Darmstadt 1989) 17–45; L. Greenfeld, Nationalism. Five Roads to Modernity (Cambridge Mass. 1992) 275–395 („The Final Solution of Infinite Longing: Germany"); H. James, Deutsche Identität 1770–1990 (Frankfurt 1991) 48–74 („Die Ursprünge eines deutschen Nationalbewußtseins").

[16] G. Hübinger, Kulturprotestantismus u. Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus u. Protestantismus im wilhelminischen Deutschland (Tübingen 1994).

[17] Vgl. Ch. Weber, „Eine starke, enggeschlossene Phalanx". Der politische Katholizismus u. die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Essen 1992); E. Lovel Evans, The German Center Party 1870–1933. A Study in Political Catholicism (Carbondale and Edwardville 1981).

[18] M. L. Anderson, Windthorst. Zentrumspolitiker u. Gegenspieler Bismarcks (Düsseldorf 1988); K. Epstein, Matthias Erzberger u. das Dilemma der deutschen Demokratie (Frankfurt 1976).

[19] G. von Hertling, Recht, Staat u. Gesellschaft (Kempten 1906).

[20] H. –P. Schwarz, Adenauer. Der Aufstieg 1876–1952 (Stuttgart 1986).

[21] Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours, hg. v. F. Lebrun (Paris 1980).

[22] J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, 8 Bde. (Freiburg 1878–1894).

[23] P. J. Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen (Frankfurt 2002).

[24] H. von Treitschke, Luther u. die deutsche Nation. Vortrag gehalten in Darmstadt am 7. November 1883 (Berlin 1883); M. Lenz, Luther u. der deutsche Geist. Rede zur Reformationsfeier 1917 in Hamburg (Hamburg 1917); G. Ritter, Luther. Gestalt u. Symbol (München 1925).

[25] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1941) 127–138.

[26] Ebd. 131.

[27] Ebd. 133.

[28] Zu Lortz' Angriff auf Erasmus vgl. B. Mansfield, Man On His Own. Interpretations of Erasmus 1750–1920 (Toronto 1992) 186, 373.

[29] J. Lortz, Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus (Münster 1933) 5; vgl. auch W. Damberg, Kirchengeschichte zwischen Demokratie u. Diktatur. Georg Schreiber u. Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. L. Siegele-Wenschkewitz u. C. Nicolaisen (Göttingen 1993) 145–167; H. Hürten,

Deutsche Katholiken 1918–1945 (Paderborn 1992) 214–230 („Brückenbau"); W. Ribhegge, Geschichte der Universität Münster. Europa in Westfalen (Münster 1985) 190, 240.

[30] Lortz (A. 29) 7. In dem Nachtrag, überschrieben „Nationalsozialismus und Kirche", zur 2. Auflage seines Buchs „Geschichte der Kirche" von 1933 begrüßte Lortz den Nationalsozialismus als „Erfüllung der Zeit": vgl. Damberg (A. 29) 154.

[31] Vgl. W. Ribhegge, Erasmus u. Karl V.: Der Intellektuelle u. die Politik, in dieser Zs. 218 (2000) 531–546.

[32] „Des mouvements, aussi, qui ont dû mener une lutte tenace contre une autre Espagne farouchement antieuropéenne, ennemie des nouveautés, tremblant toujours de ‚perdre son moi'.": M. Bataillon, Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle (Genf 1998, Nachdruck der Ausgabe von 1937) 848; vgl. auch G.–F. Nuttall, Erasmus and Spain: The Vision of Marcel Bataillon, in: The Journal of Ecclesiastical History 45 (1994) 105–13.

[33] S. Seidel Menchi, Do we need the ‚ism'? Some Mediterranean Pespectives, in: Erasmianism: Ideal and Reality. Proceedings of the colloquium, Amsterdam, 19.–21. September 1996, hg. v. M. E. H. N. Mout u.a. (Amsterdam 1997) 47–64, 49.

*Gottfried Leder*

# Eine Verfassung für Europa?

Der Prozeß der Integration Europas ist in eine neue Phase eingetreten, die durch eine hochkomplexe und vielschichtige Gemengelage der zu lösenden Probleme gekennzeichnet ist. Die Europäische Union steht gleichzeitig vor quantitativen wie qualitativen Herausforderungen bisher nicht gekannter Dimension. Sie schickt sich an, bereits im Jahr 2004 den Kreis ihrer Mitglieder um zehn und noch im laufenden Jahrzehnt um wenigstens zwei weitere Staaten zu erweitern. Zugleich muß sie die dafür erforderlichen, schon zu lange aufgeschobenen Reformen ihrer institutionellen Binnenstruktur endlich ins Werk setzen. Ob die Europäische Union in der Verfassung ist, diese doppelte Last zu schultern, ist eine berechtigte und spannende Frage.

In ihrer „Erklärung von Laeken" vom 15. Dezember 2001 haben die im Europäischen Rat versammelten Staats- und Ministerpräsidenten einen „Konvent zur Zukunft Europas" einberufen. Er soll bis Mitte 2003 Antworten auf die zentralen Fragen einer Reform der Europäischen Union erarbeiten und entsprechende Entscheidungen der für 2004 vorgesehenen nächsten Regierungskonferenz vorbereiten. Es ist allgemeine Überzeugung, daß diese Reform keinen Aufschub mehr duldet und daß die Zukunftsfähigkeit der Europäischen Union nicht zuletzt davon abhängen wird, ob sich die Empfehlungen des Konvents als ein in sich konsistentes Gesamtkonzept für diese Reform und damit für eine neue Verfaßtheit der Union erweisen können.

Die diesem Reformkonvent gestellte Aufgabe ist inhaltlich nicht leicht zu umschreiben. Der Text der Erklärung von Laeken benennt zum Teil sehr detailliert zahlreiche Probleme, Defizite und Ziele; Fachleute haben in ihr mehr als 70 konkrete Fragen gezählt, auf die der Konvent eine Antwort suchen soll.

Die letztlich zentrale Problemsubstanz liegt freilich wohl doch in der – in der Laekener Erklärung selbst eher noch behutsam formulierten – Frage, welches die „Kernbestandteile" einer „Verfassung" für die Europäische Union zu sein hätten und auf welchen „Werten" eine solche Verfassung aufruhen könnte. Der Konvent soll also nicht nur fragen, ob die Europäische Union in guter Verfassung sei und wie ihre Kräfte gestärkt werden könnten. Er soll darüber hinaus die Frage prüfen, ob diese Union jetzt nicht auch eine Verfassung haben sollte. Es ist also durchaus erlaubt, diesen *Reform*konvent zugleich als *Verfassungs*konvent zu bezeichnen und zu verstehen, auch wenn er nicht als verfassungs*gebende* Versammlung agieren kann, sondern auf die Erarbeitung möglichst konsensfähiger *Empfehlungen* an seine Auftraggeber angewiesen bleibt.

Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf dieses Grundvorhaben und damit auf die Frage, ob und aus welchen Gründen Europa jetzt eine Verfassung braucht. Auf die – ohnehin meist nur noch von Fachleuten beherrschbaren – Details der *Reform*problematik werden wir uns also nur am Rand einlassen.

Stattdessen wollen wir uns jenem zentralen Aspekt der Gesamtthematik auch mit einigen eher grundsätzlichen Reflexionen anzunähern versuchen. Eine kurze Erinnerung an die historischen Abläufe der europäischen Integration wird zu einigen politik- und handlungstheoretischen Folgerungen führen, die auch für die Gegenwart beherzigenswert erscheinen. Staats- und verfassungstheoretische Hinweise leiten zum Problem der demokratischen Legitimität über. Nach dieser Grundlegung kann dann die zentrale Frage, ob für das bereits zu einer Union zusammengeführte Europa nun auch formell eine Verfassung im vollen juristischen Sinn des Begriffs geschaffen werden sollte, ausführlicher mit ihrem Für und Wider erörtert werden. Das schließt natürlich eine Besinnung darauf ein, auf welche geistig-ideellen Grundlagen denn dieses Gemeinwesen Europa seine Existenz auf Dauer und verläßlich gründen kann. Eine vollgültige Verfassung der Europäischen Union würde diese Grundlagen ja benennen und nach Möglichkeit in verbindliches Recht umsetzen müssen. Abschließend wird dann zu bedenken sein, mit welchen Erwartungen die europäischen Christen und ihre Kirchen sich an der öffentlichen Diskussion um eine Verfassung für Europa beteiligen sollten.

Die Komplexität des Themas wird vielfach nur Andeutungen und weiterführende Hinweise erlauben. Auch wird ein schneller Wechsel der Perspektive oft nicht zu vermeiden sein. Im hier gegebenen Rahmen können wir aber so vielleicht am ehesten zu einem intensiveren Verständnis der Diskussionen gelangen, die uns erwarten.

## Glaubensgeleitetes Grundvertrauen und realistische Politik

Mit der Gründung der Montan-Union durch die ersten sechs Mitgliedsstaaten entstand 1951 ein politisches Gebilde von gänzlich neuer Struktur, das entscheidend durch das Merkmal der *Supranationalität* geprägt war. Auch nach einem halben Jahrhundert muß dieses Ereignis als ein wahrhaft revolutionärer Akt gewertet werden. Von einer großen Vision erfüllt, haben damals verantwortliche Politiker gemeinsam und gegen alle Bedenken eine epochemachende Entscheidung getroffen und unverzüglich mit ihrer konkreten Umsetzung begonnen.

Für das, was man gemeinhin als „realistische Politik" zu bezeichnen pflegt, hat sich damit ein neuer Denkhorizont aufgetan. Letztlich ist damals die geläufige Redeweise, daß dies oder jenes „politisch unmöglich" sei, als armseliger Alibiversuch enttarnt worden. Wer die Bedingungen reflektiert, unter denen der Beginn der europäischen Integration damals stand, ist ja unwillkürlich auch an jene Berichte erinnert, nach denen David Ben Gurion bei der Gründung des Staates Israel seinen

Mitstreitern mit den Worten: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist!" Mut zugesprochen haben soll[1]. Denn die faszinierende Motivationskraft dieses Satzes und das mit ihm bezeugte Grundvertrauen sind offenbar bis in seine religiöse Dimension hinein auch bei denen wirksam gewesen, die damals nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs den Plan für eine friedliche Einigung unseres Kontinents entworfen und die ersten konkreten Schritte auf sie hin gewagt haben. Robert Schuman und mit ihm Jean Monnet, Konrad Adenauer und Alcide de Gasperi sind unzweifelhaft von diesem Geist eines glaubensgeleiteten Grundvertrauens getragen gewesen. Wir sollten das als notwendiges Element eines überzeugenden Erklärungsmusters für ihr Handeln akzeptieren und festhalten.

Aber diese Männer haben natürlich auch gewußt, daß die innere Logik jenes Satzes nicht umkehrbar ist. Auch wer ganz fest an Wunder glaubt, sollte nicht allein deshalb schon als Realist gelten, und zwar um so weniger, je mehr er sich darauf zu verlassen pflegt, daß sie bestimmt auch eintreten werden. Wir sollten deshalb auch ein Diktum von Karl Kraus in unsere Betrachtungen einbeziehen: „Wahre Avantgarde ist nur die mutige Rückkehr zur Vernunft." Der Nutzen, ja die Unentbehrlichkeit großer Visionen, die durchaus über das gegenwärtig erreichbar Erscheinende hinausgreifen, ist damit freilich nicht bestritten. Mit der „mutigen Rückkehr zur Vernunft" ist vielmehr vor allem die nüchterne Analyse der realen Lage und das beharrliche, verstandesgeleitete Sich-Einlassen auf die Widerstände und Bedingtheiten gemeint, die einer solchen großen Idee entgegenstehen und in der politischen Praxis „das geduldige Bohren harter Bretter mit Augenmaß und Leidenschaft" notwendig machen. Die reinen „Macher", die nur an die Machbarkeit von allem und an sich selbst glauben, sind also keineswegs „die wahre Avantgarde", und die Naiven unter den Wundergläubigen sind es auch nicht. Bei der „Vernunft" als dem Ziel jener Rückkehr zum wahren Fortschritt darf man also gerade nicht an jene Art von kruder Rationalität denken, die sich in der Berechnung eigener Vor- und Nachteile erschöpft. Wahre Avantgarde findet sich vielmehr dort, wo die Entschlossenheit, Schritt für Schritt vorwärts zu gehen und sich auch von Rückschlägen und Enttäuschungen nicht entmutigen zu lassen, getragen ist von einer großen Vision, von einem gläubigen Grundvertrauen und von der Überzeugung, daß gute Politik in der Tat zuvor unmöglich Erscheinendes bewirken kann. Auch diese Einsicht ist für unser Thema nicht weniger wichtig als die Erinnerung an die puren Faktizitäten.

## Erweiterung und Vertiefung

Freilich läßt erst deren Kenntnis gewisse Gesetzmäßigkeiten im Prozeß der fortschreitenden Einigung Europas und die typischen Widerstände erkennen, die den nächsten Entwicklungsschritten immer wieder entgegengestanden haben.

Als Großbritannien nach dem Fortschreiten der Sechs von der noch eng begrenzten Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) die Mitgliedschaft beantragte, scheiterte sein Beitritt zweimal am Veto Frankreichs. Charles de Gaulle befürchtete wohl, daß die USA bei einer Mitgliedschaft Großbritanniens wegen der besonderen anglo-amerikanischen Beziehungen einen zu großen Einfluß auf die Gemeinschaft gewinnen und daß sein eigener Führungsanspruch durch Großbritannien stärker bestritten werden könnte, als das aus naheliegenden Gründen von Deutschland her zu erwarten war.

Schließlich konnten dann aber 1973 Großbritannien, Dänemark und Irland als neue Mitglieder in der Gemeinschaft begrüßt werden. Für diese Erweiterung wurde freilich ein hoher Preis bezahlt, weil das Prinzip der Einstimmigkeit für alle wichtigen Entscheidungen erneut festgeschrieben wurde. Das mußte sich für die weitere Vertiefung der Integration als ein schwerwiegendes Hindernis erweisen. Als der nächste Erweiterungsschub mit Griechenland (1981) und mit Spanien und Portugal (1986) die Zahl der Mitglieder auf zwölf anwachsen ließ, brachte der als „Einheitliche Europäische Akte" bezeichnete Vertrag von 1987 deshalb erste Schritte zu einer stärkeren Berücksichtigung des Mehrheitsprinzips.

Daß weitere Schritte auf diesem Weg unabdingbar für die Sicherung ihrer Handlungsfähigkeit sein würden, wurde für die Gemeinschaft endgültig unübersehbar, als 1995 im nächsten Erweiterungsschub mit Schweden, Finnland und Österreich die Zahl der Mitgliedsstaaten auf 15 anwuchs. Die veränderten weltpolitischen Konstellationen ließen freilich längst auch verstärkte Anstrengungen zur qualitativen Vertiefung und damit zu institutionellen Reformen als überfällig erscheinen. Schon der Vertrag von 1987 hatte deshalb die Gemeinschaft von neuem auf das Ziel einer *Europäischen Union* verpflichtet. Mit dem in Maastricht 1991 beschlossenen, am 1. November 1993 in Kraft getretenen Vertrag war dieses Ziel formal zunächst erreicht. Aber der Vertrag selbst hatte mit dem Jahr 1996 bereits den Zeitpunkt benannt, an dem eine Fortschreibung seines Inhalts notwendig werden würde. Dem wollte der Vertrag von Amsterdam schon 1997 näherkommen. Die damals für das Ende des Jahres 2000 projektierte Regierungskonferenz von Nizza hat freilich den Reformstau in der Europäischen Union nicht abbauen können. Seitdem laufen nun – parallel zu den Verhandlungen mit den Staaten, die möglichst 2004 in einer neuen Beitrittswelle Mitglieder der Union werden wollen – die Vorarbeiten für eine weitere Regierungskonferenz, die im selben Jahr über die Empfehlungen des jetzt tagenden Verfassungskonvents befinden und über eine Verfassung für eine erneut gewachsene und zugleich durchgreifend zu reformierende Europäischen Union einen Beschluß fassen soll.

In der Geschichte der europäischen Einigung sind also in fast regelmäßigem Wechsel Zeitabschnitte aufeinander gefolgt, in denen jeweils entweder eine quantitative Erweiterung des Kreises der Mitgliedstaaten oder aber eine qualitative Ver-

tiefung ihrer Integration im Vordergrund der politischen Bemühungen stand. Natürlich blieb dabei zwischen der Aufgabe der Intensivierung der institutionellen Strukturen und der Neuorientierung auf die vermehrten quantitativen Herausforderungen stets ein wechselseitiges Bedingungs- und Spannungsverhältnis erhalten. In der Rückschau kann man deshalb den Eindruck gewinnen, daß in jenem Wechselspiel zwischen „Erweiterung" und „Vertiefung" die jeweils gerade dominierende Zielsetzung stets nur so und nur so extensiv verfolgt worden ist, daß später die zügige Wiederaufnahme der jeweils anderen Zielsetzung möglich blieb. In dieser Wellenbewegung der Prioritäten scheint also jeweils eher eine Optimierung des nächsten Erweiterungs- oder Vertiefungsschritts als seine Maximierung für sinnvoll angesehen worden zu sein. So drängt sich, auch wenn das paradox klingen mag, zu guter Letzt der Eindruck auf, daß in der Vergangenheit die wirklich voranbringende Triebkraft zur Erreichung des jeweils nächsten Teilziels vor allem ein hohes Maß von kluger Geduld gewesen sei.

Für die Gegenwart und die überschaubare Zukunft scheint aber nun von alledem fast nichts mehr gelten zu können. Die traditionelle Frage: „Vertiefung *oder* Erweiterung?" benennt kaum noch eine realistische Alternative. Vertiefung *und* Erweiterung werden jetzt nicht nur gleichermaßen, sondern auch gleichzeitig als notwendig, ja als unausweichlich angesehen. So erscheint es auch fast unmöglich, die Probleme des bevorstehenden Erweiterungsschubs noch vorrangig mit den Kategorien einer Optimierungsaufgabe erfassen zu wollen. Die Zahl der bereits als Beitrittskandidaten akzeptierten Staaten und die vorgesehenen Zeitpläne lassen optimale Lösungen jedenfalls als eher unwahrscheinlich erscheinen. Zudem hat sich die Kraft der Europäischen Union und der Regierungen ihrer Mitgliedsstaaten zu einer durchgreifenden, den zukünftigen Aufgaben angemessenen Reform ihres eigenen institutionellen Gefüges und damit zu einer wirksamen Vertiefung ihrer Integration in den letzten Jahren als eher schwach erwiesen. Das wachsende Maß an Europamüdigkeit, das die Meinungsforscher bei den Bürgerinnen und Bürgern ausmachen, schien auch bei den verantwortlichen Regierungen um sich zu greifen.

## Die „Verfassungsfrage" – eine komplexe Diskussion

Der „Konvent zur Zukunft der Europäischen Union" ist am 28. Februar 2002 zu seiner konstituierenden Sitzung zusammengetreten. Er hat inzwischen schon mehr als die Hälfte des Zeitraums zurückgelegt, der ihm für die Bewältigung seiner Aufgabe eingeräumt ist[2]. Der „Laekener Erklärung" folgend, die die *Verfassungsfrage* erst am Ende und *nach* der Aufzählung aller konkreten Reformprobleme aufgeworfen hat, haben die Probleme der institutionellen Struktur zunächst im Vordergrund gestanden. Arbeitsgruppen beraten über Folgerungen aus dem Subsidiaritätsprinzip und eine effektivere Kompetenzverteilung und behandeln Probleme der

gemeinsamen Außen- und Verteidigungspolitik, der Inneren Sicherheit und der Justiz sowie der Wirtschafts- und Sozialpolitik.

Aber Valéry Giscard d'Estaing, der Präsident des Konvents, hat bereits nach wenigen Monaten in einer Art öffentlichen Zwischenberichts *auch* erklärt, „den Mitgliedern des Konvents" sei „bewußt, daß sie am Ende ihres Mandats die künftige Verfassung Europas – oder einen Verfassungsvertrag – vorlegen müssen"[3]. Die Frage, ob es wirklich zu einem im substantiellen Sinn als Verfassung zu verstehenden Dokument kommen werde, scheint also einerseits bereits entschieden zu sein. Entsprechende Nachrichten häufen sich. Das Präsidium des Konvents will noch vor dem Jahreswechsel einen Entwurf für einen solchen Verfassungstext vorlegen. Führende Mitglieder der CDU haben auf Anregung der Europäischen Volkspartei bereits einen Vorschlag erarbeitet[4], und auch Jack Straw, der Außenminister Großbritanniens, hat sich eindeutig *für* eine europäische Verfassung ausgesprochen[5].

Andererseits kann man aber wohl doch nicht davon ausgehen, daß diese Grundsatzdiskussion – ganz abgesehen von den vielfach umstrittenen Problemen der inhaltlichen Ausgestaltung einer zukünftigen Verfassung – wirklich schon zu Ende sei. Mit Sicherheit ist noch offen, ob das die Empfehlungen des Konvents zusammenfassende Dokument ausdrücklich als Entwurf für eine „Verfassung" bezeichnet oder ob es in der Form eines erneut von den Regierungen zu schließenden Verfassungs*vertrages* vorgelegt werden wird. Die Antwort darauf hängt natürlich aufs engste mit der zentralen Frage zusammen, ob die Europäische Union – zumindest bis auf weiteres – auf der gegenwärtigen Integrationsebene eines „Staatenverbundes"[6] verharren oder ob sie doch in Richtung auf einen europäischen *Bundesstaat* weiterentwickelt werden soll. Zugleich hängt sie aber auch eng von den Überlegungen ab, wie denn für das Vorhaben einer Verfassung eine überzeugende *Legitimations*grundlage gewonnen werden könnte. Nicht ohne Grund wird ja in der Europäischen Union ein deutliches Demokratiedefizit beklagt. Für dessen Überwindung oder doch Verminderung ist aber die überzeugende Legitimierung einer Verfassung fraglos von höchster Relevanz.

## Staats- und verfassungstheoretische Anfragen

Bei alledem sieht man sich zugleich auf einige weiterreichende Problemstellungen zurückverwiesen, die nicht zuletzt in Deutschland lebhaft und kontrovers erörtert werden. Zum einen sind wir es gewohnt, die Phänomene „Verfassung" und „Staat" in einem engen, ja unauflöslichen Zusammenhang zu sehen. Auch wenn das immer noch bekannteste Lehrbuch des deutschen Verfassungsrechts von Konrad Hesse die Verfassung an einer zentralen Stelle als „die rechtliche Grundordnung des Gemeinwesens"[7] beschreibt, bleibt doch kein Zweifel an der engen Bezogenheit der Verfassung auf den Staat. Denn die Verfassung, so fährt Hesse fort, „bestimmt die Leit-

prinzipien, nach denen politische Einheit sich bilden und staatliche Aufgaben wahrgenommen werden sollen"[8]. So finden wir die Verfassung auch als die „höchstrangige normative Aussage über die Grundprinzipien der Herrschafts- und Wertordnung im Staat"[9] oder als die rechtliche Ordnung des Prozesses der Integration bezeichnet, in dem „der Staat seine Lebenswirklichkeit hat"[10]. Gerade mit der Verfassung bilde sich erst die vollständige Gestalt des Staates aus: „in Machtzuweisung und Freiheitsgewähr, in Organisationstrukturen, Zielen und Grenzen der Staatsgewalt sowie in den Grundrechten der Bürger"[11]. Im neuzeitlichen Verfassungsstaat schließlich „bilden Staat und Verfassung eine integrale und spezifische Einheit"[12], ohne freilich deshalb identisch zu sein. Begriff und Sache der Verfassung erscheinen also stets auf den Staat und dabei vorrangig auf den Typus des neuzeitlichen Nationalstaats bezogen, an den wir ja auch beim Terminus „Staat" regelmäßig zuerst denken.

Nun aber soll eine „Verfassung" verbindlich und zukunftsweisend Antwort auf die Frage nach der Rechtsnatur der Europäischen Union geben – einer politischen Realität also, die zwar angesichts ihrer unbezweifelbar supranationalen Strukturen eindeutig nicht als Staat und nicht einmal mehr mit den Kategorien eines Staatenbundes, andererseits aber auch keineswegs bereits als Bundesstaat begriffen werden kann – und sich im übrigen nicht einmal darüber im klaren ist, ob sie überhaupt je ein solcher werden will. Gerade diejenigen, die – aus welchen Gründen auch immer – die Europäische Union entschieden *nicht* zu einem Bundesstaat weiterentwickelt sehen möchten, kritisieren das Vorhaben, nun eine Verfassung zu schaffen, besonders heftig, weil sie befürchten, daß just diese Verfassung den Anhängern einer bundesstaatlichen Lösung als ein gewissermaßen automatisch funktionierendes Vehikel zur Erreichung ihres Ziels dienen könnte.

Ein weiterer Aspekt unserer staats- und verfassungstheoretischen Traditionen kompliziert diese Diskussion zusätzlich. In unserem Denken über den Staat spielt die Lehre von seinen „drei Elementen" noch immer eine beträchtliche Rolle: Staatsvolk, Staatsgebiet, Staatsgewalt. Fehlt es an einem dieser drei Elemente, so soll von „Staat" nicht die Rede sein können. Da erscheint es dann auf den ersten Blick nur folgerichtig, einem *supra*nationalen Gebilde, dem es im Sinn dieser Lehre insoweit notwendig an der „Staatlichkeit" traditioneller Nationalstaaten mangelt, auch keine Verfassung im überkommenen Verständnis dieses Begriffs zubilligen zu wollen. Die Verfechter solcher Bedenken stützen sich vor allem auf das Argument, daß es, selbst wenn es gelänge, eine gleichsam „souveräne", einheitliche Autorität mit gewaltengeteilter Gesamtzuständigkeit für das ganze Gebiet der Europäischen Union zu schaffen, am Ende doch an einem europäischen „Staatsvolk" fehlen werde. Nur ein solches, wirklich *geeintes* europäisches Volk könne aber einer Verfassung am Ende die volle Legitimität verleihen. Deshalb solle einem erneut fortgeschriebenen *Vertrag* der Vorzug gegeben werden, der auch weiterhin vom Konsens der Regierungen und höchstens der nachfolgenden Zustimmung des Europaparlaments und der

nationalen Parlamente getragen sein könne. Von einer „Verfassung" könne und solle dann aber nicht die Rede sein[13].

Solche Einwände können durchaus die Befürworter einer Verfassung vor Illusionen und darüber hinaus alle Seiten davor warnen, sich vorschnell jener großen Spannung zwischen Vision und Realität zu entziehen, die den gesamten europäischen Integrationsprozeß seit seinem Beginn geprägt hat[14]. Aber sie müssen nun dennoch auch ihrerseits auf ihre Stichhaltigkeit hin befragt werden.

## Prüfung der Einwände

Als erstes sollte nicht übersehen werden, daß die „Lehre von den drei Staatselementen" selbst das Problem eines angemessenen Verständnisses moderner Staatlichkeit noch keineswegs hinreichend ausleuchtet. Wegen ihrer positivistischen Grundstruktur ist sie schon in der Weimarer Zeit verschiedentlich heftig kritisiert und von Rudolf Smend sogar als „widersinnig und unmöglich"[15] bezeichnet worden. Denn sie verhindere gerade das Verständnis des als „Integration" beschriebenen Einigungsprozesses, von dessen permanenter Wiederholung das Gemeinwesen erst eigentlich lebe und zur Wirklichkeit komme[16].

Von einer allzu engen Anlehnung an die Drei-Elementen-Lehre in der Diskussion um eine europäische Verfassung muß aber auch der Sachverhalt abraten, daß die dort ursprünglich gemeinte einheitliche Staatsgewalt, unter der das geeinte Staatsvolk auf einem klar umgrenzten Staatsgebiet zusammenlebe, ihre Struktur ja bereits erheblich geändert hat. Sie ist jedenfalls längst nicht mehr so einheitlich, wie sie einmal gewesen sein mag. Schon mit der Bereitschaft der Bundesrepublik Deutschland, Hoheitsrechte auf die Europäische Union zu übertragen, hat sich doch auch ihre eigene „Staatlichkeit" dem Charakter und der Substanz nach verändert, und zwar ungeachtet des Faktums, daß sie als Nationalstaat fortbesteht. Daß der Begriff der Souveränität, wenn nicht gar schon obsolet, zumindest ganz neu definiert werden muß, ist ohnehin unumstritten. Auch die enge Anbindung des Verfassungsgedankens an die reale Gegebenheit eines *National*staates büßt damit erneut an Überzeugungskraft ein. Die einzelnen europäischen Staaten sind erkennbar immer weniger in der Lage, für sich allein gestaltungsmächtig in Europa oder gar in weltpolitischen Zusammenhängen wirksam zu sein. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die fatale Neigung zu populistischen Alleingängen immer wieder einmal durchbricht[18].

In der Diskussion, ob es tunlich und nützlich sei, jetzt für Europa eine Verfassung zu schaffen, darf aber auch das Element der Prozeßhaftigkeit nicht außer Acht bleiben, das die gesamten bisherigen Verläufe der europäischen Integration so eindrucksvoll geprägt hat. Es ist insbesondere dieses Element, das eine zu statische Fixierung auf bestimmte Zeitpunkte und letztlich sogar jede Betrachtungsweise als

problematisch erscheinen läßt, die in eigentümlich ahistorischer Verengung dem vereinten Europa eine „Verfassung" erst gewissermaßen als Schlußstein seines Hauses zubilligen möchte.

Manche solcher statischen Betrachtungsweisen stützen sich dann zusätzlich auf das Argument einer fehlenden *europäischen Identität*. Solange diese nicht gegeben sei, könne eine Verfassung für Europa nicht das leisten, was jeder Verfassung aufgegeben sei: nämlich „politische Einheit und rechtliche Ordnung" zu stiften[19]. Gewiß hat die Frage, was eigentlich im letzten „europäische Identität" ausmache, beträchtliche Tiefendimensionen, die noch keineswegs hinreichend ausgelotet sind. Dennoch legen die Entwicklung des letzten Halbjahrhunderts und die politische Wirklichkeit in Europa heute eher eine gegenteilige Sichtweise nahe. Das, was sich in der Europäischen Union stufenweise an politischer Organisation und den entsprechenden rechtlichen Strukturen entwickelt hat, hat in einem permanenten Prozeß auch europäische Identität wachsen lassen. Daß mehr als 300 Millionen Menschen auf ihre meist liebgewonnene alte Währung verzichten und im Ergebnis eine gemeinsame neue akzeptieren, ist dafür nur der zeitlich letzte augenfällige Beweis. Und diese sich im Prozeß bildende europäische Identität – sie schien, man sollte das nicht vergessen, am Beginn dieses Prozesses dem Nullpunkt nahe, ja total verschüttet – hat wiederum ihrerseits die Entwicklung der institutionellen Strukturen dieses politischen Gemeinwesens permanent befruchtet und ihren weiteren Ausbau vorangebracht. Die Abfolge der großen europäischen Vertragswerke belegt das eindrucksvoll.

Es ist nun zwar fast schon ein Gemeinplatz, daß Europa sich immer wieder neu seines Herkommens aus den Wurzeln der antiken Klassik, der jüdisch-christlichen Geistestradition und der Aufklärung bewußt werden müsse. Bereits dieser dreifache Quellgrund seiner Kultur und Geschichte verweist aber darauf, daß die Identität Europas immer schon eine Identität der Vielfalt gewesen ist und deshalb auch für die Zukunft nicht von einem falschen Bild uniformer Einheit her gedacht werden darf. Gerade die Realität der Vielfalt kultureller Traditionen, der Sprachen und auch der Religionen und Weltanschauungen war und bleibt ein wesentliches Element europäischer Identität. Eben deshalb gehören ja Menschenwürde, Menschenrechte, Freiheit und wohlverstandene Toleranz zu ihren ausschlaggebenden Bestimmungsmerkmalen.

Es ist nicht zuletzt diese europäische Identität der Vielfalt und die Sicherung ihres Wachstums, die eine weitere Stärkung der politischen Einheit Europas und eine noch wirksamere Gewährleistung seiner rechtlichen Ordnung notwendig erscheinen läßt. Eine gute Verfassung ist dafür aber ohne Zweifel das wirksamste Instrument.

## Brüssel – die unkontrollierbare Übermächtigung?

Das vorläufige Gesamtbild der bisherigen Überlegungen läßt also die angesprochenen Einwände gegen das Vorhaben einer europäischen Verfassung nicht als überzeugend erscheinen. Es muß nun aber noch durch den Hinweis auf einen Problemkomplex vervollständigt werden, der zurecht vielfach und nicht zuletzt auch von „Europa-Skeptikern" kritisch erörtert wird und doch zugleich das vielleicht stärkste Argument *für* die Schaffung einer vollgültigen Verfassung für die Europäische Union liefert.

Kritik an „Brüssel" ist schnell wohlfeil, und zwar bei politischen Entscheidungsträgern auf höchster Ebene wie an den Stammtischen, bei der Frau und dem Mann auf der Straße wie im rechts- und politikwissenschaftlichen Diskurs. Differenziertes und Verschwommenes, Berechtigtes und weniger Berechtigtes vermischen sich dabei, und manches richtet sich an die falsche Adresse, weil sich das Geflecht der Zuständigkeiten und ihrer Verzahnungen oft kaum noch erschließen will. Die Liste der Klagen und Vorwürfe ist lang. Sie reicht vom Defizit an Demokratie bis zum Mangel an Transparenz, von der Überbürokratisierung bis zu den Unklarheiten in den Kompetenzzuweisungen, von der Ohnmacht des europäischen Parlaments bis zur Übermacht und Eigenmächtigkeit der Kommission, von der Unverhältnismäßigkeit der Agrarsubventionen bis zur Gehälterhöhe bei den Brüsseler Behörden, von Mißachtungen des Subsidiaritätsprinzips und Einmischungen in nationale Angelegenheiten bis hin zu allgemeinen Vorwürfen der Verschwendungssucht, der Korruption und anderem mehr.

Es ist unmöglich, hier auf die Frage der Berechtigung all solcher Kritik im einzelnen einzugehen. Daß im Hinblick auf die institutionellen Strukturen in der Europäischen Union ein gewaltiger Reformbedarf besteht, ist unbestritten, und der Katalog der Fragen, auf die vom Reform- und Verfassungskonvent hier zielführende Antworten erwartet werden, ist in der Laekener Erklärung weitaus detaillierter aufgelistet, als das hier möglich wäre. Auch bestreitet niemand, daß Macht ohne ausreichende Kontrolle verführerisch ist und daß die institutionellen Strukturen in politisch-gesellschaftlichen Großsystemen vor Denaturierungen unterschiedlichster Art nicht gefeit sind. Daß sogar Vorteilnahme im Amt, Bestechung und Betrug nie völlig ausgeschlossen werden können, kann man freilich auf der nationalen Ebene schon bitter genug erfahren, und daß es Dunkelziffern gibt und manchmal lange dauert, bis die geltende Rechtsordnung greift, weiß auch jedermann.

Dies alles hebt aber nur neu ins Bewußtsein, daß sich *jedes* Gemeinwesen zu *jeder* Zeit in einem mehr oder auch weniger guten „politischen und kulturellen Zustand"[20] befindet. Dabei sind „nicht nur institutionelle Regelungen, sondern auch die Grundeinstellungen der Bürger zum politischen System, seinen Leistungen, der eigenen Rolle im System von konstitutiver Bedeutung"[21]. Diesen „politischen und kulturellen Zustand", diese tatsächliche Konstitution eines Gemeinwesens hat man als seine „Verfassung im *empirischen* Sinne"[22] bezeichnet. Wenn dieser Zustand ei-

nes Gemeinwesens jedoch in einem konkreten Fall aus so vielen wirklichen oder vermeintlichen Gründen als defizitär, unbefriedigend und kritikbedürftig empfunden wird, ist es nicht nur naheliegend, sondern im eigentlichen Sinn des Wortes notwendig, diesem Gemeinwesen dann auch eine *normative* Verfassung zu geben. Eine solche normative Verfassung garantiert für sich allein gewiß noch nicht den erstrebten Erfolg. Aber sie kann entscheidend helfen, ihn zu bewirken. Im übrigen sind es dann zuallererst die Bürgerinnen und Bürger in diesem Gemeinwesen, die eine solche Verfassung verdient haben.

## Was diese Verfassung leisten muß

Eine Verfassung für Europa muß natürlich zum einen die Antworten widerspiegeln, die im Reformkonvent auf die Fragen nach den sinnvollen Kompetenzzuweisungen im Organgefüge der Union erarbeitet und schließlich akzeptiert werden. Es gehört zum Wesen einer Verfassung, mit einer klaren Verteilung von Zuständigkeiten die an der Leitung des Gemeinwesens beteiligten Organe zu verantwortlichem Handeln zu befähigen, ihre Kooperation im notwendigen Maß zu sichern und sie zugleich so aneinander zu binden, daß sich Zuweisung, Gewährleistung und Kontrolle der Macht in einer ausgewogenen und möglichst stabilen Balance befinden. Daß hier – welche Konzepte dafür von wem auch immer im einzelnen befürwortet werden – angesichts der beobachtbaren Ungleichgewichtigkeiten Verbesserungen möglich sind, ist nicht umstritten. In jedem Fall hat der Rückzugsweg zu einem bloßen Staatenbund dabei aber verbindlich als versperrt zu gelten, und der Weg nach vorn muß offenbleiben und geduldig und mutig zugleich in Angriff genommen werden. Auch dazu wird eine Verfassung wichtige Dienste leisten; die besondere Hochrangigkeit einer Rechtsnorm legitimiert die Macht, die sich ihr unterwirft, in besonderer Weise.

Daß die Sprache dieser Verfassung einfach und klar sein sollte, ist ebenso einleuchtend wie der Sachverhalt, daß die Komplexität der zu ordnenden Strukturen und die europäische Sprachenvielfalt dies durchaus nicht leicht machen. Daß alle wichtigen Vorschriften, die bisher noch immer in verschiedenen Vertragswerken aufgesucht werden müssen, in einem einzigen Verfassungsdokument zusammengefaßt werden können, sollte aber in jedem Fall als ein großer Vorteil gelten.

Um vieles wichtiger noch ist freilich, daß die Verfassung der Europäischen Union nicht der Ebene eines bloßen Organisationsstatuts verhaftet bleibt, sondern sich entschieden zu den Wertgrundlagen bekennt, aus denen Europa historisch hervorgewachsen ist. In ihrer Substanz sind diese Grundlagen in den Grundrechtskatalogen der rechtsstaatlich-demokratischen Verfassungen manifestiert, wie sie in den Mitgliedsstaaten der Union in Kraft sind; die Besonderheit der Verfassungslage in Großbritannien kann hier außer Betracht bleiben. Denn mit der im Jahr 2000 verabschiedeten Europäischen Charta der Grundrechte ist ja ein essentieller Teil der

*gemeinsamen* verfassungsschöpferischen Arbeit bereits geleistet. Nun muß diese Charta der zukünftigen Verfassung mit dem Ergebnis einverleibt werden, daß ihre Grundrechte dann mit voller Rechtsverbindlichkeit zu Grundrechten der Unionsbürger werden. Auch wenn die Charta im Vergleich zu unserem Grundgesetz in einzelnen Punkten durchaus noch gewisse Defizite aufweist, ist doch andererseits allein ihr Zustandekommen ein hoffnungsvolles Signal dafür, daß mehr an gemeinsamer Wertsetzung möglich ist als äußerstenfalls ein Kompromiß auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Mit der zentralen Bezugnahme auf die Menschenwürde und die auf sie gegründeten Rechte der Person ist doch die ideelle Basis bezeichnet, auf der das Gemeinwesen der Europäischen Union aufruhen muß.

## Anliegen und Beitrag der Christen

Das kann freilich nicht hindern, abschließend doch noch auf einige Fragen hinzuweisen, die aus der Perspektive der europäischen Christen und ihrer Kirchen mit dem Text der Charta allein noch nicht zureichend beantwortet sind. Schon beim Vertrag von Amsterdam ist nur in einer Zusatzerklärung festgehalten, daß „die Europäische Union den Status achtet" und „nicht beeinträchtigt", den „Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen" [23]. Bei einer Einbeziehung des Sachgehalts dieser Erklärung in die Verfassung müßte der Wortlaut der Grundrechtscharta ebensowenig erneut zur Disposition gestellt werden, wie bei einer stärkeren Gewährleistung des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen und Religionsgemeinschaften auch auf europäischer Ebene. In beiden Fällen wäre jedoch die insbesondere vom Christentum bewirkte religiöse Verwurzelung Europas und ebenso der untrennbare Zusammenhang deutlicher anerkannt, der nun einmal auch unabhängig von manchen Irrungen und Wirrungen in der Geschichte zwischen einem allgemeinen Bekenntnis zur Freiheit und dem Recht besteht, seine religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen frei zu wählen und sie auch in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten im Rahmen der geltenden Gesetze in konkretes Handeln umzusetzen.

Es ist selbstverständlich, daß in der Präambel der Verfassung allein schon durch das ausdrückliche Bekenntnis zum Grundwert der Menschenwürde eine klare Absage an jede Absolutsetzung des Gemeinwesens und seiner politischer Ordnung zum Ausdruck kommen muß. Beides aber würde ohne Zweifel nachhaltig verstärkt, wenn auch durch einen ausdrücklichen Gottesbezug an das gemeinsame geistig-religiöse und sittliche Erbe Europas erinnert und die Existenz „jenes Offenen und unableitbar Anderen" anerkannt würde, „das mit dem Wort Gott verbunden wird" [24]. Es ist unschwer erkennbar, daß entsprechende Erwartungen, anders als das bei den Gründern der Gemeinschaft der Fall gewesen wäre, im neu begonnenen Jahrhundert auf Widerstand stoßen werden. Aber vielleicht könnten Behutsamkeit und wohlverstandene

Toleranz doch zu einer Formulierung finden lassen, die Gläubige wie Nichtglaubende gleichermaßen zu friedlichem Miteinander zum Wohl des Ganzen einlädt.

Die Präambel der Polnischen Verfassung vom 2. April 1997 spricht „alle Staatsbürger der Republik" an: „sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten". Und sie stellt fest, daß alle gemeinsam sich „im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott oder vor dem eigenen Gewissen" diese Verfassung der Republik Polen gegeben haben[25]. Es wäre ein ermutigender Beweis für die moralische Kraft der Europäer, wenn der „Konvent für die Zukunft Europas" versuchen würde, von diesem guten Beispiel zu lernen.

## ANMERKUNGEN

[1] Die Urheberschaft an diesem Satz ist offenbar Theodor Herzl zuzusprechen.

[2] Die Arbeit an diesem Beitrag wurde am 15. Oktober 2002 abgeschlossen.

[3] V. Giscard d'Estaing: Europas letzte Chance, in: SZ, 23.7.02, 64f.

[4] Vgl. Welt am Sonntag, 1.9.2002, 2.

[5] FAZ, 28.8.2002, 1.

[6] Mit diesem Terminus hat bekanntlich das Bundesverfassungsgericht die gegenwärtige Befindlichkeit der Europäischen Union zwischen Staatenbund und Bundesstaat zu verorten versucht.

[7] K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland (Heidelberg [13]1982) 10.

[8] Ebd.

[9] K. Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I (München [2]1984) 78.

[10] R. Smend, Verfassung u. Verfassungsrecht, in: ders., Staatsrechtliche Abhandlungen (Berlin 1955) 189.

[11] J. Isensee, Staat u. Verfassung, in: Handbuch des Staatsrechts, hg. v. dems. u. P. Kirchhof, Bd. 1 (Heidelberg 1987) 595.

[12] Ebd. 593.

[13] So noch kürzlich erneut P. Kirchhof, Sprachstil u. System als Geltungsbedingung des Gesetzes, in: NJW 38/2002, 2760f., 2761.

[14] Vgl. dazu G. Leder, Europa – zwischen Visionen u. Realität, in: Europa. Konzepte, politischer Alltag, pädagogische Entwürfe (FS R. Wichard, Schwäbisch Gmünd 2002) 67–84.

[15] Smend (A. 10) 119ff., 170.

[16] Ebd. 169ff.

[17] Zum ganzen Problemkomplex vgl. aber auch immer wieder den problemreichen Beitrag von P. Kirchhof, Der deutsche Staat im Prozeß der europäischen Integration, in: Handbuch des Staatsrechts (A. 11), Bd.VII, 855–887, in dem die meisten Bedenken gegen ein europäisches Verfassungsprojekt schon früh vorweggenommen sind.

[18] Daß nur internationale Isolation mit allen negativen Konsequenzen die Folge sein kann, ist, wie die Schlußphase des letzten Wahlkampfs zeigt, offenbar nur schwer zu begreifen.

[19] Hesse (A. 7) 5.

[20] P. Badura, Staatsrecht, 1986, S. 7.

[21] J. Falter, Ein Staat, zwei Politikkulturen?, in: German Studies Review, Vol. XIX, Nr. 2, May 1996, 279ff., 281.

[22] Vgl. dazu D. Grimm, Art.Verfassung, in: StL[7], Bd. 5, Sp. 633ff.

[23] Erklärung Nr. 11 zum Amsterdamer Vertrag von 1997.

[24] Vgl. Die Zukunft Europas. Politische Verantwortung, Werte u. Religion. Stellungnahme der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) vom 22.5.2002.

[25] Dieser Hinweis auf die Verfassung der Republik Polen findet sich auch im Entwurf einer Erklärung zu Fragen einer europäischen Verfassung, der am 22. November 2002 in der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Abstimmung kommt.

*Gundel Mattenklott*

# Harry Potter – phantastische Kinderliteratur

## Auf den Spuren eines globalen Erfolgs

„Das Geheimnis", so der Philosoph und Soziologe Georg Simmel, „das durch negative oder positive Mittel getragene Verbergen von Wirklichkeiten, ist eine der größten Errungenschaften der Menschheit; gegenüber dem kindischen Zustand, in dem jede Vorstellung sofort ausgesprochen wird, jedes Unternehmen allen Blicken zugänglich ist, wird durch das Geheimnis eine ungeheure Erweiterung des Lebens erreicht, weil vielerlei Inhalte desselben bei völliger Publizität überhaupt nicht auftauchen können. Das Geheimnis bietet sozusagen die Möglichkeit einer zweiten Welt neben der offenbaren, und diese wird von jener auf das stärkste beeinflußt."[1] Das kleine Kind kann Geheimnisse noch nicht für sich behalten. Es plaudert sie aus, fast ohne dies zu merken. Erst in den Jahren der Grundschulkindheit gewinnt es langsam die Fähigkeit und schließlich die Souveränität, einen Gedanken oder eine Handlung vor anderen zu verbergen. Je deutlicher es versteht und zu handhaben weiß, was ein mit anderen geteiltes oder auch ein einsames Geheimnis ist, desto attraktiver werden die zweiten geheimnisvollen Welten, die Literatur, Film, Fernsehen und Computerspiele bereitstellen.

### Lust am Geheimnis

Zwar ist jedes Buch, in dem ein Leser sich verliert, für ihn eine andere Welt, aber die phantastische Kinderliteratur verdoppelt, ja vervielfacht diese Sekundärwelt noch durch eine oder mehrere geheime Welten im Rahmen ihrer fiktiven Handlungen. Es gibt den realen Leser (oder die reale Leserin) und in der Geschichte, die sie lesen, wieder ein quasi fiktiv reales Kind, und darüber hinaus mindestens eine phantastische Welt mit phantastischen Geschöpfen, geheimnisvoll, gefährlich und voller Überraschungen. Obgleich die Lust am Geheimnis und an „einer zweiten Welt neben der offenbaren" nicht auf das Kindesalter beschränkt ist, hat „Harry Potter" gerade bei Kindern um das zehnte Lebensjahr herum großen Erfolg: In diesem Lebensalter wächst ihr Verständnis für das Wesen von Geheimnissen, sie sind von ihnen fasziniert und können sie auch bewahren. Sie beginnen bewußt Risiken einzugehen und suchen das Gruseln, als spielerische Einübung ins Standhalten vor der Angst. Sie mögen nicht nur, wie die jüngeren Kinder, die heiteren und komischen,

sondern fühlen sich auch den beängstigenden Seiten der phantastischen Lesewelt gewachsen. Eine Antwort auf die Frage nach dem Grund für den weltweiten Erfolg der Harry-Potter-Serie ist sicher in diesen Entwicklungsthemen zu suchen, die in der Lebensphase der angesprochenen Leser eine beherrschende Rolle spielen.

*Joanne K. Rowling* versteht es gut, die Lust am Geheimnis zu reizen und zu befriedigen. Sie gewinnt gleich mit den ersten Sätzen[2] die Aufmerksamkeit des Lesers: „Mr. und Mrs. Dursley im Ligusterweg Nummer 4 waren stolz darauf, ganz und gar normal zu sein, sehr stolz sogar." Einen Ligusterweg 4 kennt jeder, gleich wie seine Straße heißen mag. Normale Menschen kennt man auch. Wir nehmen meist an, jeder sei „normal", bis zum Beweis des Gegenteils. Ist Normalität also ein Grund für besonderen Stolz? Wir horchen auf, wenn von Menschen die Rede ist, die so viel Wert darauf legen, normal zu sein – gleich ist der Keim eines Verdachts gelegt. „Niemand wäre auf die Idee gekommen, sie könnten sich in eine merkwürdige und geheimnisvolle Geschichte verstricken, denn mit solchem Unsinn wollten sie nichts zu tun haben." Daß es im normalen Ligusterweg Geschichten voller Geheimnisse und Unsinn geben könnte, ist ein Versprechen an Kinder und Erwachsene, das aufhorchen läßt – der jeweils bekannte Ligusterweg erfüllt gerade dies Versprechen nicht. Im Verlauf der ersten Seite erfahren wir, daß die Dursleys ein ganz normales, sorgfältig gehütetes Geheimnis haben – irgendwelche schräge Verwandte, von denen sie nichts wissen wollen, die Nachbarn nichts wissen sollen. Alles wie bei uns zu Haus. Aber dann auf der zweiten Seite: eine Katze, die einen Stadtplan liest und ein Straßenschild inspiziert und immer mehr geheimnisvolle Phänomene, die den Leser in demselben Maß reizen, in dem Mr. Dursley sie zu übersehen und totzuschweigen versucht.

Rowling arbeitet mit einem Verfahren, das vor allem aus der Ästhetik des Komischen bekannt ist und dessen Modell der Teufel in der Schachtel ist: Je energischer die Feder zusammengedrückt wird, desto gewaltsamer ihr Herausschnellen. Geheimnis und Unsinn sind weit stärker als der geballte Wille der Dursleys zur Normalität. Dies erste Kapitel ist ein furioser Auftakt voller Überraschungen, die um so effektvoller sind, als sie mit einem erzählerischen Lakonismus inszeniert sind, der das Wunderbare so selbstverständlich erscheinen läßt wie den Alltag.

Der Leser ist das neugierigste Wesen der Welt. Die leiseste Andeutung, man wolle etwas vor ihm verbergen, mobilisiert seine Lust am Spionieren und Entdecken. Nichts hält seine Aufmerksamkeit so sicher wach wie Andeutungen und verwehrte Einblicke. Hat die sensible Nase erst einmal den Geruch des Geheimnisvollen aufgefangen, kann ihn so leicht niemand mehr von der Spur weglocken. Rowling legt überall Spuren des Rätselhaften und Geheimnisvollen. Dabei bleibt der Pegel des Geheimnisvollen immer auf derselben Höhe, nein: Er steigt mit fortschreitender Erzählung. Denn zwar werden stets Rätsel gelöst und Geheimnisse offenbart, aber zugleich deuten sich andere an, auf eine Lösung kommen zehn neue ungeklärte Fragen. Sie gewinnen zunehmend an Komplexität, so daß es immer schwieriger wird, alle Details zu berücksichtigen, das Ganze zu übersehen und Lösungen zu entwerfen.

Die Metaphern des Erratens, des Spürens und Aufdeckens verweisen auf den Kriminal- und Detektivroman, dessen Verfahren Rowling in die phantastische Erzählung integriert. Sie fordern eine kognitiv orientierte Lesehaltung, die nur scheinbar im Gegensatz zur fiebrigen Versunkenheit des infizierten Lesers steht. Tatsächlich stellt die Lektüre von Harry Potter, ähnlich wie die Kriminalliteratur, hohe Ansprüche an das Gedächtnis, an Denk- und Kombinationsvermögen des Lesers. Dazu tragen die Techniken der Mehrdeutigkeit und der Camouflage bei, die den Leser im Ungewissen über die Zugehörigkeit der Handelnden zu den Parteien des Guten und Bösen halten. Von Band zu Band wird der Leser intensiver genötigt, seine anfängliche Leichtgläubigkeit in die äußeren Anzeichen von Gut und Böse gegen eine generelle Vorsicht, ja eine grundsätzliche Neigung zum Verdacht einzutauschen, wie sie bei der Lektüre von Kriminalromanen angebracht sind. Obgleich Rowling kräftig schwarz-weiß malt, macht sie es uns doch keineswegs leicht, die Guten und die Bösen auf den ersten Blick zu unterscheiden. Sie befriedigt damit in hohem Maß unsere Lust am Geheimnis.

## Harry Potter als mythisches Kind

Mythen im Sinn von Götter-, Heroen- oder Menschengeschichten aus einer nichthistorischen Urzeit werden offenbar in allen menschlichen Kulturen erzählt. Viele von ihnen ähneln einander, auch wenn sie aus geographisch weit entfernten und aus sehr verschiedenartigen Kulturen und Religionen stammen. Diese Ähnlichkeiten der Mythen machen einen bedeutenden Teil ihrer Faszination aus. Sie sind der Grund, warum es eine global erfolgreiche Medienkultur geben kann, die die alten Mythenmotive und Stoffe aufgreift und sie über die ganze Welt verbreitet. Da Menschen aller Kulturen in einem raffiniert angesetzten Mythengebräu immer auch Spurenelemente ihrer eigenen Mythologie wiederfinden, sind ihnen die in Bildern und Worten erzählten Geschichten zugänglich, gleich ob sie in Japan oder in England, in den USA oder in Skandinavien produziert worden sind. Die Literatur hat seit jeher die alten Mythen in immer neuen Varianten erzählt. Auch die zeitgenössische phantastische Kinderliteratur bedient sich großzügig aus dem Mythenschatz verschiedenster Kulturen. So ist es zu erklären, daß ein Bestseller wie Harry Potter nicht auf seine englische Herkunftswelt beschränkt bleibt, sondern weltweit gelesen und verstanden wird.

Das Kind als das sichtbare Zeugnis und Bestätigung der Reproduktionsfähigkeit der menschlichen Gattung nimmt zu allen Zeiten und in allen Kulturen eine wichtige Position ein: Es hat eine symbolische Macht, die im Gegensatz steht zu seiner realen Schwäche, seiner Hilflosigkeit und seinem Angewiesensein auf Schutz und Pflege, ja sie wird durch diesen Kontrast noch gesteigert. Diese symbolische Macht ergänzt und verstärkt den biologischen Brutpflegetrieb. Mit ihm gemeinsam garan-

tiert sie, daß Kinder am Leben bleiben und die menschliche Gattung sich fortpflanzt. Die symbolische Macht des Kindes schlägt sich in zahlreichen, über die ganze Erde verbreiteten Mythen verschiedener Religionen und Kulturen nieder. Sie erzählen von göttlichen Kindern, denen in all ihrer kindlichen Schwäche eine wunderbare Kraft eigen ist, die es ihnen ermöglicht, die schlimmsten Anfeindungen zu überleben und ihren Feinden die Stirn zu bieten. Sie sind Waisen oder allein mit hilflosen Müttern, oft in höchster Gefahr aus Katastrophen geborgen, sie entbehren den Schutz mächtiger Väter oder werden gar von ihnen verfolgt, gefressen, getötet; sie erleiden Erniedrigungen und Qualen aller Art. Am Ende triumphieren sie über ihre Schädiger und bringen einer ganzen Welt Heil und Erlösung. Aufgewachsen in der Verborgenheit unter der Treppe, mißachtet, verlacht und gequält, steht Harry Potter in der Tradition dieser mythischen Kinder, deren verborgener göttlicher Ursprung im Alter des erwachenden vernünftigen Bewußtseins sich mächtig und ununterdrückbar offenbart.

Carl Gustav Jung und Karl Kerényi haben den „Gottkindmythos" in seinen Strukturen und verschiedenen kulturellen Ausprägungen untersucht[3]. Es sei nur beispielhaft auf eine Parallele zwischen den mythischen Biographien der göttlichen Kinder und Harry Potter hingewiesen. Kerényi spricht in seinem Beitrag „Das Urkind in der Urzeit" von einem Mythologem der sibirischen Wogulen, in dem ein göttlicher Knabe in die Welt der Menschen geschickt wird, um dort erzogen zu werden[4]:

> Aufs Dach seines menschlichen Onkels
> ...
> Fiel Er mit der gewaltigen Stimme des Donners.
> Sein Onkel war plötzlich draußen, er nahm Ihn hinein.
> Tags erzieht er Ihn, nachts erzieht er Ihn.
> Als Er so wächst, schlägt Ihn seine Tante,
> Als Er so wächst, schlägt ihn sein Onkel.

„Wir hören", fährt Kerényi paraphrasierend fort, „von seinem traurigen Geschick im Hause des Russen: er wird in der Türangel gehalten und das schmutzige Wasser auf ihn ausgegossen (sic!)". Seine Leiden verschärfen sich bis zu einer plötzlichen Wende, die ihn in den Besitz von „Schneeschuh, Panzer, Köcher, Bogen und Schwert" bringt, worauf er schreckliche Rache an seinen Quälern nimmt. Ganz ähnlich wird Harry Potter von Onkel und Tante brutal erzogen und Erniedrigungen ausgesetzt. Allerdings nimmt er nicht Rache an seinen Peinigern. Das Christentum setzt das Verzeihen als vorbildlich und verwirft die Rache, und dem christlichen wie dem aufgeklärten Rechtsdenken ist Rowlings Buch näher als dem sibirischen Ehrenkodex.

Das verborgen aufwachsende göttliche Kind kennen wir auch aus der jüdischen Bibeltradition – Mose wird als Findelkind auf dem Nil ausgesetzt und wächst als Ägypter auf – und aus der griechischen Mythologie: Der Gott Dionysos wird wie

Harry aus katastrophalem mütterlichen Untergang im Blitz geborgen, wächst im Verborgenen auf, wird in einer Version des Mythos in einer Kiste ins Meer geworfen, in einer anderen wie ein Opferzicklein zerrissen, und erlebt später wiederholte triumphale Epiphanien. Rowling hat den Blitz aus dem Dionysosmythos verwendet, anderes aus den Geburtslegenden großer Religionsstifter.

Das meiste verdankt die Erzählung von Harry Potters frühester Lebenszeit der christlichen Weihnachtsgeschichte. Der Tierpfleger Hagrid holt ihn in einer Kiste aus den Trümmern seines Elternhauses, der Zauberer Dumbledore legt ihn unter den Augen der gerührten Professor McGonagall vor die Tür des Hauses seiner Tante. Harrys Erscheinen im Ligusterweg Nr. 4 hat alle Züge einer heiligen Nacht, einer weihnachtlichen Epiphanie – geflügelte Boten bringen die frohe Botschaft, wunderbare Lichtphänomene erscheinen am Himmel, eine Frau, ein Mann und der Riese als Hirte beugen sich andächtig, voll Verehrung und Liebe über den schlafenden Säugling. Wie beim Kind Jesus bleibt es für längere Zeit bei diesen Zeichen und Wundern. Das Waisenkind lebt lange Jahre in jener Verborgenheit, die zum Mythos vom göttlichen Kind gehört und die seiner erneuten Epiphanie im Alter des vernünftigen, unterscheidungsfähigen Bewußtseins vorausgeht. Bei Harry Potter setzt die erste Phase der Enthüllung seiner Identität am elften Geburtstag ein; Jesus tritt erstmals als Zwölfjähriger im Tempel als weiser Knabe auf, der die Schriftgelehrten in Erstaunen versetzt. Beide durchlaufen eine Reihe weiterer Verborgenheitsphasen, Epiphanien und Leidenszeiten – zu denen auch der vorübergehende Verrat durch den Freund gehört, den Harry im vierten Band nach seiner Wahl durch den Feuerkelch von Ron erdulden muß – bis zum endgültigen, eine ganze Welt vom Übel erlösenden Triumph, den wir bei Harry Potter allerdings vorerst nur ahnen können.

## Kindheitsmythos als Keimschicht der phantastischen Kinderliteratur

Mit dem Begriff „Mythos" werden nicht nur alte Erzählungen von phantastischen Vorzeiten bezeichnet, sondern auch die Überhöhung und Idealisierung eines natürlichen oder gesellschaftlichen Phänomens zu einem historisch konkreten Zeitpunkt. Solch moderne Mythen öffnen Spielräume der Entlastung vom Druck gesellschaftlicher Ansprüche insbesondere in Perioden beschleunigter Modernisierung, bieten das Maß an Idealisierung, das nötig ist, um das eigene Alltagsleben aufzuwerten, eignen sich für gesellschaftliche und individuelle Selbstverständigungs- und Rechtfertigungsstrategien. Ein allgegenwärtiger Mythos in unserer Gesellschaft ist der Kindheitsmythos, der sich an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert herausgebildet hat. Er entstand als Reaktion auf eine aufklärerische Pädagogik, die im Kind einen unfertigen Erwachsenen sah, der langsam auf vielen kleinen Stufen zur Vollkommenheit des Erwachsenen herangebildet werden sollte. Philosophen,

Autoren und Künstler der Romantik schrieben dem Kind statt lauter Mängel nun einen wunderbaren und geheimnisvollen Reichtum zu, der es den Gottkindern der alten Mythen ähnlich erscheinen ließ.

Der romantische Kindheitsmythos hat mehrfache Renaissancen erlebt, deren erste einflußreiche zusammenfällt mit der reformpädagogischen Bewegung um 1900, die ein wachsenden Interesse für das Denken und die künstlerischen Manifestationen des Kindes entfaltet. Die nächste Station ist die Emanzipationsbewegung von 1968. Sie bewirkt ein neues Interesse am Kind, seiner Kultur und seiner Erziehung wie an den älteren reformerischen pädagogischen Reflexionen und Modellen. Mit der in den 70er Jahren einsetzenden Kritik an der Dominanz von Naturwissenschaften und Technik mündet dieses Engagement für das Kind in eine Wiederbelebung des Kindheitsmythos, die bis heute aktuell geblieben ist. Wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts und wie an der Schwelle zum 19. Jahrhundert verbündet er sich mit einem anderen Interesse an der Natur, das sich nicht mehr allein über ihre Wissenschaften definieren will, sondern subjektive emotionale und ästhetische Zugänge sucht.

Der romantische und moderne Kindheitsmythos zeichnet das Kind als unschuldig und arglos. Unschuld meint nicht nur das Lebensalter vor den Wirren des erwachenden Sexus, sondern umfassender: einen Zustand moralischer Integrität vor jeder Übernahme moralischer Prinzipien durch die Erziehung. Sie äußert sich wie in den Mythen und Märchen als spontane Mitleidsfähigkeit allen Geschöpfen gegenüber. Harry Potter kann seine Tötungshemmung auch seinen gefährlichsten Feinden gegenüber nicht überwinden. Mitleid ist seine mächtigste Waffe, obgleich es ihn scheinbar wehrlos macht: Es bindet seine Gegner im Widerstreit zu ihren Vernichtungsintentionen. Harry setzt damit eine Familientradition fort, in der sein Vater dem unsympathischen Snape das Leben gerettet hat.

Dem Kindheitsmythos zufolge lebt das Kind in Harmonie mit der Natur, es versteht die Sprache der Tiere, Pflanzen und unbelebten Dinge. Einer der ersten magischen Momente, in denen Harry Potters Zaubererbegabung sich manifestiert, bringt ihn ins Gespräch mit einer Schlange im Zoo. Schließlich ist das Kind, dem Mythos entsprechend, Siegelbewahrer einer Vernunft des Herzens, der Liebe und Freundschaft mehr gilt als Geld und Macht. Harry ist auch hierin die zur Zeit wirkungsmächtigste literarische Verkörperung des Kindheitsmythos.

In der Romantik wie in den späteren Epochen, in denen der Kindheitsmythos eine bedeutende Rolle spielt, verbündet er sich mit einer besonderen Aufmerksamkeit für Wunderbares und Unheimliches, für literarische Genres wie Märchen, Sage, Legende. Das bereits im 18. Jahrhundert beliebte Kunstmärchen gewinnt in der Romantik neue Tiefendimensionen. Das Phantastische in der Literatur wird über den Reiz hinaus, den von jeher das Wunderbare und Geheimnisvolle gehabt haben, im Zeitalter der Industrialisierung zu einem Instrument, mit dem es gelingt, die komplexe gesellschaftliche und individuelle Realität flexibler und genauer zu fassen und

darzustellen. Mit seiner Hilfe geraten die phantastischen Elemente des Wirklichen selbst ins Blickfeld – die Abgründe und Geheimnisse der menschlichen Seele, des Trieblebens ebenso wie die dem naiven Blick undurchschaubaren gesellschaftlichen Verstrickungen unter der Oberfläche. Die zunehmende Beherrschung der Naturgewalten durch die Technik sorgte ihrerseits für neue phantastische Impulse, aber auch für Ängste, den Manipulationen durch unbekannte Mächte hilflos ausgesetzt zu sein. Der Kindheit kam im 19. Jahrhundert immer häufiger die Aufgabe eines entlastenden und beglückenden Reichs der Natur und des zwanglosen Spiels zu, in das sich der überforderte Erwachsene zurückziehen und in dem er eine andere Wahrheit finden konnte als die alltägliche, zugleich aber auch über die alltägliche auf besondere Weise belehrt wurde. Der Erfolg der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen öffnete seinerseits – nicht nur in Deutschland – das Tor weit für phantastische Imaginationen über und für Kinder.

Romantischer Kindheitsmythos und phantastische Literatur teilen also gesellschaftliche Gründe für ihr Entstehen und bleiben eng miteinander verbunden. Wichtige Themen und Motive phantastischer Kinderliteratur bildeten sich heraus, die bis heute immer wieder variiert werden: das belebte Spielzeug, imaginäre Freunde, die Anderswelt des Spiels, des Traums und der Fieberphantasie. Heute können wir im Prozeß der Umgestaltung unserer Welt durch die digitale Elektronik und durch mediale, kulturelle und politische Globalisierung ein vergleichbares Interesse am Wunderbaren und Phantastischen beobachten.

Das phantastische Potential des romantischen Kindheitsmythos – das Grenzgängertum des Kindes zwischen zwei Welten, sein belebendes und beseelendes Spiel und sein harmonisches Zusammenklingen mit der Natur – bietet auch der Literatur für Erwachsene phantastische Spielräume, doch findet vor allem die Kinderliteratur darin einen ihr angemessenen Themen-, Motiv- und Figurenfundus: Der kindliche Held der phantastischen Erzählung ist eine Verkörperung der Sehnsüchte, auf die der Kindheitsmythos antwortet, und zugleich eine paßgerechte Spielfigur für den kindlichen Leser. Die genannten einzelnen Motive des Kindheitsmythos lassen sich leicht mit phantastischen Erzählgeflechten verknüpfen und epochalen Schlüsselthemen anpassen. Der romantische, neuromantische und moderne Kindheitsmythos ist die Grundlage der gegenwärtigen phantastischen Kinderliteratur.

## Phantastische Kinderliteratur, Religion und Philosophie

Der Erfolg von Harry Potter hat die Frage nach der Beziehung zwischen phantastischer Kinderliteratur und Religion aktualisiert. Manche christliche Geistliche in den USA, aber auch in Deutschland, haben die Buchserie als Teufelswerk verdammt und die Verbrennung der Bücher, zumindest aber ihre Verbannung aus Schule und Kinderzimmer gefordert. Sie bringen die Harry-Potter-Bücher mit dem Satanismus

und ähnlichen okkulten Sekten in Verbindung. Anderseits gibt es in den christlichen Kirchen begeisterte Leser Harry Potters. Auch haben lange vor seinem Auftreten auf der kinderliterarischen Bühne manche Religionspädagogen die phantastische Kinderliteratur als Verbündete ihrer Arbeit verstanden: Da sie ihrer Definition nach die Grenze der von uns wahrzunehmenden und zu erklärenden Realität überschreitet, überwinde sie den naiven Materialismus der Gesellschaft und bringe religiöse Aspekte des Lebens und des Todes zur Darstellung. Daß es in diesen Büchern um religiöse Fragen geht, darin scheinen sich also Anhänger wie Gegner Harrys einig zu sein.

Die Verwendung alter mythischer Erzählmuster schlägt zweifellos eine Brücke zur Religion. Allerdings bestehen Religionen nicht nur aus Mythen, auch wenn manche ihren Schwerpunkt in diesen heiligen Erzählungen haben. Die monotheistischen Weltreligionen haben den Anteil der Mythen zurückgedrängt zugunsten von Glaubensbekenntnissen, die sie über Jahrtausende im Prozeß theologischen Denkens, in der Schriftauslegung und den Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Deutungsmustern präzisiert und differenziert haben. Einen weiteren wesentlichen Bestandteil der Weltreligionen bilden ihre Gesetze, die sich auf die Sphären des Glaubens und seiner rituellen Vollzüge ebenso beziehen wie auf Fragen der Ethik, der Moral und des sozialen Lebens. Glaubensbekenntnis und Gesetze haben im Vergleich zu den Mythen eine weit größere Verbindlichkeit in diesen Religionen. Die Mythen sind der farbige symbolische Spielraum, Glauben und Gesetz dagegen die Normen, die es einzuhalten gilt.

Von solcher Konsequenz und Strenge ist nun die phantastische Literatur wie die gesamte ästhetische Sphäre grundsätzlich entlastet. An Harry Potter, Dumbledore und Voldemort sollen wir durchaus nicht glauben, wir dürfen uns vielmehr am farbigen Spiel der Imaginationen, das die Autorin geschaffen hat, freuen, darüber nachdenken und Spuren unseres eigenen Lebens darin wiederfinden. Phantastische Kinderliteratur ist wie alle Kunst ein Angebot, eine fremdartig reizvolle Imaginationswelt zu genießen und dabei zugleich sich selbst zu fühlen und seiner selbst gewahr zu werden. Literatur ist ein Spiel, aber das heißt nicht, daß sie nicht auch ihren Ernst hat, wie generell das Spiel nicht das Gegenteil von Ernst ist. Es geht in der phantastischen Kinderliteratur, wo sie ein gewisses Niveau erreicht, um die großen Fragen des Lebens, um philosophische Fragen: um den Sinn des Lebens, um den Tod, um die Frage nach dem Guten und dem Bösen, um die Frage, wie wir leben sollen. Aber auf diese Fragen gibt die phantastische Literatur nicht wie die Religion klare und verbindliche Antworten. Sie führt uns, wenn sie gut ist, dazu, darüber nachzudenken und unsere eigenen Vorstellungen zu überdenken. Sie ist daher, auch wenn sie nicht die gedankliche Klarheit der Philosophie anstrebt, dieser näher verwandt als der Religion.

Ihre Neigung zu den Mythen kann uns in dieser Auffassung bestärken: Mythen sind seit der griechischen Antike, in der bekanntlich die Philosophie ihren Anfang

genommen hat, mit ihr nicht weniger eng verknüpft als mit der Religion. Zwar hat Platon den Mythos als Gegenbegriff zum Logos der Philosophie verstanden und ihn ihr austreiben wollen (dabei durchaus neue Mythen erzählend), aber anderseits hat Aristoteles sie als Bestandteile der Philosophie verstanden: bedeutende Geschichten, die eine Art Proto-Philosophie bilden. Bis heute erzählen Philosophen die alten Mythen neu und nutzen sie, um an ihnen grundlegende Fragen zu veranschaulichen und zu erörtern.

## Typen phantastischer Erzählungen

Unter dem Begriff „phantastische Kinder- und Jugendliteratur" werden Geschichten versammelt, die zwar alle von geheimnisvollen Figuren und Welten jenseits der uns alltäglich vertrauten Naturgesetze handeln, die aber unterhalb dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit sehr verschiedene Gruppen bilden. Einige erzählen von wunderbar belebten kindlichen Spielwelten, andere von Miniaturgesellschaften, die analog zu unserer Gesellschaft entworfen sind, wie etwa Mary Nortons „Borger" oder Tove Janssons „Muminwelt". In wiederum anderen Geschichten steht ein einzelnes Kind im Vordergrund, das eine Entwicklungskrise mit Hilfe eines magischen Helfers oder einer wunderbaren Handlung bewältigt. Ausgelöst wird die phantastische Handlung durch eine Störung des sozialen, des familiären oder individuellen Gleichgewichts. Sie provoziert eine krisenhafte Selbstbegegnung, die manchmal in phantastischen Begegnungen mit dem Tod kulminiert. Phantastische Freunde, Spiegelbilder, Doppelgänger oder Zeichnungen der Helden verkörpern symbolisch das eigene Selbst, so zum Beispiel in Anthony Brownes „Nachtschimmi"[5] und Benno Pludras „Herz des Piraten"[6]. Die phantastischen Figuren des Selbst und die Erlebnisse zwischen Realität und magischer Welt helfen den kindlichen Protagonisten bei der Lösung von Konflikten und treiben ihre Entwicklung voran.

Anders dimensioniert sind die Geschichten von phantastischen Reichen oder Welten, die verborgen neben unserer Welt oder in fernen (unhistorischen) Vergangenheiten bzw. Zukünften liegen. Hier ist die Störung, die die Handlung auslöst, nicht individueller, sondern globaler oder gar kosmischer Dimension. Eine Sonderwelt wie die Zaubererwelt bei Harry Potter ist bedroht; das gilt ähnlich für ein Land wie Tolkiens „Auenland", einen Kontinent wie das phantastische Australien der Patricia Wrightson[7], die Erde in Kate Thompsons „Switchern"[8], den Kosmos in Philip Pullmans „Goldenem Kompaß"[9].

Nicht nur die Menschenwelt ist in Mitleidenschaft gezogen, sondern die gesamte Natur, einschließlich der phantastischen Wesen, die sie bevölkern. Nicht die Innenwelt des Individuums, sondern ein groß angelegtes Welttheater wird inszeniert, das nichts Geringeres darstellt als den Kampf zwischen Gut und Böse schlechthin, zwi-

schen Licht und Finsternis, meist in dramatisch-endzeitlichen, apokalyptischen Farben gemalt. Zwei Spielarten lassen sich unterscheiden: die Erzählszene der *ganz anderen* Welt, ohne jeden Bezug zu unserer Realität, und die *Zwei-Welten-Bühne*, bei der reale und phantastische Welt in unmittelbarer Nähe nebeneinander existieren. Nur dieser zweite Typ, dem Harry Potter angehört, interessiert hier. Bei ihm bieten die Grenzgebiete zwischen den Welten weite Spielräume origineller Erfindungen bzw. mehr oder weniger geschickter Nachahmungen. Solch liminale Bereiche[10] sind zum Beispiel Türen, Schränke, privilegierte Räume in Häusern, Gärten als Zwischenbereiche zwischen Natur und Kunst und als Orte mit eigener Zeit. Wir begegnen Spiegeln, Bahnsteigen, Bildern, einem Bahnhofsschließfach[11], Aufzugsschächten[12] und einem verschlossenen Turm[13] als Räumen phantastischen Transits. Auch Immaterielles wird eingesetzt, Codes wie ein Vers, eine Melodie (z.B. in Will Hobbs' „Kokopellis Flöte"[14]) oder eine privilegierte Zeit: die Mitternacht oder der 29. Februar.

Nur Kinder finden den Weg in die andere Welt, die nach ihnen als Retter verlangt. Meist verschließen sich die Zugänge wie das Paradies den ersten Menschen nach dem Sündenfall, wenn die Kinder die Pubertät erreichen. Die kindlichen Helden haben in diesen Geschichten die Funktion von Heilanden und Erlösern, sie retten die Welt vor dem Absturz in die Gewalt des Bösen. Geschichten dieses Typs berühren häufig religiöse und theologische Fragen. Man kann sie daher als Erzählungen einer phantastischen Theologie bezeichnen.

## Der Kampf zwischen Gut und Böse

Die Erzählungen vom Typus phantastischer Theologie inszenieren den Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen dem Licht und der Finsternis. Das Böse erscheint dabei oft, wie in Harry Potter, als allgegenwärtig drohende, schwer zu fassende, gesichtslose Macht. Es wird als gewaltige Übermacht gezeichnet, denn wenn es sich auch in einer Person konzentriert, so verfügt es doch über unzählige ergebene Helfershelfer. Wie es unberechenbar jederzeit auftauchen kann, hat es Ähnlichkeit mit dem Teufel christlicher Vorstellung, der umhergeht wie ein brüllender Löwe, suchend wen er verschlinge, nur daß es meist nicht brüllt, sondern leise und um so gefährlicher arbeitet.

Obgleich das bzw. der Böse (in der Regel wird ihm das männliche Geschlecht zugeschrieben) mit brutaler physischer Gewalt seine Herrschaft sichert und gegen seine Feinde vorgeht, ist er selbst seltsam substanz- und körperlos. Er bedient sich verschiedener Masken, ja es scheint zuweilen so, als sei er nichts anderes als diese Masken (so z.B. in Kirsten Boies „Der durch den Spiegel kommt"[15] und in Linard Bardills „Ro und die Windmaschine"[16]). Für dieses gesichtslose, substanzlose Böse ist die dunkle Macht Saurons in Tolkiens „Herrn der Ringe" ein berühmtes Vorbild,

ein anderes sind die grauen Herren, die in Michael Endes „Momo" die Zeit stehlen: nichts anderes als Nullen. Die Macht des Bösen bricht in dem Augenblick zusammen, in dem der fatale Ring zerstört oder das erlösende Wort gesprochen, die entscheidende Handlung vollbracht ist. Allerdings ist es damit – schon im Interesse einer Fortsetzung der Geschichte – nicht immer ganz aus der Welt, sondern es kann in verwandelter Gestalt wiederkehren wie Lord Voldemort.

Der Name dieses Bösen – „Vol de mort", Flug des Todes – deutet auf eine andere Lesart des Bösen hin: daß es identisch ist mit dem Tod. Auch der Tod ist substanzlos, denn seine Eigenschaft ist die Vernichtung des Lebens. Wir wissen vom Tod nicht mehr, als daß dort, wo er ist, kein Leben in unserem Alltagsverstand mehr ist. Die Lebensfeindlichkeit Voldemorts, seine Gewalttätigkeit, seine Neigung zu Friedhöfen, seine Kälte und Schwärze sprechen dafür, daß er mit dem Tod zumindest sehr eng verbündet ist. Die Angst, die er auslöst, ist der Todesangst nah verwandt. Dennoch befriedigt diese Deutung, so plausibel sie scheint, nicht ganz. Wäre das Böse identisch mit dem Tod, warum wäre es dann böse? Der Tod mag als Feind der Menschen angesehen werden, und man kann ihn hassen, er ist unerbittlich, aber nicht böse.

Auch wäre es wohl falsch, würde man generell von einer Substanzlosigkeit des Bösen in der phantastischen Kinderliteratur sprechen. Allein durch die Vielzahl der Kämpfe, die es herausfordert, die Mannigfaltigkeit seiner Waffen, die Menge der Opfer, die seine Spur zeichnen, gewinnt es oder er die Dichte einer Substanz, als die wir eine sehr tiefe Dunkelheit manchmal empfinden.

Ähnlich undeutlich wie seine Beschaffenheit sind die Intentionen des Bösen. Nach Macht steht sein Sinn, aber diese Macht bleibt so lange abstrakt, als wir nicht entziffern können, was in ihrem Namen vollzogen werden soll. Die historischen Assoziationen, die viele dieser düsteren Machthaber oder Machtgierige auslösen, etwa die Erinnerung an Hitler, führen in die Irre, denn die Nationalsozialisten haben ein detailliertes politisches, wenn auch irrationales Programm konsequent und zweckrational durchgesetzt. Die Intentionen der Bösen in der phantastischen Kinderliteratur sind diffus und ungerichtet. Sie sind böse, weil sie gegen das Gute sind, so können wir sie tautologisch definieren. Oft sind sie Abtrünnige des Guten, wie der gefallene Luzifer. Bei Harry Potter liegt eine solche Deutung aufgrund der früheren Freundschaft Voldemorts mit seinem Vater nahe. Anderseits weisen politische Positionen seiner Anhänger auf ein Programm Voldemorts hin, das Ähnlichkeit mit Hitlers Rassismus hat: Es geht um den Erhalt der Reinblütigkeit der Zauberer.

Immer indes ist das Böse ein literarisches Prinzip: der Gegenspieler des Guten, der Teufel, der „reizt und wirkt", wie es in Goethes „Faust" heißt. Er bewirkt nicht weniger und nicht mehr als eine Geschichte. Geschichten brauchen Störungen, damit es Handlungen gibt, die man erzählen kann. Das Böse in den phantastischen Erzählungen mit den endzeitlichen Kämpfen konstituiert die Erzählung, die es ohne

das Böse nicht gäbe. Vom Übel im Sinn der christlichen Religion, von dem Jesus Christus die Menschheit erlöst hat, ist dies Böse daher weit entfernt, auch wenn es viele seiner Erscheinungsformen und seiner Symbole aus dieser Quelle bezieht. Gäbe es das Böse nicht in der phantastischen Literatur, würden wir uns schrecklich langweilen. Mit gutem Recht und literarischem Verstand hat daher ein Elfjähriger, nach seiner Lieblingsfigur befragt, Lord Voldemort angegeben: weil nur durch ihn die Spannung der Erzählung garantiert sei. Solche Leser – und es scheinen nicht wenige zu sein – spielen das literarische Spiel, das Harry Potter darstellt, souverän mit; ihr Fieber ist keine Sucht, sondern ästhetischer Genuß, dessen Kennzeichen der flüssige Wechsel zwischen der fiktiven Handlung und dem Bewußtsein ihrer Fiktionalität ist.

Wie steht es mit den Gegenspielern des Bösen? Das Gute droht in der Literatur immer in Langweile abzugleiten. Dem arbeitet die phantastische Kinderliteratur entgegen, indem sie die Kontraste aufs äußerste zuspitzt: Dem fast allmächtigen Bösen setzt sie den schwächsten, ohnmächtigsten Menschen gegenüber, das Kind. Dem modernen Kindheitsmythos entsprechend ist dieses Kind allerdings kein Mängelwesen, auch wenn es weder über körperliche Kräfte noch über technisches Know-how und auch über kein diplomatisches Geschick verfügt, sich mit Mächtigeren zu verbünden. Das Kind in der phantastischen Kinderliteratur muß nicht einmal besonders mutig sein, es darf und soll gerade ängstlich, schüchtern und unbeholfen sein, wie Balthasar Bux in Endes „Unendlicher Geschichte" – um so größer ist der Kontrast zum Bösen.

Das Kind verfügt über andere, ihm selbst nicht bewußte Ressourcen. Seine Tugend ist ihm so selbstverständlich, daß es nicht darüber Auskunft geben könnte. Und es ist gepanzert mit einer unsichtbaren Rüstung: der Liebe. Harry Potter umgibt die Liebe seiner Mutter, die sich für ihn gegen Voldemort stellte und sich selbst opferte, wie eine Glückshaut. Psychologisch gesprochen ist dies das Urvertrauen, das das hinreichend geliebte Kind im ersten Lebensjahr (und wahrscheinlich bereits vorher im intrauterinen Status) erwirbt und das es widerstandsfähig macht gegen die Attacken von Trauer und Verzweiflung, die das Leben gegen diesen kleinen Menschen führen wird. Das Urvertrauen, die unbedingte, schützende mütterliche Liebe macht das Kind fähig, sie weiterzugeben, macht es freundschafts- und liebesfähig – im phantastischen Spielraum der Literatur triumphiert es über das Böse.

## ANMERKUNGEN

[1] G. Simmel, Soziologie (München $^{3}$1923) 272.
[2] Im ersten Band: Harry Potter u. der Stein der Weisen (London 1997, dt. Hamburg 1998).
[3] C. G. Jung u. K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien. (Amsterdam 1941).
[4] Ebd. 50.
[5] G. Strauss (Text) u. A. Browne (Bilder), Der Nachtschimmi (Oldenburg 1992).
[6] B. Pludra, Das Herz des Piraten (Berlin 1985).
[7] P. Wrightson, Das Nargun u. die Sterne (Hamburg 1990).
[8] K. Thompson, Switcher. Du bist mehr als du weißt (Hamburg 2000); Switcher, Am Rand der Entscheidung. (Hamburg 2002).
[9] Ph. Pullman, Der Goldene Kompaß (Hamburg 1996).
[10] Von lat. *limen*, die Schwelle. Als *liminal* bezeichnet die Ethnologie Schwellenbereiche, die in den Initiationsriten durchschritten werden müssen.
[11] L. Hartmann, Timi Donner im Reich der Kentauren (Zürich 2000).
[12] C. Linker, Die Jagd nach den Feen (Düsseldorf 2000).
[13] B. Schär, Die Entführung der Welt (München 2000).
[14] W. Hobbs, Kokopellis Flöte (Weinheim 1998).
[15] K. Boie, Der durch den Spiegel kommt (Hamburg 2001).
[16] L. Bardill, Ro u. die Windmaschine (Gossau 2001).

*Paul Konrad Kurz*

# Gott am Rand

## Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz

Das ethische Wege-Denken der biblischen (Psalm 1) und der antiken Zeit (Herakles am Scheideweg) liegt heutigen Menschen fern. Wege-Denken spielt für den Straßenverkehr eine Rolle, aber nicht für die Lebensplanung. Wer würde noch an die Zwei-Wegelehre des ersten Psalms denken wollen, den Weg der Gerechten und den Weg derer, die sich um Gott nicht kümmern, bedenken? Als moderner Mensch sondiert man seinen eigenen Lebensweg. Mag ja sein, daß da Unvorhergesehenes, vielleicht auch Vergessenes auftaucht.

Wir sprechen hier nicht von dem Gott, den die Kirche verkündigt und liturgisch feiert, auch nicht von innerkirchlichen Entwicklungen nach 1945, vor oder nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Wir visieren die Rede von Gott an, wie sie in der Literatur, vorab in Romanen, den dargestellten Personen mit ihren Konflikten zur Sprache kommt. Wenn Literatur die Selbstreflexion einer Gesellschaft ausspricht – was sie beansprucht –, dann läßt dieses Zur-Sprache-Kommen Rückschlüsse zu auf den Platz Gottes in der Gesellschaft. Meinungsbefragungen von Forschungsinstituten haben in jüngster Zeit den gesellschaftlichen Stellenwert Gottes wiederholt situiert. Er wurde jedes Mal geringer, weiter aus der Mitte entfernt. Die Institute befragten die gesellschaftliche „Masse". Zu ihr gehören auch religiös gleichgültige und indifferente, religiös nicht mehr unterwiesene Menschen. Die Literatur wird von bewußtseinsmäßig herausragenden einzelnen geschrieben. Diese stellen wiederum ausgeprägte Personen vor in Worten, Gesprächen, Szenen, Vorgängen. Sie sind nicht in jedem Fall exemplarisch, aber symptomatisch, vielleicht stellvertretend. Einen Sachverhalt extensiv demonstrieren wie Umfrageergebnisse wollen sie nicht. Ihre Art der Mitteilung ist intensiv, auch mehr indirekt. Sie verläuft nicht auf der sachlichen Informationsschiene, sie ist poetisch.

### Vom Nachkriegs-Existenzialismus zum Muslim-Gott: Martin Walser

Die Phase des Nachkriegs-Existenzialismus läßt Martin Walser noch in seinem Roman „Halbzeit" (1960) erkennen. Seine Anselm Kristlein-Gestalt ist bereits der moderne Werbemensch, der Aquisiteur, der Verkaufsfachmann ohne innere Bindung. Kristlein hat einen intellektuellen Freund. Er heißt Edmund und zieht Anselm in

ein Religionsgespräch. Edmund raisoniert über Katholiken, Schöpfung, Erlösung, den Zustand der Welt. Verglichen mit Erfahrungen von Wirklichkeit sind religiöse Aussagen schwer zu verifizieren. Edmund argumentiert:

„Wenn es Gott gäbe, wie könnte es dann noch etwas Wichtigeres geben als Gott? Und doch probiert jeder, ein bißchen zu handeln. Wir rechnen es uns hoch an, daß unsere Glaubenslosigkeit dann und wann ein bißchen juckt. Das ist die neueste Tour. Wir treiben uns im Zuschauerraum herum und suchen nach guten Plätzen, um dem Ort nahe zu sein, von dem aus man in den Himmel kommt. Aber für die Irrsinns-Frequenz des Glaubens haben wir alle kein Gehör."

Das klingt nach Kierkegaard. Dessen Abraham weiß, „daß sich ein bürgerliches Dasein und der Glaube an ihn überhaupt nicht vereinbaren lassen ... Ich habe mich abgestrampelt, ein Gläubiger zu werden, aber jetzt ist Schluß, Schluß, Schluß." Edmund meldet intellektuelle Vorbehalte gegen Gott an. Anselm bewundert seine Argumentation. Seine Frau Alissa wehrt sich emotional gegen den drohenden Verlust. Sie trägt in ihr Notizheft ein: „Bis jetzt ist Gott ein Zeichen der Erschöpfung, ein Ausruf vor dem Zusammenbruch ... Im Augenblick wäre es besser, es gäbe Gott nicht." Im zweiten Roman der Kristlein-Trilogie, dem Erosroman „Das Einhorn" (1966), bleibt für Gott kein Blick, jedoch im dritten „Der Sturz" (1973). Anselm ist Leiter eines Erholungsheims geworden. Als der Firmenbesitzer das Heim verkauft, wird er arbeitslos. Sein sozialer Sturz ist unaufhaltsam. Niedergeschlagen und neugierig liest er wieder in Alissas Wachstuchheft. Mit Blick auf Edmund und Anselm trägt Alissa ein:

„Zum Glück will jetzt keiner mehr Gott beweisen. Unsere Not erzeugt ihn von Sekunde zu Sekunde. Das ergibt den Anschein einer Existenz".

Mit dem „Anschein einer Existenz" wird die Gottesfrage abgelegt.

Walsers Roman „Der Lebenslauf der Liebe" (2001) erzählt, nicht ohne Ironie, die geschäftlichen Praktiken und das erotische Verhalten des Düsseldorfer Immobilienmaklers Edmund Gern. Nachdem der finanzmächtige Spekulant alles verloren hat und gestorben ist, verliebt sich seine durch die Schulden ihres Mannes verarmte Frau Susi als 67jährige Witwe in einen 29jährigen marokkanischen Studenten. Die beiden haben nichts gemeinsam außer Sex. In 42 Ehejahren hat es zwischen Edmund und Susi keine Äußerung über Religion gegeben. Im Milieu der Superreichen gibt es offenbar keinen Gott. Zumindest bleibt er unterhalb der Sprachschwelle. Jetzt breitet der Muslim Khalil Morgen für Morgen seinen Gebetsteppich aus und wirft sich nieder. Was er betet – die deutsche Frau weiß es nicht, sie fragt ihn auch nicht, es scheint sie nicht zu interessieren. Auch den Autor beunruhigt nicht, was und warum Khalil betet: kein Religionsgespräch, keine zitierte Sure (sie würde Fragen auslösen), keine Frage Khalils, ob denn Religion für Susi gar nichts bedeutet.

Aus einem Graubereich taucht vom gesellschaftlichen Rand her der Muslim Khalil mit seinem Gebetsteppich auf. Was hätte das für Religionsgespräche geben können zwischen der Christin, die ihren Gott abgelegt hat und dem Muslim, der täglich Allah anruft! Überraschenderweise ruft Susi ihn dann doch an: „Gut, lieber Gott"

(sie lernte ihn also einmal kennen), „daß es dich nicht gibt, sonst würde ich dich in meinen Haß einschließen". Die widersprüchliche Anrede läßt einen emotionalen Rest erkennen. Warum sie Gott haßt, erklärt der Autor nicht. Für den unheilbar kranken Edmund, „flehte (sie) wieder einmal zu Gott, an den sie nicht glaubte, Edmund nicht sterben zu lassen, bevor sie weiß, daß er weiß, daß sie ihm alles verzeiht". Ihr Unglaube betet in höchster Not. Irgendwie rumort da noch ein Schatten Gottes. Vom gesellschaftlichen Rand her ragt, allerdings mehr behauptet als gezeigt, der muslimische Gott herein. Khalil, der die Ehe mit der alten Frau seiner Familie verschweigt, der keine Kinder haben kann, nicht richtig studiert, sein Inneres verbirgt, ist ein fragwürdiger Gläubiger. Gegen Romanende spricht Susi im inneren Monolog schnell ihr „Glaubensbekennnis". Nach dem, was sie über Jahrzehnte getan, gedacht und nicht gedacht hat, ist es logisch nicht einsichtig:

„Wenn es Gott gibt, dann liebt er mich, egal, ob ich an ihn glaube oder nicht. Er weiß, was ich tue und denke, und hat Freude an mir." [1]

Das ist eine ziemlich unbedachte Meinung der Frau, die sich über Jahrzehnte nur um sich selbst gekümmert hat, um ihr materielles Wohlergehen, um sexuelle Befriedigung und Wohlleben. Daß „Gott" dieses gelebte Leben im Falschen „egal" sei und er an ihrer jämmerlichen Ichbezogenheit Freude habe, ist mit dem biblischen Gott und seinem Sohn Jesus nicht vereinbar. Das müßte auch der Autor Walser wissen. Das fragwürdige Bekenntnis erhellt die Psyche der Frau nicht.

## Peter Handkes Gott-Erinnern

Als junger Mann hat Peter Handke im Kärntner Dorf und im bischöflichen Internat an der ihm angebotenen Religion und ihrem Gott gelitten. Er brauchte Jahre, um sich von den autoritären Fixierungen zu befreien und zu einer eigenen Gottesvorstellung zu kommen. In der Tetralogie „Langsame Heimkehr" stellt er im vierten Teil, der Szenenfolge „Über die Dörfer" (1981), ein österreichisches Dorf vor. Es ist dabei, im Interesse des Fremdenverkehrs und der Modernisierung seine Tradition, auch die religiöse, aufzugeben. Eine „Alte Frau" redet den Menschen ins Gewissen. Zuletzt erscheint eine junge, Geist und Sprecherin „des neuen Zeitalters". In Verkündigungssprache spricht sie den Menschen Mut, Zuversicht, das Bewußtsein einer „heiligen Welt", Friede und Zukunft zu, wenn sie „die Kraft der schönen Überlieferung" üben und bereit sind, sich Gott zu öffnen. Er heiligt die natürliche Zeit und bejaht das Schöne. Aufnahmebereiten flößt er „göttlichen Schauder" ein. Dieser Gott hat keine biblische, dogmatische, kirchliche, auch nicht eine dörfliche Traditionsgestalt. Er ermutigt Menschen zu sich selbst, zu Lebensfreude, einem offenen Blick nach vorn. Kein Altar-Gott, sondern ein mehr naturaler mit mystischem Einschlag, der Gott einer neuen (poetischen) Weltfrömmigkeit.

In den Aufzeichnungen „Am Felsfenster morgens" (1982/87) erwähnt Handke die kirchlichen Jahresfeste. Er sieht in ihnen eine sakramentale Erhöhung und Durchdringung des Jahres. Nachdrücklich berichtet er von einer Pfingstabendmesse im Dom von Muggia am Golf von Triest, in die er als Wanderer herunter vom slowenischen Karst zufällig geraten war:

„Das Volk in der Kirche war, im Singen, Antworten, Segen empfangen, Kommunizieren, von einer Festigkeit, Begeisterung, Durchdrungenheit, die ich ‚ewig' nicht mehr erlebt habe."

Das Zeigen der Priester „auf die eucharistischen Dinge, das Brot und den Wein, (war) von einer frühchristlichen Macht, in der die Gegenwart zu jener anderen, Großen Zeit, unvergänglich wurde." Die Schilderung bleibt isoliertes Ereignis. Der Berichtende bleibt als Besucher am Rand. Das „Veni creator Spiritus" erhebt ihn ästhetisch für einen schönen Augenblick. Er bekennt Zustimmung, aber er gliedert sich nicht ein in die Gemeinschaft der Gläubigen.

Der 1000 Seiten starke Roman „Mein Jahr in der Niemandsbucht" (1994) erzählt vom Erinnern, Wohnen, Wahrnehmen und Wandern des Ich-Erzählers. Gregor Keuschnig ist in der Wohnbucht westlich von Paris ansässig geworden. Der Erzähler spricht von einer ersten „Verwandlung", einer bildlosen, mehr erlittenen, die ihn ruckartig veränderte. Er erwartet eine zweite, bildhafte, ästhetische Verwandlung, die den ganzen Lebensstoff poetisch verwandelt. Die Wahrnehmung wird verdichtet, der sprachliche Ausdruck ist zu finden, die Erfahrung so zu gestalten, daß sie Gegenwart, Glanz, Frieden schenkt. Sie wäre, mit Handke gesprochen, die Stiftung eines österlich-pfingstlichen „Hiergeländes" mit poetischen Mitteln. Von „Gott" ist im Roman erst gegen Ende die Rede. Er kommt durch eine Randgestalt herein. Der Wirt von Porchefontaine – Gregor empfindet ihn als Doppelgänger und Gegenspieler – ist Muslim, aus Ägypten eingewandert. Als Hirt in der Steppenwüste hat er „den Ruf Gottes" gehört. Von Gott aufgefordert zu „handeln", wählte er den Beruf des Gastwirts. Er bedient seine Gäste „aus Ehrerbietung für die genießbaren Dinge und zur Feier eines jeden Tags". Kritisch sieht der Wirt Krach schlagende, gierige Bürger, die keine Gottesfurcht kennen. Anders als Martin Walsers Muslimstudent, der zwar rituell betet, aber eine religiöse Person nicht erkennen läßt, ist der Wirt von Porchefontaine von seinem Gott im Innersten geprägt. Er strahlt eine Aura von Achtsamkeit, Ehrfurcht, Frieden aus. Der mit sich eins gewordene, dem Nächsten dienstbar gewordene Muslim beeindruckt Erzähler und Leser[2].

Auch in Handkes „Niemandsbucht" erscheint Gott am Rand: am Rand der Metropole, am Rand des Wohngebiets, am Rand zahlreicher erzählter Personen. Fast versteckt im großen Romangehäuse (man muß noch die Erinnerung an den Kärnter Priesterfreund dazu zählen), erhält Gott punktuell Präsenz – punktuell, nicht strukturell. Für die zweite, die poetische Verwandlung von Gegenwart, Ich und Welt, wird Gott nicht benötigt. In der Darstellung des Themas bleibt er am Rand. Der Ich-Erzähler will in seiner Verwandlungabsicht nicht von Gott, sondern von

poetischer Energie durchdrungen werden. Peter Handke rückt Gott immer wieder ins Erzählbewußtsein. Die Hauptgestalten sind Wanderergestalten, beobachtende Außenseiter. Sie bewegen sich gesellschaftlich und religiös am Rand. Individuelle Wegsuche, eine geradezu esoterische Wegbegehung zeichnet sie aus.

## Keine Rede von Gott

Außerhalb einer solchen gesammelten Autorenintention, erzählerisch randständig, kommt Gott in Romanen von Helmut Krausser, Uwe Timm, Wolfgang Hilbig zur Sprache. Religionsgespräche sind in der jüngeren deutschen Literatur selten geworden. Helmut Krausser (geb. 1964) veröffentlichte 1996 den Roman „Thanatos". Die Hauptgestalt Konrad Johanser muß angestrengt seine von Kind auf gestörten Beziehungen (ohne Vater aufgewachsen, die Mutter früh gestorben) kompensieren. Bei seinen Wanderungen auf der Schwäbischen Alb lernt Johanser einen schrulligen Alten kennen, der sich in eine Hütte zurückgezogen hat. Der sonderliche Weise zieht den Besucher in Gespräche über Leben und Tod. Er fragt Johanser, ob er „gläubig" sei. Der antwortet: „Ich bin kein Atheist, aber mein Verhältnis zu Gott ist eher distanziert." Der Alte sinniert:

„Der Mensch sucht seit Jahrtausenden nach seinem Sinn, viele finden als Antwort Gott – aber wenige haben sich gefragt, welchen Sinn eigentlich Gott für sich beanspruchen könnte ... Das Universum, das Gott ist, wir gehören alle dazu, ich und selbst Sie."

Die Urknalltheorie mit der Expansion der herausgeschleuderten Teile voraussetzend, argumentiert er:

„Seither wollen die Teilchen wieder zusammen, sie versuchen, sich zu erinnern. Das All ist die Amnesie Gottes! ... Die Evolution, die Entwicklung der Intelligenz – ein fast unendlich langsamer Erinnerungsprozeß. Wir alle sind verlorengegangene Fetzen Gottes, wie diese Steine, der Baum dort, das Wasser. Wir sind nur noch nicht am günstigsten, für die Apotheose geeigneten Platz."

Wenn das Universum sich zusammengezogen hat, wird es sein Gedächtnis zurückgewinnen und Gott „das volle Bewußtsein Gottes" erreichen[3].

Die Gottesfrage wird hier von der naturwissenschaflichen Vernunft und einer Art gnostischer Spekulation inspiriert. Von der Urknalltheorie her spekuliert die sinnbedürftige, vielleicht gottbedürftige Vernunft über das denkbare Ziel, die Vergottung des Alls, die den Menschen einschließen würde. Die Gottesfrage ist nicht mehr biblisch grundiert, schon gar nicht kirchlich. Eine Kirche in dem Albdorf wird nicht erwähnt. Die jüdische Gottesoffenbarung und die Tradition des Christentums spielen keine Rolle mehr. Auch das Gottesgespräch, eine szenische Episode, spielt im weiteren Romanverlauf keine Rolle mehr. Johanser, ein armer Konrad, fragt nicht weiter. Nachdem er in einem Wutanfall seinen Cousin mit einem Stein erschlagen hat, zerfällt sein Bewußtsein. Er kann nur noch (wie einige Autoren der Romantik, aber auf

moderner Denkbasis) Aufzeichnungen in Fragmenten machen. Gott kommt darin nicht vor, aber eine Art All-Versöhnung wird anvisiert. In der Familie der schwäbischen Tante, bei der Konrad wohnt, und in Berlin, wo er im Romantik-Institut arbeitet, ist von Gott und Religion nicht die Rede. Gott ist Spekulationsmaterie eines Alten. Der dem Tod noch nicht ausgesetzte Jüngere braucht sie bis auf weiteres nicht.

Uwe Timm (geb. 1940) hat die Studentenproteste der 68er Jahre in Paris und München mitgemacht. Nach der ersten Darstellung im Roman „Heißer Sommer" (1974) erzählt er im jüngsten Roman „Rot" (2001) den resignativen Abschied von der jungrevolutionären Lebensphase. Der in Berlin wohnende Thomas Linde hat die Fünfzig überschritten. Politisch sind seine Vorstellungen unerfüllt geblieben. Geradezu asketisch lebt er in einer alten Dachwohnung. Er fristet als Jazzkritiker seinen Unterhalt, ist durch Zufall Beerdigungsredner geworden. Linde kauft und liest immer nur ein Buch, ausgenommen „Das Buch der Bücher", das in der Wohnung steht. Der „Sinnsucher", der gern „Revolutionär" geworden wäre, spricht eindrucksvolle Totenreden für Menschen, die keiner Kirche angehören und an ein Jenseits nicht glauben. Er sieht in den Tätigkeiten eines Verstorbenen „Sinn-Momente", die „immer wieder auch den großen Sinn" ermöglichen. Über das Verhältnis von immanenten Sinnmomenten und transzendentem Sinn schweigt er sich aus. Aber die Totenrede für den einstigen Gefährten schließt mit einem unerwarteten biblischen Bild. Der Mann war „ein Sinnsucher ohne Antwort". Auf seinem Tisch lag ein Walfischzahn. Der erinnert an Jonas, der vor Gott auf ein Schiff flüchtete, im Seesturm „von einem Wal verschlungen, aber nach drei Tagen wieder an Land gespuckt wurde". Jonas, der sich von Gottes Auftrag abgekehrt hat, wurde gerettet durch sein Eingreifen. Die Totenrede für den Freund geht unversehens in die Totenrede für sich selbst über. Der Freund wollte einen Wal sehen. „Ich bestieg ein Boot", sagt der Redner. Er sah den Wal hochspringen und wieder versinken „in der Vertikalen, und diese Vorstellung in ihm geborgen zu sein, Geborgenheit, Wärme, Atem, wie Jonas, das ist die Schöpfung, wir sind die Hirten, wir sind aufgerufen"[4]. Nicht von Urknall, von Schöpfung spricht der Redner. Zur Schöpfung gehört Gott. Der wird – aus intellektueller Scham – nicht ausdrücklich genannt. Aber retten kann nicht das Tier, sondern nur der Wal als Ausdrucksbild, Symbol des fürsorgenden Gottes. Nicht als Meeresungeheuer, sondern Retter erscheint der Wal im „Buch der Bücher". Am Grab leuchtet dem Toten und den Lebenden eine Rettungsgeschichte des biblischen Gottes.

## Namenloser Gott: Wolfgang Hilbig

Wolfgang Hilbig, geboren 1941 in Meuselwitz bei Leipzig, hat mit seiner Geschichte als ausgeschlossener Schriftsteller in der DDR auch dessen soziale Psyche dargestellt. Im Westen lebend, veröffentlichte er den Roman „Provisorium" (2000). Der ostdeutsche Schriftsteller C. hat 1985 ein West-Visum erhalten. Nach Ablauf

des zugestandenen Jahres kehrt er, obschon er auch in der Bundesreublik nicht zugehörig werden kann, nicht zurück. Die Westgesellschaft unterwirft ihre Bürger dem Markt, sie erzieht ihre Kinder zu angepaßtem Konsumverhalten. Der psychisch angegriffene Autor, der in Nürnberg lebt, ist ein scharfer Beobachter, aber kein ausgeglichener Mensch. C. muß sogar in die psychiatrische Klinik eingeliefert werden. „Provisorum" war das ausgestellte Visum, war C.s Aufenthalt im Westen, waren die Beziehungen zu Frauen, wahrscheinlich das Leben selbst. Ein bürgerliches Selbstwertgefühl kann C. nicht erlangen. Die ostdeutsche Gesellschaft hat ihn nicht zugelassen, in die westdeutsche kann er nicht hineinfinden. Zuerst eher beiläufig, dann nachdrücklich und wiederholt spricht C. den Namen „Gott" aus. Der leidende C. spürt: Mit ihm ist ein Gott. In der Klinik führt er sprachlose Zwiesprache (d.h. nicht in Sätzen) „mit einem ebenso sprachlosen Gott". Er „heult zu Gott" wie ein Hund. In einem Antwerpener Hotelzimmer fragt ihn eine Gestalt, „ob er vielleicht zur Beichte gehen wolle". Als die Gestalt ein zweites Mal fragt, stößt C. sie gegen die Mauer. Doch der Alte „hörte nicht auf zu lächeln. Im gleichen Moment wußte C., daß er Gott vor sich hatte ... kein Zweifel, es war Gott ... Du hast alles, und ich habe nichts, schrie C., doch seine Stimme kam ihm nur dünn und schrill vor. Der Alte lächelte noch immer."

Als Autor sah C. keine Chance, sich einem Publikum mitzuteilen:

„Er schrieb nur noch für einen anonymen Gott ... Er hatte sich nur noch vor Gott zu rechtfertigen! Vor diesem sogenannten Gott dort oben ... Er dachte nach über die Zeit, in der er nur für sich geschrieben ... Und vielleicht hatte er damals eigentlich für Gott geschrieben."

Auch der Alkohol könnte Anteil haben an seinem Ansinnen. Irgendwie kam ihm auch sein Kinderglaube in den Kopf:

„Und gewiß hatte Hedda (die Freundin) ihren Anteil daran, sie sprach oft von Gott, sie lag in dauerndem Widerstreit mit ihm. Ihr Hader mit der Schöpfung war eine slawische Spezialität, die Empörung ihrer Vorfahren lebte untilgbar in ihr fort. Sie zürnte gegen Gott, manchmal glich sie darin einem heiligen Streiter, sie klagte ihn an, die Reichen zu schützen und die Armen durch Krankheiten hinzuraffen ... Oft verstieg sie sich dazu, ihren Gott eine Bestie zu nennen. C. saß stumm dabei und hatte kein Argument, was sie wahrscheinlich als Ablehnung interpretierte. Es war keine Ablehnung, er war nur erschrocken, weil er hier dem tiefsten Gottesglauben begegnete, der ihm möglich schien. Es war der Glaube von Dostojewski oder von Rachmaninow, und dagegen taugte kein Argument."

Im Bewußtsein des Dichters und des Komponisten war Gott unablässiges Gespräch. Argumente des Intellekts kommen dagegen nicht an. Der Erzähler erinnert an die große östliche Tradition, die im Westen vergessen wurde. Weder Hedda noch C. sind Kirchgänger. Kein Tempelschrei, kein „de profundis", keine feierliche Gebetsrede. Beide sind nicht Insider der Gesellschaft, sondern einzelne, die ihr Leben kümmerlich fristen:

„Hier im Westen hatte es eine solche fast vegetative Glaubenstradition (sc. wie im alten Rußland) nie gegeben. Gott hatte hier einen anderen Namen, er hieß ‚Konfession' und hatte seinen Auftritt in Frage-

bögen. Die Kirchen, die diese Sprache verwalteten, zeigten von vornherein, wohin die Nicht-Zugehörigen gehörten: ins Abseits. Auf dieser Geschäftsgrundlage waren die Kirchen weit fortgeschritten und endlich dort angekommen, wohin sie immer gewollt hatten: im Ghetto. Das Ghetto bestand aus scharf abgegrenzten Bereichen, aus Gebäuden, die sich ‚Gotteshäuser' nannten, man war in ihnen vornehmlich mit Finanzierungsfragen beschäftigt."

Das ist bittere Kritik des Randmenschen. Tut die Kirche das Ihrige, um Randgläubige zu erzeugen? Im Osten ausgeschieden, vom Westen nicht angenommen, muß C. sich schreibend beweisen. In der Vereinzelung ruft er Gott an, „du wirst es bezeugen, namenloser Gott!" Der Schriftsteller lebt mit seinem namenlosen Gott am Rand[5].

Was denken Menschen – erklärte Atheisten, Agnostiker und Gleichgültige, Intellektuelle –, die an ihrer Abwehrhaltung gegen Gott festhalten, in ihren letzten Momenten vor dem Tod? Die große Frage muß unbeantwortet bleiben. Wüßten wir die Antwort, die Welt sähe wahrscheinlich anders aus. Die letzten Bewußtseinsmomente können nicht aufgezeichnet werden. Aber sie gehören zur Geschichte eines jeden Menschen. Gott im Bewußtsein, Gott am Rand, Gott geleugnet, Gott in der Grube des Vergessens, Gott aufblitzend im Zeitraffer des Todes: Alle Berichte über die Beziehung der Menschen zu ihm bleiben unvollständig. Jeder Mensch entweicht auf seine Weise in das Geheimnis des Todes.

## „Kein gottzugewandter Ton": Botho Strauß

Seit Jahren läßt der in Berlin lebende Botho Strauß (geb. 1944) ein intensives Interesse an der Präsenz eines geglaubten, sogar erfahrenen Gottes erkennen. Er kritisiert die Gleichgültigkeit der Zeitgenossen gegenüber Gott, den schuldhaften Verlust der Erinnerung. In den Erzählszenen „Paare Passanten" (1981) beschreibt er Menschen in der Konsumgesellschaft, die in einer Fertigteilsprache, ohne Geschichtsbewußtsein, durch die Jahre driften. Wo bleibt ihr soziales Ich, wo ihre Du-Beziehung? Strauß schreibt:

„Dieses Ich, beraubt jeder transzendenten ‚Fremd'-Bestimmung, existiert heute nur noch als ein offenes Abgeteiltes im Strom unzähliger Ordnungen, Funktionen, Erkenntnisse, Reflexe und Einflüsse, existiert auf soviel verschiedenen Ebenen der wissenschaftlichen und theoretischen Benennungen, in sovielen in sich plausiblen ‚Diskursen', daß daneben jede Logik und Psycho-Logik des einen und Einzelnen absurd erscheint. Das totale Diesseits enthüllt uns sein pluralistisches Chaos. Es ist die Fülle nicht zusammenpassender, ausschnitthafter Bewegungen."

Es fehlt ihnen nicht an Identitätssuche, aber die ist ichhaft, ohne klare Beziehung, zerteilt, zersplittert. Gegen die zugleich hartnäckigen und jämmerlichen Ich-Sager polemisiert Strauß: „Es ist lachhaft, ohne Glaube zu leben. Daher sind wir voreinander die lachhaftesten Kreaturen geworden." Auch sein Gott ist weder ein dogmatischer Gott noch ein Kirchengott. Wer dann? Ein Aphorismus lautet:

„Gott ist von allem, was wir sind, wir ewig Anfangende, der verletzte Schluß, das offene Ende, durch das wir denken und atmen können."

In den jüngeren Aufzeichnungen „Die Fehler des Kopisten" (1997) berichtet Strauß vom Erwerb eines Landhauses in der Uckermark und der Erziehung seines gerade schulpflichtig werdenden Sohnes Diu. Der Junge hat Spielgefährten. Die haben von ihren Eltern bereits erfahren, daß man nicht mehr an Gott glaubt. Das Kind Diu, das an Gott glaubt, muß sich verteidigen. Der Autor:

„Wer verdirbt zuerst ein Kind? Andere Kinder: Dius Freunde erklären ihm, daß es Gott nicht geben könne. Aber nicht nur hier, in diesem vom Atheismus verheerten Osten, klingt kein gottzugewandter Ton mehr aus menschlichen und kindlichen Stimmen. Auch anderswo klingt jede Redeweise heute ungerührt atheistisch. Der gottzugewandte Ton spricht durchaus nicht von Ihm, er predigt Ihn nicht – er kommt indes in jedem besseren Du zum Ausdruck und verstärkt es."

Dann fährt Strauß fort:

„Die Macht der Religionen geht ihrem Ende zu. Wie oft las man es nicht in den Gedankenwerken der Moderne. Und dann ersteht die Macht der Religion aufs neue. Noch im selben Jahrhundert, da man sie totsagte."[6]

Gott ist, wie Gottfried Benn einmal zu seiner Verteidigung sagte, keine Romanfigur. Aber Menschen in Romanen haben Bewußtsein, und sie leben in Beziehungen. In ihrem Bewußtsein tritt die ihnen wahrnehmbare und vorstellbare Welt auf die Bühne. Zu ihren Beziehungen gehören nicht nur Bäume, Tiere, Gärten, Wälder, Wohnungen, Dörfer, Städte, alle bewohnt von Menschen, sondern auch die Frage nach einem Höheren, der Anfang und Ende verständlich machen, die schwierige Gegenwart erhellen könnte. Romane schritten früher eine Ganzheit des Bewußtseins aus, heute erkunden sie noch immer einen beträchtlichen Teil des Bewußtseins. Wo ein nicht nur partielles Bewußtsein dargestellt wird, erscheint bei zahlreichen Autoren in Bildern, Sätzen, Gesprächen, Szenen ein Blick auf Gott, auf eine göttliche Richtung, einen transzendenten Bezug. Bei jüngeren Autoren, den Dreißig- und Vierzigjährigen, läßt sich der transzendierende Schein eines Gottes nur noch selten finden. Das Licht nach drüben scheint abgeblendet, technisch getönte Fenster geben den Blick nach draußen nicht mehr frei. Keine Transparenz, das Licht der Sonne wird ausgesperrt. Neonleuchten lassen den gestirnten Himmel verschwinden.

## Kaum mehr Gottesgespräche

In gegenwärtigen Romanen sind kaum mehr Gottesgespräche zu finden, auch nicht mehr eine Arno Schmidtsche, Hans Erich Nossacksche[7] oder Fritz Zornsche[8] Polemik gegen Gott. Kein großer Verantwortlicher, kein großer Schuldiger wird für den Gang der Geschichte ausgemacht, kein Stichwortgeber, kein Sinnstifter, kein Adamscher Sündengott, kein christlicher Erlösergott. Eine ins Bewußtsein ein-

greifende kirchliche Sozialisierung hat viele jüngere Autoren nicht mehr erreicht. Wer nicht christlich sozialisiert wurde, muß Gott weder erinnern noch als Erwachsener sich mit ihm auseinandersetzen, ihn auch nicht abweisen. Mit der Ausgliederung aus geschlossenen kirchlichen Mileus sind viele junge Menschen Bürger der areligiös gewordenen Gesellschaft geworden. Ein aus der Kindheit verinnerlichtes Gottesbild wird seltener. Im Verlauf beruflicher und universitärer Ausbildung verblaßt es. Die Informationsgesellschaft kennt in ihren Nachrichten keinen Gott, die Welterklärungen brauchen ihn nicht.

Man muß die „Gott am Rand"-Notierungen in zwei Richtungen lesen. Einmal, daß auch dort, wo Christen ihn nicht suchen oder vermuten, Gott bewußt wird, allerdings nicht Gemeinschaft stiftend, sondern als Einfall, Begegnung, Augenblick, Zuflucht individueller Sinn- und Heilssuche. Die „Gott-am-Rand"-Geschichten sind aber auch Mitteilungen, daß eine über Generationen christlich geprägte Gesellschaft ihren Gott zunehmend verloren, vernachlässigt, aufgegeben hat. Er stiftet nicht mehr Gemeinschaft, nicht mehr eine orientierende und kultische Mitte. Wolfgang Hilbig spricht den Vorwurf aus, daß die Kirche selbst das Ihrige tut, um Randgläubige zu produzieren. Der einzelne weiß sich von der Kirche stark kritisiert, er fühlt sich immer weniger von ihr spirituell getragen. Von einem öffentlichen Gottesbewußtsein wird der zeitgenössische Bürger nicht mehr gestützt. Die „Mitte" der Gesellschaft bestimmt sich anders: durch Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Konsum, durch unablässige Mobilität und Spaß an individueller Freiheit.

## Gott – nur mehr am Rand zugelassen

Mehr als früher muß man heute jedoch *Religion und Religiosität* unterscheiden. Religion ist mehr an eine Institution gebunden. Diese legt Glaubensinhalte und Verhaltensnormen fest, kontrolliert sie auch bis zu einem gewissen Grad. Anders Religiosität, die Frau und Mann aus eigenem Antrieb suchen. Sie kann Formen von Spiritualität, ethischem Verhalten und meditativer Praxis (auch in der Kunst) als gelebte Haltung ausbilden. Religiosität ist offener, fließender als eine durch Glaubenssätze verankerte Religion. Vielen modernen Menschen, die sich in ihrem Innersten weder festlegen noch einbinden lassen, scheint sie mehr zu entsprechen. Sie entspricht ihrer subjektiv ausgebildeten Natur. Keine Vormundschaft, sagen sie. Die biblische Offenbarungsgeschichte und die Christuszentrierung des Gottesbildes tritt ihnen weder form- noch geschichtsbildend entgegen. Esoterik, auch neue Formen der Gnosis, entwickeln ein weites Feld religiösen Interesses. Zustimmung zu einer Religion, die Autorität beansprucht, ist für unablässige Ichsager schwierig geworden.

Indes ist zu befürchten, daß dort, wo Religion an Ansehen verliert, sie in der Folge öffentlich schwindet. Auch die Religiosität der einzelnen leidet, wenn sie öffentlich hintan- oder gar herabgesetzt wird. Mit einem nur am Rand zugelassenen,

nur gelegentlich und momenthaft beachteten Gott wird die Gesellschaft nicht befriedigend leben können. Ohne Gottesbezug verliert sie in entscheidenden Fragen ihre Orientierung. Auf das konfliktvolle, zeitlich begrenzte Leben der Menschen leuchtet keine Hoffnung. Die Lebensjahre erhalten keinen Glanz. Religion trägt sehr viel zum Wohlbefinden der Menschen bei. Eine Gesellschaft ohne Gottesbezug steckt voller Mißtrauen. Sie verliert Zuversicht, befreiende Orientierung, einen transzendierenden Ausblick. Die öffentliche Stimmung zeigt, daß Menschen in einer Gesellschaft ohne Gott nicht froh werden können.

## ANMERKUNGEN

[1] M. Walser, Halbzeit (Frankfurt 1960); Zitate nach ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. 2 (Frankfurt 1997) 167f., 327; ders., Der Sturz (Frankfurt 1973), in: Werke, Bd. 3, 707; ders., Der Lebenslauf der Liebe (Frankfurt 2001) 327, 330, 422.
[2] P. Handke, Am Felsfenster morgens. Aufzeichnungen 1982–1987 (Salzburg 1998) 487f.; ders., Mein Jahr in der Niemandsbucht (Frankfurt 1994) 1059, 355f.
[3] H. Krausser, Thanatos (München 1996) 286ff.
[4] U. Timm, Rot (Köln 2001) 426ff.
[5] W. Hilbig, Das Provisorium (Frankfurt 2000) 145f., 242ff., 285. Hilbig erhielt 2002 den Büchnerpreis.
[6] B. Strauß, Paare Passanten (München 1981) 177; ders., Die Fehler des Kopisten (München 1997) 44f.
[7] Vgl. H. E. Nossack, Interview mit dem Tode (Hamburg 1948).
[8] Vgl. F. Zorn, Mars (München 1977).

# Umschau

## Daniel J. Goldhagens Abrechnung mit dem Christentum

Daniel J. Goldhagen nimmt in seinem neuen, umstrittenen Buch[1] die katholische Kirche und ihr Verhalten vor, während und nach der Ermordung der europäischen Juden in den Blick. Wie der deutsche Untertitel mit nicht geringem Anspruch formuliert, beabsichtigt er keine historisch-sozialwissenschaftliche Abhandlung, sondern eine „Untersuchung über Schuld und Sühne". Er will – so suggeriert der englische Haupttitel – „moralisch abrechnen" und das „Denk- und Redeverbot über Moral aufheben" (14). Man treffe heute „auf Talkshows, in philosophischen und theologischen Fachdiskursen" kaum auf eine Untersuchung, „in der Fragen von Moral und Urteil ernsthaft untersucht werden". Diese Lücke will er nun schließen. Eine solche Erörterung moralischer Fragen sei aber bei den Betroffenen nicht beliebt und werde daher gerne, weil schmerzhaft, mit vordergründigen Scheinargumenten zurückgewiesen.

Hier hat er schon eine griffige Keule bereitgelegt für alle, die seinen nun folgenden Ausführungen nicht zuzustimmen bereit sind: Denn, so wird damit unterstellt, sie stimmen ihm nur deshalb nicht zu, weil sie sein moralisches Urteil nicht akzeptieren können. Moral sei aber der eigentliche Bereich der Religion und gerade die katholische Kirche beziehe mit moralischen Kommentaren auf allen Ebenen zu einer Vielzahl von Problemen Stellung.

Allerdings habe es nach 1945 von kirchlicher Seite ein wirkungsvolles Denk- und Redeverbot über die eigene Moral während der Zeit des Nationalsozialismus gegeben. Das ist leider nicht ganz falsch. Selbst in den Systematiken deutscher Bibliotheken figuriert die gesamte Existenz und Aktivität der Kirche im Dritten Reich unter dem Begriff „Kirchenkampf", und dies ist eben doch nicht die ganze Wahrheit. Nachdem Goldhagen in seinem ersten Werk „Hitlers willige Vollstrecker" die „gängigen deutschen Entschuldungsthesen zu dem Verbrechen des Judenmords als Mythen entlarvt" hat, sei es nun an der Zeit, auch die katholische Kirche einer solchen Betrachtung zu unterziehen. Niemand sei vor ihm auf diesen Gedanken gekommen, „obwohl Zigtausende von Büchern über diese Zeit" (21) geschrieben worden seien.

Diese Anmaßung allerdings ist charakteristisch für Goldhagen: Niemand hat in den letzten 50 Jahren über Moral nachgedacht? Niemand hat über die Haltung der katholischen Kirche während des Nationalsozialismus „richtig" geforscht und geschrieben? Mit jeweils nur wenigen herablassenden Worten werden Autoren wie Hannah Arendt und Jean Paul Sartre (30f.), Karl Jaspers (415), Hans Mommsen und Ulrich Wehler (392), Martin Broszat (397 u.ö.), Raoul Hilberg (392f.), selbstverständlich Christopher Browning (398 u.ö.) und andere als zu oberflächlich, zu banal, zu kurzgreifend abgewertet.

Selbst Susan Zucchotti, eine wissenschaftlich ausgewiesene Spezialistin in der Erforschung des römisch-katholischen Antisemitismus in Italien und im Vatikan, von Goldhagen vielfach zitiert und überwiegend geschätzt, kommt auf Grund ihrer „akribischen Archivrecherchen" – die er selbst sich erspart hat – nicht immer zu den richtigen, d.h. seinen eigenen Schlußfolgerungen (403).

Das Schreckliche an Goldhagens Büchern ist, daß sie durchaus zahlreiche zutreffende und erschütternde Befunde vorlegen, daß man aber aufgrund seiner ungeheueren Arroganz dazu verführt wird, deren Richtigkeit kaum noch zur Kenntnis zu nehmen. Allerdings sind sie, was die katholische Kirche betrifft, wohlfeil zu haben, keineswegs neu und nicht von ihm selbst erarbeitet. Aber er ist ja auch kein Historiker – und kein Theologe! Zu 90 Prozent stützt er sich auf Sekundärliteratur, zu 100 Prozent auf bereits veröffentlichtes Material, wobei selbst der Rückgriff auf veröffentlichte Quellensammlungen noch die Ausnahme bildet.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert: die Klärung des Verhaltens, die Beurteilung der Schuld, und die Wiedergutmachung des Schadens. Der Autor nennt seine Kapitel „moralische Prüfung, moralisches Urteil und moralische Wieder-

gutmachung" (42). Wie überprüft man moralische Schuld und damit den Ursprung der kirchlichen Vergehen bzw. „Verbrechen"? Es ist nach Goldhagen ganz einfach, wenn man zwei Dimensionen unterscheidetet und jede dieser Dimensionen „systematisch" überprüft: „1. Ansichten über Schuld oder Unschuld von Juden und 2. Ansichten über die Angemessenheit einer bestimmten Bestrafung" (135). Es gibt unzählige Belege für seine These, daß die meisten katholischen Kirchenführer noch bzw. gerade im 20. Jahrhundert die Juden für schuldig hielten an der modernen Entwicklung der westlichen Zivilisation, die aus Sicht der Kirche unerwünscht und negativ war. Goldhagen zitiert als Beispiele drei – eher gemäßigte – Verlautbarungen von Kardinal Adolf Bertram (Breslau), Bischof Johannes Maria Gföllner (Linz) und dem polnischen Primas und Kardinal August Hlond, sämtlich aus der Vorkriegszeit, also aus einer Zeit, als der Judenmord noch nicht abzusehen war. Die zitierten Beispiele zeugen, gemessen an dem, was man durchaus an kirchlichen Äußerungen aus dieser Zeit hätte finden können, zwar von ausgeprägtem Antisemitismus, aber keinesfalls von einer „eliminatorischen" oder gar auf Judenmord zielenden antijüdischen Einstellung.

Anders steht es mit Aussagen von Kirchenmännern nach 1939. Zwar behauptet Goldhagen, es gebe eine Fülle von katholischen Äußerungen hoher und höchster Kirchenführer Deutschlands in der katholischen Presse während der NS-Zeit, die die Zustimmung der Kirche zur Ermordung der Juden belege, aber er bleibt für diese Behauptung den Beweis schuldig. Er hätte diesen Beweis auch nicht erbringen können, denn in Deutschland gab es nach 1933 auf Grund der nationalsozialistischen Pressepolitik keine freie katholische Publizistik mehr. Solche Feinheiten nimmt Goldhagen vorzugsweise nicht zur Kenntnis.

Außerhalb Deutschlands gab es allerdings vor allem in den nationalen Kirchen des Balkans, d.h. in den deutschen Satellitenstaaten, während die Ermordung der Juden ihre Höhepunkte erreichte, antisemitische Aussagen der katholischen Hierarchie, deren Lektüre den Leser sprachlos vor Empörung zurückläßt. Doch auch für diese Äußerungen werden keinerlei Quellen angegeben.

Da Goldhagen „mühelos" den Beweis erbringt, die katholische Kirche der Vorkriegs- und teilweise auch der Kriegszeit habe die Juden für „schuldig" befunden, schließt er aus der aus seiner Sicht völlig mangelhaften Einsatzbereitschaft der Kirche, sich aktiv gegen den Judenmord zu engagieren, die Kirche habe diese „Bestrafung" der Juden mitgetragen. Goldhagen stuft Kirche und Klerus deshalb schlichtweg als „Kollaborateure" der Nazis ein (vgl. 87) und kommt damit, entsprechend seinen eingangs aufgestellten Kriterien für die Festlegung von Schuld zu der Ansicht, die Kirche habe sich gegenüber den Juden schwer versündigt. Versündigt habe sie sich aber auch gegenüber ihren eigenen Gläubigen, weil sie letztere nicht am Morden gehindert habe. Hätte sie das tun können? Vermutlich nicht, aber die Kirche hätte durchaus moralisch Stellung beziehen können, laut und deutlich. So unangenehm Goldhagens polemische Sprache auch ist, seine Vorwürfe enthalten in der Tat ein wichtiges Stück Wahrheit.

Goldhagen sucht die Voraussetzungen des kirchlichen Antisemitismus des 20. Jahrhunderts so gut wie ausschließlich im Urchristentum, genauer gesagt, in den neutestamentlichen Texten, bekommt aber die kirchlich-theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts, die seit 1848 in Theologie und Lehre die Denkrichtung der Kirche für die nächsten 100 Jahre entscheidend prägte, nicht in den Blick. Für die Neuzeit begnügt er sich mit den weithin bekannten, seiner Meinung nach judenfeindlich zu interpretierenden Aussagen in den Enzykliken Pius' XI., den Aussagen Pius' XII. und argumentiert darüber hinaus mit den weniger bekannten, aber weit extremer formulierten Hirtenbriefen des kroatischen und serbischen Episkopats. Diese – nicht von ihm selbst aufgefundenen Passagen – reichen in der Tat nah an eine Duldung, ja an eine Aufforderung zur Beteiligung am Massenmord heran und gehören zu den erschütterndsten Passagen des Buches.

Goldhagen unterscheidet nicht zwischen dem Antijudaismus der neutestamentlichen Texte und dem Antisemitismus etwa des 19. und 20. Jahrhunderts. Er definiert „Antisemitimus als Personen" (sic), die „schlecht von Juden denken, Animosität oder feindselige Gefühle gegen Juden hegen oder Juden hassen, ... weil diese Leute dem Judesein und damit den Juden insgesamt schädliche Eigenschaften zuschreiben. Das klassische

Beispiel für einen solchen Antisemitimus ist die Verleumdung, die Juden seien ‚Christusmörder'" (32). Der „grotesk antisemitische Vorwurf", die Juden seien Kinder des Teufels, sei ein „geläufiges Thema bis in die NS-Zeit hinein" gewesen und von den „Nationalsozialisten bereitwillig aufgegriffen" worden (33). Als Beispiele führt er zwei Kinderbücher an, vermutlich hätte er weitere Belegstellen dieser Art finden können. So schlägt er problemlos den Bogen vom Neuen Testament zum Judenmord der Nationalsozialisten. Damit ist eine Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus nicht mehr gegeben.

Abgesehen von nationalsozialistischen Schriften kann Goldhagen aus Deutschland vor und während der NS-Zeit weit weniger scharfe Äußerungen von kirchlicher Seite zitieren. Allerdings liegt die moralische Schuld der deutschen Kirchen, sowohl der protestantischen als auch der katholischen, auf einem anderen, vordergründig harmloseren Gebiet: Es sei „ihnen gar nicht in den Sinn gekommen, dem Regime nicht bei der Umsetzung der Rassengesetze und der Identifikation jener zu helfen, die es nach rassischen Kriterien als Juden der Verfolgung aussetzte". Die Kirche habe „freiwillig und vorsätzlich bei der Umsetzung der Rassengesetze" mitgewirkt. Dem Staat bei der Verfolgung der Juden zu helfen, sei in den Augen der katholischen Kirche ein „Akt des Patriotismus" (82) gewesen. Im Faktum selbst liegt wieder ein Stück bedrückender Wahrheit. Aber Goldhagens polemische Schlußfolgerungen bleiben ohne Beleg, wenngleich er daraus eine entscheidende Konsequenz zieht: Die deutschen Bischöfe hätten „bewußt die Entscheidung gefällt, gegen die Ausrottung der deutschen und europäischen Juden durch ihre Regierung nicht zu protestieren" (83). Der Haken steckt in der Formulierung: „bewußt die Entscheidung gefällt".

Im ersten Teil des Buchs, der moralischen Prüfung, wiederholt Goldhagen die seit Jahrzehnten allgemein bekannte und von Theologen längst erörterte und durchdachte Feststellung, daß der Antijudaismus dem Christentum immanent ist. Für diese Erkenntnis kann Goldhagen jedoch keine Originalität beanspruchen. Man wird theologisch an diesem Faktum weiterhin schwer tragen. „Wie ist es möglich," fragt Goldhagen, „diese überwältigenden Beweise für Feindseligkeit und antisemitischen Haß und die Tatsache, daß dieser offenkundig eine unerläßliche Voraussetzung für die Entstehung des Holocaust war, zu leugnen?" (96). Zwar sagt er an anderer Stelle, einen „direkten Zusammenhang zwischen antisemitischen Überzeugungen und antisemitischen Taten" gebe es „sicherlich nicht" (98), dennoch nennt er die judenfeindliche Haltung der Kirche eine „offenkundig unerläßliche Voraussetzung für den Holocaust". Wenige Seiten vorher bezeichnet Goldhagen es als eine „erwiesene Tatsache", daß für die Verwirklichung eines umfassenden Massenmordprogramms zwei Faktoren notwendig seien: eine politische Führung, die den Massenmord in die Wege leite, und Menschen, die bereit sind, diese Entscheidungen umzusetzen (vgl. 99). Der Beweis für diese „erwiesene Tatsache" findet sich, laut Fußnote 94, bei Goldhagen selbst, nämlich in seiner Einführung zu „Hitlers willige Vollstrecker". (Er liebt es, sich selbst zu zitieren!) Allerdings tritt an dieser Stelle noch nicht die katholische Kirche als „unerläßlicher Faktor" in Erscheinung.

Aber nun folgt seine zentrale These, die zugleich schon auf die tiefste Ursache des Judenhasses im Christentum sowie auf die einzige Möglichkeit seiner Auflösung hindeutet. Das Problem liege im „allerheiligsten und zentralen Symbol des Christentums", im Kreuz: „Das Christentum entwickelte sich aus einer Religion, die das Leben Jesu feierte, in eine Religion, die auf seinen Tod fixiert ist, (eine zufällige Wendung, welche die katholische Kirche und andere christliche Kirchen umkehren könnten)" (100). Dies ist Goldhagens Kernsatz, unendlich wiederholt und modifiziert. Die „Geschichte mit Jesus" geht also nur „zufällig" schlecht aus, sie hätte ebenso auch „gut" ausgehen können. Wer eine solche Aussage, und sei es in Klammern, formuliert, beweist nur, daß er vom Christentum nicht die geringste Ahnung, für religiöses Denken und Theologie keinerlei Verständnis hat. Kein theologisch gebildeter Jude würde ihm hier folgen. Goldhagen zitiert zustimmend einen amerikanischen Autor – seinen Lieblingsautor James Carroll – mit den Worten, ein „fehlgeleiteter Kult des Kreuzes" führe „von der Milvischen Brücke bis Auschwitz" (101). Goldhagen konstruiert hier also mit Carroll einen direkten Weg von den Evangelien zum Holocaust.

Da die katholische Kirche also ein „Bibelpro-

blem" (354) hat, müsse hier auch ihre innere Umkehr ansetzen. Sie müsse nunmehr ihre Gläubigen lehren – wieder folgt er hier Carroll –, daß diese antisemitischen Passagen der „christlichen Bibel" Unwahrheiten sind, die als „die Sünde der Kirche selbst zu begreifen sind, als ihre Erbsünde" (356). Aber selbst diese von Carroll vorgeschlagene Lösung beurteilt Goldhagen noch als „unzureichend," denn Carroll weise als ehemaliger katholischer Priester eine Änderung der Bibel zurück, wofür Goldhagen kein Verständnis hat. Insofern sei sein Vorschlag für die Wiedergutmachung letztlich „eine halbe Sache" (360). Selbst „wenn wir einmal den Glauben der Katholiken an die Göttlichkeit und Heiligkeit des Textes beiseite lassen, ... bleibt die christliche Bibel doch noch immer ein zentraler geschichtlicher Text oder ein historisches Dokument der westlichen Zivilisation" (361). Sie nicht zu ändern, hieße nachzuweisen, daß der von ihr angerichtete Schaden geringer sei als der kanonische Status ihrer Texte.

Diesen Nachweis im Sinn Goldhagens kann natürlich niemand erbringen. Die Kirche muß also „nur" alle 450 von Goldhagen beanstandeten Stellen aus den Evangelien entfernen, das Kreuz nicht mehr als heiliges Symbol anerkennen – denn Jesu Tod ist ja nur „eine zufällige Wendung" –, den „imperialen Taufbefehl" Jesu zurücknehmen (243), ihre hierarchische Struktur aufgeben und zu einer demokratischen Institution werden. Kurz: Die Kirche muß sich selbst aufgeben. Der Wahnwitz einer solchen durchaus ernsthaft gemeinten Forderung verdeckt die langen, erschütternden Passagen, die die antisemitische Haltung mancher Kirchenführer, vor allem in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, in der Zeit des Nationalsozialismus belegen. Durch seine unerfüllbare Forderung schmälert der Autor selbst die Eindrücklichkeit der Zitate.

Goldhagen hat nicht, wie er vorgibt, eine „Untersuchung" vorgelegt, sondern allenfalls ein Pamphlet. Er hat, wie Konrad Repgen sagte, das Plädoyer eines Wiedergutmachungsanwalts gehalten. In einer seiner letzten Fußnoten stellt Goldhagen die rhetorische Frage: „Würden wir Überlebende des Holocaust befragen, ob die Gerechtigkeit verlangt, daß die Kirche die Wahrheit sagt über die Vergangenheit, den Antisemitismus bekämpft und sich organisatorisch, kulturell, theologisch und in ihrer Lehre reformiert, um so die Ursachen zu beseitigen, aus denen die Verfolgung der Juden einst erwuchs und in Zukunft erwachsen könnte, so würden sie dies sicherlich bejahen" (444). Hier verknüpft Goldhagen in der für ihn so charakteristischen, polemischen Art und Weise mehrere Faktoren, die mit einer einfachen Aneinanderreihung einen komplexen Sachzusammenhang mehr verschleiern als klären. Ja, die Kirche muß sich ihrer Vergangenheit stellen und den Antisemitismus, wie Papst Johannes Paul II. dies getan hat, zur Sünde erklären. Aber die Forderung eines Außenstehenden, die Kirche solle ihre theologische Basis reformieren und die Fundamente ihres Glaubens aufgeben, indem sie den Kreuzestod Jesu zur „zufälligen Wendung" erklärt, ist eine Anmaßung, die den Blick auf die wirklichen Verfehlungen der Kirche im 19. und 20. Jahrhundert verstellt. Die Opfer und Überlebenden des Holocaust hätten einen besseren Anwalt verdient.

*Viktoria Pollmann*

[1] Goldhagen, Daniel Jonah: Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. Aus dem Engl. von Friedrich Griese. Berlin: Siedler 2002. 473 S. Gb. 24,90.

# BESPRECHUNGEN

## Gesellschaftspolitik

WINGEN, Max: *Familienpolitische Denkanstöße*. Sieben Abhandlungen. Grafschaft: Vector-Verlag 2001. 291 S. (Connex – Gesellschaftspolitische Studien. 1.) Br. 22,–.

Mit einer Sammlung familienwissenschaftlicher Beiträge von Max Wingen eröffnete das im Jahr 2001 an der Katholischen Universität Eichstätt gegründete „Zentralinstitut für Ehe und Familie in der Gesellschaft" seine Buchreihe „Connex – Gesellschaftspolitische Studien". Die Fragen, wie wichtig die Familie für unsere Sozial- und Wirtschaftsordnung ist und wie Familienpolitik als gesellschaftliche „Querschnittspolitik" zu entfalten wäre, um der gesellschaftlichen Bedeutung der Institution Familie und der Entfaltung ihres „Leistungspotentials" (vgl. 16) angemessen Rechnung zu tragen, bilden den roten Faden, der die sieben Beiträge (und darüber hinaus das familienwissenschaftliche und -politische Œuvre Max Wingens) verbindet. Sie umfassen nach einer Übersicht über das Spektrum familienwissenschaftlicher Forschung von der Familiensoziologie bis hin zur Sozialgeschichte im ersten Beitrag vor allem Aspekte der Familiensozialpolitik, der Bevölkerungspolitik und des Familienrechts, während der letzte Beitrag eine sehr informative (autobiographisch eingefärbte) Bilanz über 50 Jahre Familienpolitik skizziert.

Der zweite, mit fast 80 Druckseiten längste Beitrag bildet das Kernstück des Bandes. Darin erörtert Wingen ein breites Spektrum ordnungspolitischer Aufgaben für eine Familienpolitik, die den veränderten Familienrealitäten in der modernen Gesellschaft zu entsprechen und die besonderen Belastungen, die diese Institution zu tragen hat, wenigstens annähernd auszugleichen vermag. Dementsprechend geht es einerseits um Dimensionen einer familiengemäßen Einkommensgestaltung, andererseits um eine kritische Diskussion jener (nicht zuletzt vom Herausgeber der Reihe vertretenen) institutionenökonomischen Position, die Familienpolitik als Anreizpolitik entwirft und damit weitgehend unter ein ökonomisches Paradigma stellt.

Ein dritter Fragenkomplex betrifft die Problematik der Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und Familienarbeit, die immer noch zu sehr als Privatangelegenheit der Betroffenen behandelt wird und von bestimmten, je nach Standort unterschiedlichen Einseitigkeiten der Wahrnehmung bezüglich der Geschlechterrollen und der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung geprägt ist. Aus diesen Problemanzeigen ergeben sich verschiedene Anforderungen an Familienpolitik als Querschnittspolitik: Gegen die Realität familienpolitischer „Flickenteppiche" richtet sich das Postulat, einkommenspolitische, arbeits- und sozialrechtliche sowie rentenrechtliche Aspekte und Maßnahmen in einer familienpolitischen Gesamtkonzeption zu integrieren. Solches wird um so eher gelingen, wie nicht nur die öffentlichen Hände, sondern auch nichtstaatliche Akteure – zum Beispiel Unternehmen – durch eigene familienfreundliche Strategien eine solche Politik unterstützen. Mit Blick auf die demographische Situation gilt es ferner, Aspekte der intergenerationellen Gerechtigkeit strukturell in eine integrative Familienpolitik zu implementieren. Schließlich erscheint es angesichts der zunehmenden Verlagerung politischer Steuerungskompetenz von der nationalen auf die supranationale Ebene unerläßlich, auch auf der Ebene der europäischen Gemeinschaft die familienpolitische Verantwortung systematisch in Zielformulierungen und ordnungspolitische Konzepte einzubauen.

Einige der angesprochenen Problemfelder werden in den folgenden Beiträgen erneut aufgegriffen: So nimmt das dritte Kapitel die Problematik der „Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbstätigkeit" noch einmal auf und bündelt in zehn Thesen Aspekte der Fragestellung, die bereits im zweiten Kapitel angesprochen worden waren. Neu ist die Perspektive des Ver-

gleichs mit politischen Strategien anderer EU-Länder. Der vierte Beitrag widmet sich dem Zusammenhang von „Familienpolitik und Bevölkerungsentwicklung". Er plädiert für eine „bevölkerungsbewußte" und „zuwanderungsbewußte" Familienpolitik, allerdings gegen eine bevölkerungspolitische Instrumentalisierung der Familienpolitik.

Das Thema der „Generationensolidarität" wird im fünften Beitrag erneut aufgegriffen, und zwar unter der speziellen Frage nach Leistung und Grenzen des empirisch-analytischen Instruments der „Generationenbilanzen", mit denen hauptsächlich steuerpolitische Aspekte und Probleme der intergenerationellen Gerechtigkeit erfaßt und verdeutlicht werden können. Die Notwendigkeit einer besseren politischen Vertretung von Familieninteressen hat immer wieder die Diskussion um ein Familienwahlrecht beflügelt. Im sechsten Beitrag diskutiert Wingen rechtliche und politische Aspekte dieses Vorschlags und läßt deutliche Sympathien für ein Familienwahlrecht im Sinn eines Vertretungswahlrechts der noch nicht stimmberechtigten Kinder/Jugendlichen erkennen: Es könnte der gesellschaftlichen Bedeutung der Familie und einer nachhaltigen Familienpolitik aufhelfen. In jedem Fall aber trage, so der Autor, schon die Diskussion um solche Innovationen zur familienpolitischen Bewußtseinsbildung bei.

Die Familie ist als Querschnittsaufgabe der Politik und ähnlich als Querschnittsthema einer Vielzahl wissenschaftlicher Disziplinen zu sehen. Einerseits betont Wingen zu Recht die Bedeutung solider empirischer Grundlagen, insbesondere auch der statistischen Datenbasis, zum anderen unterstreicht er bestimmte normative Orientierungen für gesellschaftliche, vor allem ordnungspolitische Familienförderung, und ausdrücklich das Festhalten am Vorrang der ehebasierten Familie (ungeachtet der faktischen Pluralisierung der Lebensformen und der staatlichen Verpflichtung, auch nichteheliche Familien zu fördern). Als zentrales Credo hält sich in allen Beiträgen die öffentlich-gesellschaftliche Bedeutung der Familie bzw. der Widerstand gegen Tendenzen zur Privatisierung der Familie(nverantwortung) durch. Dem ist unbedingt zuzustimmen. Die Zusammenführung empirisch-analytischer, politischer und normativ-ethischer Perspektiven und Kompetenzen zur Stärkung dieser Einsicht ist und bleibt ein dringendes Anliegen, soll der gesellschaftlichen Bedeutung der Familie eine entsprechend gerechte Politik zur Seite gestellt werden.

Die Beiträge sind (mit zwei Ausnahmen) bereits zuvor in unterschiedlichen Zusammenhängen veröffentlicht worden und gehen meist auf Vorträge zurück. Gerade für die stark situationsbezogenen Texte und Passagen wäre eine gewisse redaktionelle Überarbeitung für die Präsentation in diesem Band sinnvoll gewesen und hätte die Leserfreundlichkeit erhöht. Die Verwendung von Abkürzungen ist innerhalb der Beiträge uneinheitlich; Anmerkungen und Veröffentlichungsnachweise finden sich jeweils am Ende der einzelnen Beiträge, was die Lektüre etwas unübersichtlich macht. Ein Sachregister hätte die Orientierung in dem materialreichen und anregenden Band erleichtert.

*Marianne Heimbach-Steins*

*Gesellschaft und Gemeinsinn.* Sozialkapital im internationalen Vergleich. Hg. v. Robert D. Putnam. Übers. v. Karlheinz Dürr u. Ursula Schäfer. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2001. 798 S. Gb. 59,–.

Sozialkapital als ein Begriff in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion bezeichnet allgemein gesprochen die Fähigkeit einer Gesellschaft zur Zusammenarbeit und sozialen Vernetzung. Dieses Potential ist meist so selbstverständlich, daß man seine Bedeutung erst dann erkennt, wenn man diese Fähigkeit vermißt oder den Eindruck hat, sie könne verloren gehen. Daher ist es kaum verwunderlich, daß dieser Begriff gerade zu einer Zeit immer häufiger auftaucht, in der sich die Stimmen mehren, die einen Schwund an gesellschaftlichem Zusammenhalt und Gemeinsinn zu beobachten meinen. Gerade in den westlichen Industriegesellschaften scheint der Schwerpunkt der Diskussion um das Sozialkapital auf dem drohenden Werteverlust und dem Verfall von sozialer Integration zu liegen.

Dies legen etwa die jüngsten Studien des in

Harvard lehrenden Politologen Robert D. Putnam über den sozialen Wandel der US-amerikanischen Gesellschaft nahe, den er mit dem Stichwort „Bowling Alone" (New York 2000) umschreibt. Er schildert die zunehmende Abkehr der Individuen von sozialen Gemeinschaften wie Familien, Vereinen, Verbänden und Parteien, was seiner Ansicht nach zu einem verminderten Interesse am öffentlichen und politischen Leben führt und in engem Zusammenhang mit vielen gesellschaftlichen Problemen steht. Dem stehen andere Einschätzungen gegenüber, die dieser Diagnose teilweise entschieden widersprechen und auf neue Formen sozialen Engagements verweisen. Außerdem bleibt offen, ob diese Analyse auch auf andere westliche Demokratien übertragen werden kann oder ob es sich dabei nicht um spezifisch amerikanische Verhältnisse handelt.

Diesen Fragen widmet sich eine sehr umfangreiche, von Robert D. Putnam herausgegebene Vergleichsstudie, in der die Entwicklung des Sozialkapitals im Lauf des 20. Jahrhunderts in acht westlichen Demokratien (Australien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Japan, Schweden, Spanien, USA) von Sozialwissenschaftlern aus diesen Ländern untersucht wird. In einem einleitenden Beitrag gibt Putnam einen interessanten und kompakten Überblick über die Ursprünge und die Grundidee des Konzepts des Sozialkapitals. Dabei verschweigt er nicht die damit verbundenen Probleme, wie die Tatsache, daß der Begriff nicht immer klar abgegrenzt wird und die verschiedenen Ansätze sowie die Methoden zur empirischen Erfassung teilweise erheblich voneinander abweichen, was auch in den einzelnen Länderstudien deutlich wird. Diese Schwierigkeit wird dadurch gemindert, daß die einzelnen Autoren ihr jeweiliges Konzept ausführlich offenlegen und damit eine gewisse Vergleichbarkeit ermöglichen.

Das übergeordnete Anliegen der Studie, Muster und Trends des sozialen Wandels und seine Folgen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Leistungsfähigkeit der Demokratien aufzuzeigen, kann damit durchaus eingelöst werden. Die Untersuchungen ermöglichen ein Verständnis der verschiedenen Traditionen und historischen Kontexte, welche den Ausgangspunkt für die je unterschiedlich verlaufenden Veränderungsprozesse des Sozialkapitals bilden. Dies gilt etwa für die US-amerikanische Zivilkultur mit ihren ehrenamtlichen Gruppierungen, die für Alexis de Tocqueville die Grundlage eines lebendigen Gemeinwesens und eine „Schule der Demokratie" waren, in der Bürgertugenden erlernt und gefördert werden. Von besonderem Interesse sind auch die Ausführungen von Claus Offe und Susanne Fuchs zu den Folgen der deutschen Teilung, die zwangsläufig zu einer unterschiedlichen Entwicklung des Sozialkapitals im Westen und Osten Deutschlands geführt hat.

Bei allen unterschiedlichen Ausgangssituationen und geschichtlich bedingten Kontexten werden gleichzeitig aber auch einige hochinteressante allgemeine Trends in der Veränderung der Struktur des Sozialkapitals deutlich. In allen untersuchten Ländern sind die Mitgliederzahlen und das ehrenamtliche Engagement in formellen Verbänden und insbesondere in klassischen Institutionen wie politischen Parteien, Gewerkschaften und Kirchen rückläufig. Außerdem ist übereinstimmend eine zunehmende Unzufriedenheit mit politisch-administrativen Einrichtungen und eine rückläufige Wahlbeteiligung zu beobachten.

Andererseits gibt es überall neue Formen bürgerschaftlichen Engagements, dessen Strukturen jedoch sehr viel informeller sind. Es gibt Hinweise darauf, daß die neuen Sozialbindungen weniger beständig und eher personenbezogen sind. Manche Autoren sprechen daher von einer „Privatisierung des Sozialkapitals" und äußern die Sorge, daß diese neuen Formen sozialen Engagements weniger in der Lage sind, gesellschaftliche Trennlinien zu überbrücken, als die von ihnen verdrängten Formen. Dies steht vermutlich auch in Zusammenhang mit der zunehmend ungleichen Verteilung des Sozialkapitals in diesen Gesellschaften. Die Studien belegen nämlich, daß diejenigen, die über wenig Humankapital und Finanzkapital verfügen, auch einen geringeren Zugang zum Sozialkapital der Gesellschaft haben. Dies liegt zum einen daran, daß die Bildung einen wichtigen Einfluß auf die Zahl der Mitgliedschaften in Vereinen und anderen Gruppierungen und damit auf das

Sozialkapital hat. Zum anderen zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen Einkommen und Arbeitsmarktstatus und der Einbindung in soziale Netzwerke. Schließlich widerspricht der empirische Befund der weit verbreiteten These, daß bürgerschaftliches Engagement durch den Ausbau des Wohlfahrtsstaats verdrängt werde. Die Analyse des Sozialkapitals in Schweden legt eher die gegenteilige These nahe, nach der wohlfahrtsstaatliche Traditionen dazu beitragen, Sozialkapital zu stärken und zu erhalten. *Johannes Wallacher*

## Literatur

WALSER, Martin: *Tod eines Kritikers*. Frankfurt: Suhrkamp 2002. 219 S. Lw. 19,90.

Kritiker „ermorden" einen Schriftsteller, wenn sie sein Buch verreißen. Hier will ein Schriftsteller den Kritiker ermorden, der seine Bücher über Jahrzehnte verrissen hat. Der Kritiker heißt André Ehrl-König. Martin Walser hat die Gestalt unter dem Namen Willi André König schon im Starnberger-See-Roman „Ohne einander" (1993) karikiert. Ehrl-Königs berühmter literarischer Talk im Fernsehen heißt „Sprechstunde". Der Kritikerkönig verteilt Lob und Tadel nach seinem Gefühl, ohne Begründung. Was ihm gefällt, ist gut, was ihm mißfällt, schlecht. Er genießt seine Verrisse, das Publikum wartet darauf. Er hält den deutschen Roman für überwiegend schlecht, den amerikanischen für überwiegend gut. Sein gesellschaftlicher Realismus fährt auf schmaler Bahn. Ehrl-König spricht effektvoll (Walser parodiert Reich-Ranickis Aussprache), er stöhnt, wenn er sein Mißfallen bekundet, wirft die Arme hoch, schleudert Superlative wie Blitze in den Raum, ein Showmann. „Er war die Macht, und die Macht war er." Ähnlichkeiten mit lebenden Personen sind im Roman beabsichtigt.

Ein von Ehrl-König verrissener Autor heißt Hans Lach. Nach der Sendung des Kritikers versammeln sich die Fernseh- und Verlagsleute mit illustren Geladenen in der Bogenhausener Villa des Verlegers Ludwig Pilgrim. In dessen Gestalt steckt die Person des Suhrkamp-Verlegers Siegfried Unseld. Eingeschlichen hat sich Hans Lach, dessen Buch „Mädchen ohne Zehennägel" Ehrl-König schlecht machte. Lach droht gegen ihn tätlich zu werden. Von zwei Butlern hinausbefördert, habe er ausgerufen: „Die Zeit des Hinnehmens ist vorbei. Herr Ehrl-König möge sich vorsehen. Ab heute Nacht null Uhr wird zurückgeschlagen." – Diese Anspielung auf Hitlers Satz vor dem Polenfeldzug ist einer der anstößigen Sätze im Roman.

Nach der Party bleibt Ehrl-König verschollen. Man findet einen blutigen Pullover in seinem Auto und mutmaßt, Hans Lach habe den gehaßten Kritiker umgebracht. Die Kriminalpolizei ermittelt. Wie der Beschuldigte wohnt auch Michael Landolf, der Erzähler, in München-Gern. Die beiden sind fast befreundet. Landolf ist, wie auch Julia Pelz, die Pilgrim-Gattin (in ihr ist Ulla Berkéwicz, Unselds Frau erkennbar), von Lachs Unschuld überzeugt. Der Verhaftete sitzt in Stadelheim, verweigert aber jede Aussage. In der Psychose gesteht er schließlich den Mord. Den behauptet auch die exzentrische Kritikergattin Ehrl-Königs. Doch es fehlt die Leiche. Da taucht der Lebende wohlbehalten auf. Ehrl-König hat eine lustvolle Woche mit der ihn verehrenden Gräfin von Syrgenstein verbracht.

Literarischer „Souffleur, Einpeitscher, auch Dompteur" des Kritikers war Rainer Heiner Henkel, genannt RHH. Der ist kaum weniger berühmt und hält sich für den Lessing des 20. Jahrhunderts. Er weiß zu berichten, daß die libidinöse Natur des Kritikers in jungen Autorinnen zuerst einmal „Mädelchen" und „Mädels" sehe. RHH war „vom Neuen Testament her" links. Er hat ein Buch über „Jesus von Nazaret" geschrieben. In der Figur stecken Daten des die Literatur auf seine Weise lange dominierenden Walter Jens. RHH's Bruder hat im Roman (in Wirklichkeit Jens' Sohn) die Mär verbreitet, Ehrl-König lasse seine Schuhe so fertigen, daß er zweieinhalb Zentimeter größer erscheine.

Die Behauptung führte zum Bruch zwischen den beiden Berühmten.

Der Schriftsteller Michael Landolf nennt „Mystik, Kabbala, Alchemie, Rosenkreuzertum" sein Themengelände. Das Interesse für Mystizismus teilt Julia Pelz. Hans Lach packte seine antibürgerlichen Rachegefühle in das Manuskript „Der Wunsch, Verbrecher zu sein". Er träumt von einem Mord. Sein Gerechtigkeitssinn braucht die Rachephantasie für die psychische Balance. Der Walsersche Verlierertyp kämpft gegen einen Überlegenen. Im Manuskript stehen auch die saturnischen Auslassungen, die Julia Pelz gefallen: „Saturn ist die Zeit vor der Zeit. Und nach ihr. Die absolute Anti-Utopie, ... die Beendigung der christlichen Finsternis" (69). Der Autor stößt in das Horn seiner antichristlichen Polemik. Im Aufsatz „Ich vertraue. Querfeldein" hat er seine verquasten religiösen Anschauungen der „Neuen Zürcher Zeitung" (10.10.1998, vgl. dazu diese Zs. 217, 1999, 289 f.) anvertraut. Aus dem Oszillieren zwischen Utopie und Anti-Utopie hat Walser seit den späten 60er Jahren viel erzählerisches Kapital geschlagen. Aus anfänglichem Interesse an der christlichen Tradition wurde sein Kampf gegen sie immer heftiger.

Im Roman hat sich der Mordverdacht durch das Auftauchen Ehrl-Königs aufgelöst. Jetzt bekennt der Ich-Erzähler, seine Person sei mit der Hans Lachs identisch. Die Erzählphantasie entläßt Lach aus dem Gefängnis. Der Entlassene flieht mit der Verlegergattin Julia Pelz zu Liebeswochen auf die Insel Fuerteventura. Kein großer Einfall. Die Kriminalhandlung enthält viel Kolportage.

Die meisten Leser lesen den Roman mit Blick auf den denunzierten Ehrl-König. Man kann den Text auch mit Blick auf die Landolf-Lach-Gestalt lesen. Die wehrt sich gegen die Erniedrigung. Einmal mehr steckt in ihr der Walsersche Verlierer. Seit den Anselm Kristlein-, den Gottlieb Zürn-, den Franz Horn-Romanen ist der Verlierer Walsers Grundgestalt. Verlierer sind Verletzte. Sie unterliegen Siegertypen. Die nutzen ihre Überlegenheit selbstherrlich. Sie unterwerfen den redlichen Schwächeren. Indem sie ihre Größe hervorkehren, lassen sie ihn klein erscheinen. Walser sagte bei der Preisverleihung zum Alemannischen Literaturpreis: „Ich muß alles Widrige in meinem Leben so umschreiben, daß es für mich wieder erträglich wird und ich mich nicht als Objekt, sondern als Subjekt von Vorgängen fühle" (SZ, 4.6.2002). Ein Ich-Erzähler als Verlierer ist auch die Grundgestalt in „Tod eines Kritikers". Die List des Autors besteht freilich darin, daß der Verlierer epischer Sieger wird, der Sieger Verlierer. Des Verlieres Waffe sind Worte, Berichte, Spiegelungen, Stellungnahmen, ironische Erhöhung des Angegriffenen, Bloßstellung. Durch Sätze und Satzperspektiven kämpft sich der Verlierer zum Sieger hoch. Walser widmet den Schlüsselroman seinen Kollegen. Die können sich über den Waffengang gegen den Kritikerkönig freuen oder über die Schwächen des Erzählers mokieren.

*Paul Konrad Kurz*

Grass, Günter: *Im Krebsgang.* Eine Novelle. Göttingen: Steidl 2002, 224 S. Gb. 18.–.

Als die Autoren der „Gruppe 47" ihre Bewältigungsliteratur in den 50er und frühen 60er Jahren schrieben, klammerten sie die Erinnerung des Flüchtlingselends aus. Die Bewußtmachung der Nazi- und Kriegszeit als Schuldgeschichte der Deutschen drängte jede andere Thematik in den Hintergrund. Flucht und Vertreibung waren intellektuell geradezu tabuisiert. Mit der Novelle „Im Krebsgang" hat Günter Grass sie spät, aber eindrucksvoll literarischer Vergessenheit entrissen.

In der Nacht des 30. Januar 1945 wurde das ehemalige KdF („Kraft durch Freude")-Schiff Wilhelm Gustloff vor der pommerschen Küste von einem sowjetischen U-Boot versenkt. An Bord waren annähernd 10000 Flüchtlinge aus Ostpreußen, in der Mehrzahl Frauen und Kinder. Fast alle erfroren und ertranken bei minus 18 Grad Kälte. Günter Grass hat die Erzählung des historischen Vorgangs mit einer Gegenwartsstory verbunden. Ein rechtslastiger, faschistischer Jugendlicher propagiert den in Davos 1936 ermordeten Nationalsozialisten Wilhelm Gustloff im Internet als Helden. Auf seinen Namen wurde das erste KdF-Schiff getauft. Für die Personen der Handlung greift Grass auf seine Danzig-Saga zurück. Tulla Prokriefe, das Gör

aus „Katz und Maus" und „Hundejahre", wird die von der sinkenden Gustloff gerettete Mutter des Erzählers und Großmutter des Internet-Nazis Konny. Die Vorgeschichte Gustloffs wird ergänzt durch die des russischen U-Boot-Kapitäns, der die Gustloff versenkte.

Der Erzähler berichtet vom Schweizer Prozeß gegen den Studenten Frankfurter, der aus jüdischem Sendungsbewußtsein den Nazi Gustloff erschoß. Aus dem Internet erfährt er von der einstigen Aufstellung eines Gustloff-Denkmals in dessen Heimatstadt Schwerin. Noch weiß er nicht, daß der Verbreiter der Gustloff-Propaganda sein Sohn Konny ist. Tulla, die nach dem Krieg in einem Tischlerkombinat in Schwerin arbeitet und Stalin verehrt, holt zur Wendezeit ihren inzwischen 17jährigen Enkel Konny zu sich. Sie hat ihm den Computer geschenkt, mit dem er seine Gustloff-Propaganda verbreitet und mit einem „David" im Internet verkehrt. Konny erschießt den Internetpartner als vermeintlichen Juden. Die Seitenverkehrung erscheint erzählerisch konstruiert. Damals erschoß der Jude den Nazi, jetzt der Nazi den „Juden". In beiden Fällen war es Gesinnungsmord. Der verlegene Vater, unser Erzähler, besucht im Jugendgefängnis den aus der Scheidungsehe stammenden Konny. Zur nazistischen Vorgeschichte gehört eine nazistische Nachgeschichte. Sie berichtet von der ideologischen Verführbarkeit Jugendlicher heute.

Die Novelle „Im Krebsgang" ist von Grass mit dem von ihm eigenen handwerklichen Können geschrieben. Die Titelmetapher erscheint nicht zwingend. Sie signalisiert die Erzählweise: Die Geschichte könne nicht geradlinig vorwärts, sondern nur im seitlichen Ausscheren und scheinbar rückwärts gängigen Krebsgang berichtet werden. Grass kehrt mit ihr zurück in die verletzte Geschichte seiner Heimat. Noch einmal wird die katastrophische, absurde Kriegsgewalt, die Unschuldige tötete und vertrieb, der Öffentlichkeit vorgestellt. Die Regierung wollte die Erinnerung an Vertreibung ad acta legen. Solange Überlebende leben, werden sie das Elend nicht vergessen. Der realistische Erzähler hat den Toten ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt. *Paul Konrad Kurz*

# ZU DIESEM HEFT

Das Verhältnis von Religionen und Kulturen ist eine Geschichte von Konfrontationen und Begegnungen. Annette Schavan, Ministerin für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg, formuliert Leitlinien für einen Dialog und eine produktive Auseinandersetzung.

Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, befaßt sich mit einem neuen Sammelband über den Konflikt der Konfessionen in Deutschland zwischen 1800 und 1970. Dabei unterstreicht er auch die positive Funktion der Konfessionen im Prozeß der Nationwerdung.

Die Verhandlungen des Konvents zur Zukunft Europas über eine europäische Verfassung sind in eine entscheidende Phase getreten. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, erinnert an die historischen Abläufe der Integration Europas und erörtert das Für und Wider einer Verfassung im vollen juristischen Sinn.

Gundel Mattenklott, Professorin für Musisch-Ästhetische Erziehung an der Hochschule für Künste in Berlin, fragt nach den Gründen für den weltweiten Erfolg der Harry-Potter-Romane. Neben mythologischen spielen dabei auch religiöse Elemente eine wichtige Rolle.

Gott scheint in seinem gesellschaftlichen Stellenwert zunehmend nur mehr am Rand zugelassen. Paul Konrad Kurz geht dieser Entwicklung im Werk von Martin Walser, Peter Handke, Wolfgang Hilbig und Botho Strauß nach.

# Willensfreiheit – eine Illusion?

Im Alltag glauben wir an die Macht des Willens. Wir unterscheiden zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen und machen Menschen für das, was sie tun, verantwortlich. Eine Handlung nennen wir frei, wenn sie von innen kommt und absichtlich erfolgt. Wir erleben, daß wir selbst bestimmen können, ob und wann wir handeln. Die Idee der Willensfreiheit ist auch eine selbstverständliche Grundlage unseres Zusammenlebens und unserer Rechtsordnung. Doch manches, was wir im Alltag als selbstverständlich annehmen, entlarvt die Wissenschaft als Illusion.

Nikolaus Kopernikus entdeckte, daß sich die Erde um die Sonne dreht. Charles Darwin machte uns auf unsere tierische Herkunft aufmerksam. Nach der „kosmologischen" und der „biologischen" Kränkung blieb uns Menschen zumindest der Trost, wenigstens Herr im eigenen Haus zu sein. Doch dann bescherte uns Sigmund Freud die „psychologische" Kränkung, die uns empfindlicher traf als die beiden anderen. Denn nach Freud sind wir nicht einmal Herr im eigenen Haus, sondern nur Hausknechte der uns beherrschenden Triebe. Und jetzt steht uns, meint Hans Flohr, eine vierte Kränkung ins Haus – mit weit verheerenderen Folgen für unser überliefertes Selbstverständnis als alle bisherigen Demütigungen durch die Wissenschaft: die reduktionistische Erklärung des Geistes.

Ihr zufolge ist der Geist nichts anderes als das Gehirn. Für den Molekularbiologen Francis Crick sind wir nichts weiter als „ein Haufen Neuronen". Ist damit auch das Erleben der Freiheit bloß ein Abfallprodukt neuronaler Prozesse, ähnlich dem Klang einer Dampfpfeife, der auf die Funktionsweise der Dampfmaschine keinen Einfluß hat? Nach dem Bremer Gehirnforscher Gerhard Roth sind wir weder in dem, was wir wollen, noch in dem, was wir tun, frei. Denn neurobiologisch gesehen gebe es gar keine Willensfreiheit. Roth ist (wie Freud) davon überzeugt, daß weder Vernunft und Verstand noch das Ich unser Handeln bestimmen, sondern das Unbewußte. Unser Wollen, Denken und Handeln werde nämlich weitgehend von limbischen Gehirnstrukturen gesteuert, die grundsätzlich unbewußt arbeiten. Wir erleben uns zwar als Urheber unseres Handelns und hätten das Gefühl, wir hätten auch anders handeln können, aber das sei eine Illusion.

Tatsächlich entdeckte der Neurobiologe Benjamin Libet, daß Versuchspersonen der Entschluß, die Hand zu heben, erst bewußt wird, nachdem ihr Gehirn bereits mit der Vorbereitung der Bewegung begonnen hat. Dem Willensentschluß geht ein Bereitschaftspotential von durchschnittlich 350 Millisekunden voraus. Das bewußte Wollen kann gar nicht die Ursache der neuronalen Aktivität sein, weil es erst nach dem Aufbau des Bereitschaftspotentials auftritt und niemals gleichzeitig mit diesem. Manche Autoren ziehen aus diesem Befund den Schluß: Wir tun nicht, was

wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun. Für den Hirnforscher Michael Gazzaniga sind wir die letzten, die erfahren, was unser Gehirn vorhat. Doch nach Libet ist unser Wille nun doch nicht ganz so machtlos. Denn zwischen dem Bewußtwerden des Entschlusses und der Ausführung der Bewegung selbst liegen 200 Millisekunden, und in dieser Zeit kann der Wille intervenieren und entscheiden, ob er die Bewegung durchführt oder nicht. Der Wille vermag zwar nicht, die neuronale Aktivität zu initiieren, doch kann er die einmal in Gang gesetzte Aktivität stoppen. Der Wille ist demnach kein Initiator, sondern ein Zensor. Libet zeigt, daß das Bereitschaftspotential nicht immer zu einer Handlung führt, denn es kann auch in Abwesenheit jeglicher Handlung auftreten.

Unser Erleben und Verhalten hängen von einem funktionierenden Gehirn ab. Insofern hat auch alles Argumentieren für und wider die Willensfreiheit letztlich seinen Ursprung in Gehirnvorgängen. Das trifft auch auf die Meinung zu, Willensfreiheit sei eine Illusion. Gehirnprozesse gehorchen physiologischen, physikalischen und chemischen Gesetzen und sind somit determiniert. Geist und Bewußtsein fügen sich in das Naturgeschehen ein. Ist unsere Erfahrung, frei entscheiden und handeln zu können, mit der Vorstellung vereinbar, daß wir als Entscheidende selbst Teil der Welt der Ursachen und Wirkungen sind?

Nun, es geht, wie der Philosoph Peter Bieri in seinem Buch „Das Handwerk der Freiheit" betont, weder darum, die Freiheit des Willens gegen jede Bedingtheit zu verteidigen und zu zeigen, daß es sie gibt, noch darum, der umfassenden Bedingtheit tapfer ins Auge zu sehen und uns von der Illusion der Willensfreiheit zu verabschieden. Wir müssen vielmehr verstehen, wie sich Freiheit und Unfreiheit im Rahmen universeller Bedingtheit unterscheiden. Freiheit und Unfreiheit gibt es nur innerhalb vielfältiger Bedingtheit. Was wir wollen, hängt von den Angeboten der Welt, den äußeren Umständen, von unserem Charakter und unseren persönlichen Erfahrungen ab. Es ist ein fundamentaler Fehler, den Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens mit dem Unterschied zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit in Verbindung zu bringen. Ein unbedingter Wille entspricht nicht unserem Freiheitserleben. Natürlich gibt es Willensfreiheit, so Bieri, man muß nur an der richtigen Stelle nach ihr suchen.

Viele Neurowissenschaftler ignorieren, daß uns Denken, Fühlen und Wollen nur in der Erlebnisperspektive unmittelbar gegeben sind und daß auch Freiheitserlebnisse keine von außen beobachtbare Eigenschaft des Gehirns sind. In der reinen Beobachterperspektive einer naturwissenschaftlichen Beschreibung kommen sie überhaupt nicht vor. Die beiden Perspektiven lassen sich auch nicht aufeinander reduzieren, denn keine schließt die andere aus. Unser Wissen über das Gehirn ist unvollständig. Wir haben nicht die geringste Ahnung, wie das Erleben des freien Willens aus objektiv beschreibbaren Hirnprozessen hervorgeht. Angenommen, wir wüßten alles über das Gehirn eines Menschen, was es aus neurobiologischer Sicht zu wissen gibt: Wieviel wüßten wir damit über das Erleben der Freiheit dieses Menschen? *Hans Goller SJ*

*Raymund Schwager SJ*

# Israel und Palästina

## Hoffnung in hoffnungsloser Situation?

Konflikte haben ihre eigene Dynamik[1]. Jede Partei nimmt die Auseinandersetzung aus ihrer je eigenen Perspektive wahr und findet darin stets neue Gründe, das eigene weitere Tun zu rechtfertigen. Je länger Konflikte andauern, um so eindeutiger droht für beide Seiten die Sache zu werden. Dies trifft in doppelter Weise zu, wenn nicht nur einzelne, sondern Völker gegeneinander stehen, denn in beiden Volksgemeinschaften werden die Ungerechtigkeiten und Leiden, die man vom Gegner zu erdulden hat, stets von neuem weitererzählt. So wird jeder durch andere in seiner Überzeugung bestärkt, wie böse die Gegner sind und wie sehr das eigene Volk zu leiden hat.

Ein tragisches Beispiel solch wechselseitig verzerrter Wahrnehmung bietet heute der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Wer mit den Israelis mitfühlt und ihren Erzählungen folgt, ist geneigt, viel Verständnis für ihre Politik aufzubringen. Wer auf die Palästinenser hört, dem treten die Leiden und Ängste eines Volkes vor Augen, das sich für ein Opfer der jüdischen und westlichen Welt hält. Da der Konflikt schon lange andauert, gibt es für beide Seiten viel Anlaß, die eigene Sicht bestätigt zu finden. Dieser Konflikt wird dadurch verschärft, daß beide Seiten nicht nur über Unrecht zu klagen haben, sondern sich in ihrer ganzen Existenz bedroht fühlen und sich deswegen auch einseitig in der Rolle der Opfer sehen.

### Tradierung von Opfergeschichten

Die gegenwärtige ausweglose Situation weist auf politische Katastrophen des letzten Jahrhunderts zurück. Die eindeutige Opferrolle der Juden im Zweiten Weltkrieg und das Erschrecken der Weltöffentlichkeit über die Shoah führten nicht nur zur Anerkennung des Staates Israel durch die UNO im Jahr 1948. Aus dem Nimbus des Opferstatus geboren, wurde dieser Staat für das jüdische Volk und auch für die westliche Öffentlichkeit geradezu zum Symbol des Überlebens des Judentums und zum Testfall für eine Haltung gegen den Antisemitismus.

Deswegen führt auch der Blick Israels auf seine eigene Geschichte mit den Palästinensern unweigerlich zur Frage der Vernichtung der Juden durch Nazideutschland zurück. Für viele Israelis sind die arabischen Angriffe und palästinensischen Terrorakte nur ein weiteres Kapitel in der langen Geschichte des Antisemitismus.

Umgekehrt sieht man auf palästinensischer Seite alles im Licht eines Schlagwortes des frühen Zionismus: „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“ [2]; das beweise, daß die Juden von Anfang an die Existenz des palästinensischen Volkes negiert haben, obwohl noch während des Ersten Weltkriegs die Juden nur eine verschwindende Minderheit unter den Bewohnern Palästinas waren. Die Palästinenser fühlen sich darüber hinaus als Opfer westlicher Ungerechtigkeiten: einerseits der Engländer, die während des Ersten Weltkrieges den Juden eine „nationale Heimstätte“ [3] in Palästina über die Köpfe der dortigen Bewohner hinweg versprochen hätten, und anderseits der UNO, die 1948 unter dem Eindruck von Auschwitz den Staat Israel auf Kosten der Palästinenser anerkannt habe. Die USA hätten zudem durch ihre einseitige politische und finanzielle Unterstützung Israels die militärischen Siege über die arabischen Armeen ermöglicht und so den Palästinensern auch das verbliebene restliche Land noch weggenommen. Immer seien sie die Opfer fremder Macht und Willkür gewesen. Sie fordern deshalb Gerechtigkeit und nichts als Gerechtigkeit [4].

Die moderne Welt ist geprägt durch eine Sensibilität für Opfer. Wer zeigen kann, daß er zum Opfer fremder Willkür und Gewalt geworden ist, gewinnt Aufmerksamkeit und Entgegenkommen. Man spricht deshalb von einer „internationalen Opferkultur“ [5]. Das Ringen um einen besonderen Status als Opfer zeigt sich vor allem in der Diskussion um die Einzigartigkeit der Shoah [6]. Die ersten, die von dieser Einzigartigkeit sprachen, waren (auf einem Symposion in New York im Jahr 1967) vor allem gläubige Juden, die ihr Volk für erwählt hielten und deshalb im Versuch, es zu vernichten, eine Tat sahen, die sich mit keinem anderen geschichtlichen Ereignis vergleichen lasse [7]. Einige sahen darin etwas Geheimnisvolles. Wirkmächtig wurde vor allem ein Wort von Elie Wiesel:

> „Jeder Jude, der vor, während oder nach dem Holocaust geboren ist, muß wieder hinein, um ihn auf sich zu nehmen. Wir alle standen am Berge Sinai; wir alle hatten dort dieselbe Vision; wir alle hörten das *Anochi* – ‚Ich bin der Herr …‘ Wenn dies wahr ist, dann sind wir auch mit Auschwitz verbunden. Diejenigen, die damals nicht dort waren, können es heute entdecken. Wie? Ich weiß es nicht. Aber ich weiß, daß es möglich ist. … Aber das hat natürlich nichts mit Worten zu tun. Man spricht nicht darüber. Man spricht nicht über den Beginn der Schöpfung und das Ende der Zeiten … Warum also denken wir an den Holocaust eingestandenermaßen mit Scham? Warum beanspruchen wir ihn nicht als ruhmreiches Kapitel unserer ewigen Geschichte?“ [8]

Andere sahen in der Shoah – auf der Linie alttestamentlicher Propheten – ein Werk des Zornes Gottes wegen der Untreue des Volkes [9], wieder andere eine Tat des Satans [10]. Der Begriff eines einzigartigen Ereignisses hat sich aber rasch von diesem religiösen Hintergrund gelöst, wodurch er auch unklarer und vieldeutiger wurde. Dennoch versuchten viele, ihn – wenn auch mit widersprüchlichen Argumenten – auf säkularer Ebene zu begründen [11]. Gerade diese Versuche weckten aber entsprechende Kritik und Ablehnung, weil einerseits die Nazis auch andere Völker oder ethnische Gruppen vernichten wollten (Roma, Slawen) und anderseits nicht nur

diese, sondern auch weitere Völker zum Opfer einzigartiger Vernichtungen wurden (Armenier, Indianer, Schwarze)[12]. Jean-Michel Chaumont sieht deshalb im Anspruch, ein einzigartiges Opfer zu sein, eine Strategie, angesichts der modernen Sensibilität politisches Kapital für die eigene Sache zu schlagen:

„Soziopolitisch dreht sich der Einzigartigkeitsanspruch letztlich darum, alle Juden kollektiv zu Heiligen und Reliquien der Weltgemeinschaft zu machen. Sie wären dann in allem, was sie tun oder lassen, wirklich unangreifbar. Das eben ist die begehrte Frucht: das Privileg der Unbelangbarkeit. Es kann, wenn es Bestand haben soll, offenbar nicht von allzuvielen geteilt werden – weshalb man so tun muß, als sei der Antisemitismus ... ein Haß von so besonderer Art, daß er nicht auf gewöhnlichen Rassismus zurückführbar ist'." [13]

Die Rivalität um den Status des Opfers spielt eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung zwischen Israelis und Palästinensern. Im Gespräch mit dem Palästinenser Jamil Hamad hat der Jude Henryk Broder schon 1983 gesagt:

„Es gehört wohl mit zu dem Konflikt, daß beide Seiten, die Israelis und die Palästinenser, sich für die Opfer dieses Konflikts halten. Und beide Seiten bestehen darauf, daß sie die eigentlichen und einzigen Opfer sind. Und ich habe den Eindruck, daß beide Seiten die Opferrolle inzwischen geradezu genießen, daß sie entschlossen sind, Opfer bleiben zu wollen um jeden Preis."

Auf diese jüdische Feststellung antwortete der palästinensische Gesprächspartner:

„Ich sehe es genauso. ... Hier schlagen beide Seiten, die Israelis und die Palästinenser, aus ihrem Leiden politisches Kapital. Auf meiner Seite nenne ich das die ‚palästinensische Symphonie': ‚Sie haben uns unser Land genommen, sie haben uns vertrieben, wir müssen in Flüchtlingslagern leben ...'" [14]

Broder fährt dann fort:

„Die Israelis versuchen den Palästinensern nachzuweisen, daß sie doch was mit den Nazis zu tun hatten: nämlich über einen Mufti, Amin al-Husseini, der mit Hitler sympathisierte und Freiwillige an die Front schickte. Und dieselben Palästinenser, die sich darüber aufregen, daß die Israelis den Holocaust für politische Zwecke mißbrauchen, erklären sich zu den eigentlichen Opfern der Nazis." [15]

Verbinden sich solche Tradierungen einseitiger Opfergeschichten und Rivalitäten um den Opferstatus mit religiösen Überzeugungen und religiösen Symbolen wird die Situation doppelt schwierig, ja menschlich gesprochen aussichtslos.

## Religiöse Symbolik und Täter im Namen Gottes

Eine religiöse Symbolik von weltgeschichtlichem Ausmaß belastet den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern von Anfang an, spielen doch in beiden Konfliktparteien religiös motivierte Kräfte eine entscheidende Rolle. Für gläubige Juden ist Jerusalem die heilige Stadt, die Gott erwählt hat, und das Land ist ein heiliges Land, das ihnen verheißen und von Gott gegeben wurde. Die jüdischen Siedler, die nach dem siegreichen Sechs-Tage-Krieg in die West Bank hineindrängten, waren

zum großen Teil religiös motiviert (mit Ausnahme der Siedlungen direkt um Jerusalem) und gehören zur Bewegung „Gush Emunim“[16]. Gerade die wachsenden Siedlungen bewirkten aber, daß heute eine Lösung auch realpolitisch so schwierig ist. Die jüdische Landtheologie wurde deshalb für christliche Palästinenser zu einem roten Tuch, ja zum Inbegriff falscher religiöser Ideologie, die ihnen den Zugang zum Alten Testament immer schwerer macht. Umgekehrt sind die muslimischen Palästinenser nicht nur überzeugt, daß man ihnen ihr Land zu Unrecht genommen hat; ihr Glaube fordert sie auch auf, daß ein Gebiet, das einmal muslimisch war und zum „dar al islam“ gehört hat, nicht mehr aufgegeben werden darf, sondern gegebenfalls mit Gewalt gegen Heiden und Feinde zu verteidigen ist[17]. Dies gilt in doppelter Weise für Jerusalem, nach Mekka und Medina die dritte Stadt der islamischen Welt mit ihren beiden Moscheen auf dem Tempelberg (Al Aqsa und Felsendom).

Der jüdische Glaube ist ferner nicht nur für einzelne Gläubige wichtig. Er spielt auch eine wesentliche Rolle im Selbstverständnis des Staates. Obwohl es viele nichtgläubige Juden gab und heute gibt, haben doch die religiösen Kräfte die Tradition lebendig gehalten, und diese Tradition dürfte in den vergangenen Jahrhunderten entscheidend bewirkt haben, daß sich das jüdische Volk nicht in die anderen Völker aufgelöst hat. Bis heute fühlen sich auch viele nichtreligiöse Juden in Krisenzeiten spontan mit der Tradition ihres Volkes verbunden. Israel versteht sich deshalb ausdrücklich als jüdischer Staat mit einem Niederlassungsrecht für alle Juden aus der ganzen Welt, und es verteidigt diese Eigenart, weshalb auch die religiösen Parteien einen Einfluß auf seine Politik ausüben, der weit über deren zahlenmäßigen Anteil hinausgeht. Wegen der jüdischen Eigenart ist ferner die Rückkehr der palästinensischen Flüchtlinge ein so dorniges Problem: Denn durch sie würde einerseits das Raumproblem noch größer, und anderseits könnte auf Dauer die jüdische Mehrheit in Israel in Frage gestellt werden. Den in der Opferrolle steckenden Konfliktparteien läßt so der jeweilige religiöse Glaube kaum Spielraum für politische Kompromisse.

Religiöse Motive spielen im Konflikt noch unter einer weiteren Rücksicht eine Rolle. Sie sind nämlich ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Unterstützung Israels durch die Vereinigten Staaten von Amerika. Schon im 18. und 19. Jahrhundert gab es in USA christlich-apokalyptische Gruppen, die glaubten, daß die Juden vor dem Ende der Welt und der Wiederkunft Christi nach Palästina zurückkehren werden[18]. Der Zionismus und die Ereignisse des 20. Jahrhunderts gaben diesen Kräften massiven Auftrieb. Von manchen wurde die Gründung des Staates Israel sogar als das wichtigste Ereignis seit der Auferstehung Christi und als Mittelpunkt aller prophetischen Vorhersagen betrachtet[19]. Zu erwähnen ist in diesem Kontext vor allem Hal Lindsey[20], dessen Bücher millionenfach verkauft wurden[21]. Diese Kreise, die zur neuen christlichen Rechten gehören, betreiben seit langem eine konsequente Pro-Israel-Politik[22], wobei für sie Saddam Hussein leicht als neuer Nebukadnezar,

der Jerusalem vernichten will, angesehen werden kann[23]. Das zentrale Element im Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern, die Achse USA – Israel, wird folglich nicht nur durch die Interessen um das Öl und durch die jüdische Lobby in den USA, sondern auch durch eine fundamentalistisch-evangelikale Überzeugung getragen. Die Harmagedon-Theologie, die unter Rückgriff auf Offb 16, 16 in diesem Zusammenhang entwickelt wurde[24], hat auch schon vor dem gegenwärtigen Krieg gegen den Terror und den jüngsten blutigen Auseinandersetzung zwischen Israelis und Palästinensern – vor allem unter Präsident Ronald Reagan – einen gewissen Einfluß auf die amerikanische Politik ausgeübt[25]. Christliche Palästinenser ärgern sich deshalb in besonderer Weise über diesen „christliche Zionismus“[26].

Eine besonders problematische Rolle spielt die Religion schließlich bei extremeren und extremistischen Kräften auf beiden Seiten. Die muslimischen Selbstmordattentäter beweisen einerseits durch ihr „Lebensopfer“, daß die Palästinenser tatsächlich ein Volk sind, das sich – ähnlich wie die Juden – nicht in andere Völker auflösen will. Sie machen damit endgültig klar, daß das Schlagwort des Zionismus: „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“ ein Irrtum war. Anderseits lassen sich diese Opfer für ein Volk nur schwer von blinder Rache und mörderischer Selbstzerstörung unterscheiden. Die Erfahrung ständiger Niederlagen weckt ferner auch bei Muslimen außerhalb Palästinas einen gefährlichen, religiös motivierten Antisemitismus. So klagte nach dem saudiarabischen Friedensplan und nach der Invasion Israels in die autonomen palästinensischen Gebiete Scheich Abderrahman as-Sudais in einer „Khutba“ (Freitagspredigt) Israel an, es sei auf das Friedensangebot der „Umma“ (muslimische Gemeinschaft) nicht eingegangen und wolle nur die Vernichtung der Palästinenser und deren Vertreibung aus dem Land. Die Muslime hätten sich zunächst täuschen lassen und die Frage von Palästina und al-Aksa aus der religiösen in die politische Ebene verlegt:

„Doch heute steht die islamische Umma ihren alten Feinden gegenüber, den Bani Kuraiza und den Bani Nadir (den jüdischen Stämmen in Medina zur Zeit des Propheten Mohammed). Es ist ein Konflikt des Glaubens, der Identität und der Existenz, nicht einfach der Grenzen. Die Juden von gestern hatten schlechte Vorfahren, und die heutigen haben noch üblere. Dieses Volk ist voll des Bösen und der Verwerflichkeit. Es suchte den Propheten Mohammed zu töten und mißachtete zuvor seine eigenen. Die Juden verachten die Araber und die Muslime. Auf ihnen lastet der Fluch Gottes und der Engel und sie verdienen ihn.“[27]

So spricht nicht irgendwer: Scheich Abderrahman as-Sudais ist Imam der Großen Moschee von Mekka, und seine Predigten werden in Saudiarabien im staatlichen Fernsehen und Radio übertragen. Seine Worte verraten, wie bitter und grundsätzlich der Konflikt für viele Muslime geworden ist.

Extremistische Kräfte gibt es ebenso in Israel. Dazu gehört ein Teil der ultraorthodoxen Haredis, gemäß denen das Volk Israel zwar noch im Exil ist, von denen aber dennoch viele über politische Parteien („Shas“, „Yahadut Ha'Torah“) massiven Einfluß auf die israelische Politik ausüben. Extremistisch ist vor allem die „Natio-

nal Religious Party" mit der „Gush Emunim"-Bewegung, für die durch die Gründung des Staates Israel die Erlösung bereits begonnen hat. Im Namen der Theologie kämpft diese Partei dafür, daß das Land, das Gott den Juden gegeben hat, den Palästinensern weggenommen wird. Unter den extremistischen Kräften vertreten die meisten eine grundsätzliche Überlegenheit der Juden über die Nichtjuden. Manche meinen deshalb, es sei kein Diebstahl, sondern eine Heiligung des Landes, wenn es den Palästinensern weggenommen werde, weil es dadurch von einer satanischen in eine heilige Sphäre übergehe. Es gibt sogar Stimmen, die behaupten, es sei kein Mord, Araber zu töten[28]: Den moslemischen Extremisten entsprechen so jüdische – und beide brauchen den jeweiligen Gegner für die Rechtfertigung der eigenen Haltung.

Die Rolle der Religionen angesichts der wechselseitigen Gewalttaten zwischen Israelis und Palästinensern gibt der verbreiteten Ansicht neuen Auftrieb, die monotheistischen Religionen seien besonders gewalttätig. „Der Spiegel" gefällt sich deshalb einmal mehr darin, die Geschichte Palästinas während der letzten 3000 Jahre als eine Serie von Greueltaten und als ein „Schlachthaus der Religionen" zu beschreiben[29]. Damit wird zugleich die Meinung suggeriert, durch die Minimierung oder gar Abschaffung der Religionen würde automatisch mehr Friede entstehen. Doch dies dürfte eine gefährliche Illusion sein. Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern ist nicht aus religiösen Auseinandersetzungen, sondern aus der westlichen Politik entstanden, und erst das Andauern des Konfliktes hat den religiösen Kräften immer mehr Auftrieb gegeben. Zur Lösung des Konflikts ist vor allem notwendig, daß beide Seiten sich zugleich als Opfer und Täter erkennen. Gerade diese Einsicht setzt aber eine echte religiöse Inspiration voraus, wie sie das gemeinsame abrahamitische Erbe zu geben vermag.

## Opfer und Täter zugleich

Für realpolitische Lösungen ist es unerläßlich, jene Neigung zu durchbrechen, die sich nur an die eigenen Leiden erinnert, jene der Gegenseite aber übersieht: „Erinnerung ist eben nicht das Geheimnis der Erlösung, sondern der direkte Weg ins ewige Fegefeuer." [30] Aus dieser Sicht erweisen sich auch regelmäßige Gedenkveranstaltungen oft als eine zweideutige Sache, denn sie können leicht dazu führen, einseitige Sichten zu zelebrieren und zu verhärten[31]. Die Erinnerung ist nur dann heilsam, wenn sie zur gemeinsamen Erinnerung wird.

Zwischen Frankreich und Deutschland ist dies nach dem Zweiten Weltkrieg ein Stück weit gelungen, und in neuerer Zeit vor allem zwischen Weißen und Schwarzen in Südafrika. Dazu muß aber jede Seite bereit sein, sich in die Ängste und Leiden der Gegenseite einzufühlen. Eine solche Bereitschaft hat es in den vergangenen Jahren ansatzweise gegeben. Obwohl die Palästinenser Unrecht, ja

schweres Unrecht erfahren und sie sich lange an ihre Opferrolle geklammert haben, ist im Friedensprozeß von Oslo die palästinensische Führung unter Yasser Arafat über ihren Schatten gesprungen. Sie hat auf 78 Prozent des Territoriums, das ihrer Überzeugung nach ihr gehört, verzichtet und Israel als Staat anerkannt. Sie tat dies in der Hoffnung, dafür die restlichen Gebiete voll als eigenes Staatsgebiet zu erhalten. Trotz dieses Verzichts wurde Arafat nachträglich in einer demokratischen Wahl durch eine große Mehrheit der Palästinenser als Präsident bestätigt. Auch die israelische Regierung unter Yitzhak Rabin und Shimon Peres ist über ihren eigenen Schatten gesprungen und hat den Palästinensern eine gewisse begrenzte Selbstverwaltung in einigen Gebieten zugestanden und einen eigenen Staat in Aussicht gestellt. Damit wurde ein Prozeß in Gang gesetzt, der einen echten Frieden versprach.

Trotz des positiven Beginns wurden jedoch von beiden Seiten sofort wieder Fakten gesetzt, die dem entgegenwirkten. Palästinenser setzten ihre frühere antijüdische Propaganda fort und verübten Attentate, was zur Verhärtung der israelischen Seite beitrug. Umgekehrt konnte sich die israelische Regierung aus Rücksicht auf die religiösen Gruppen nicht dazu durchringen, die Siedlertätigkeit zu stoppen, und sie öffnete auch der Einwanderung der Juden aus Osteuropa die Tore weit, wodurch die Hoffnung der Palästinenser auf die Rückgabe des ganzen restlichen Landes und auf die Rückkehr ihrer eigenen Flüchtlinge untergraben wurde. Die Ermordung Rabins durch einen nationalistischen Israeli verschlimmerte die Lage zusätzlich.

Trotzdem schienen im Juli 2000 beide Seiten – unter Ehud Barak und Yasser Arafat – gewillt zu sein, bei den Verhandlungen in Camp David nochmals über ihren Schatten zu springen, was aber nicht gelang. Wer trug die Schuld daran? Beide Seiten schieben die Verantwortung der jeweils anderen zu. Die israelische Regierung beharrte darauf, daß etwa 80 Prozent der Siedler im eigenen Staatsgebiet verbleiben mußten, was für den palästinensischen Staat, der zudem entmilitarisiert bleiben mußte, in den Augen der israelischen Friedensbewegung „unmögliche Grenzen" ergeben hätte. Die Palästinenser waren höchstens bereit, zu den 78 Prozent, die sie in Oslo abgetreten hatten, nochmals zwei bis drei Prozent von ihrem Land herzugeben, und sie beharrten auf einem grundsätzlichen Rückkehrrecht der Flüchtlinge, auch wenn die konkreten Mechanismen noch auszuhandeln gewesen wären. Die Verhandlungen in Camp David und danach im ägyptischen Taba litten vor allem darunter, daß sie von einem wachsenden wechselseitigen Mißtrauen geprägt waren, bei dem die alten Vorstellungen von der Gegenseite wieder die Oberhand gewannen. Shlomo Ben Ami, Vertreter von Barak bei den Verhandlungen, urteilt rückblickend:

„Arafats Verzicht in Oslos war ein formaler. Moralisch und begrifflich erkennt er das Existenzrecht nicht an. Er akzeptiert keine Vorstellung von zwei Staaten für zwei Völker. Deshalb gelange ich zur Einsicht, daß er vielleicht mit uns ein zeitbegrenztes Teilabkommen – und auch dies ist zweifelhaft – abschließen könnte, aber ganz tief akzeptiert er uns nicht. Weder er noch die palästinensische Nationalbewegung akzeptieren uns."[32]

Ben Ami gesteht zwar zu, er könne intellektuell verstehen, daß die Palästinenser in Oslo auf 78 Prozent ihres Landes verzichtet haben und deshalb möglichst wenig vom verbleibenden Rest preisgeben wollten. Trotzdem folgert er gleich danach:

„Am Ende dieser Verhandlungen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Palästinenser, mehr als eine Lösung zu wollen, darauf aus sind, Israel auf die Anklagebank zu setzen. Mehr als einen eigenen Staat zu wollen, sind sie darauf aus, unseren Staat anzuprangern. Im tiefsten Sinn ist ihr Ethos ein Negativethos ... Deshalb ist der Prozeß aus ihrer Sicht kein Prozeß einer Versöhnung, sondern ein Prozeß von Rechtfertigung. Von Wiedergutmachung eines Unrechts. Von Destabilisierung unserer Existenz als jüdischer Staat." [33]

Die Palästinenser ihrerseits trauten Barak nicht. Ariel Scharon, der früher das Osloer Abkommen ausdrücklich bekämpft hat, mißtrauen sie heute noch mehr. Sie sehen in der Tatsache, daß Juden unbegrenzt in Israel einwandern können, den Flüchtlingen aber die Rückkehr verweigert wird, das klare Zeichen, daß die Palästinenser nicht für gleichwertig genommen werden, ja daß sie einem rassistischen Staat gegenüberstehen. Sie werten auch die kollektiven Bestrafungen für einzelne Terrorakte als „Staatsterrorismus".

Woran sind die Verhandlungen aber letztlich gescheitert? Sowohl Barak wie Arafat dürften den Widerstand der ablehnenden Kräfte auf der eigenen Seite im tiefsten mehr gefürchtet haben als das Scheitern der Verhandlungen. Beide konnten sich in die eigene Geschichte, aber nicht genug in die fremde einfühlen, worin sie sich von den Führern der Schwarzen und Weißen in Südafrika sehr unterscheiden. Dort hatten sich beide Verhandlungsparteien darauf geeinigt, daß Attentate nie zur Unterbrechung der Gespräche führen durften. Denn nur so könne man verhindern, daß den Extremisten auf beiden Seiten ein Vetorecht über die Verhandlungen eingeräumt werde. Da die Dinge im israelisch-palästinensischen Konflikt anders gelaufen sind, zeigen sich auch gewisse Probleme innerhalb der Demokratie. Auf beiden Seiten wurden in den entscheidenden Jahren politische Führer gewählt, die den hohen Anforderungen des Augenblicks nicht gewachsen waren.

## Wahres Glaubenszeugnis

Auf dem Hintergrund des Friedensprozesses von Oslo und der nachfolgenden Geschichte wird deutlich, daß die Durchbrechung jener Haltung, die nur die eigene Opferrolle sieht und die Leiden der Gegenseite ausblendet, kein bloß strategischer Schritt sein kann. Er muß von einer tieferen anthropologischen, aber auch theologischen Erkenntnis und einer diese Erkenntnis belebenden Spiritualität getragen werden. Dabei geht es um jene Sicht des Menschen, die ihn immer schon auf einer fundamentalen Ebene als Opfer und Täter zugleich begreift. Eine solche Sicht läßt sich letztlich nur im religiösen Kontext begründen, setzt sie doch die Erfahrung der Schuldvergebung durch Gott voraus. Gerade in der hoffnungslosen Situation des

Konfliktes zwischen Israel und Palästina wird die Notwendigkeit eines echten religiösen Engagements deutlich. Es bedarf eines Glaubens, der auf den einen Schöpfergott, wie er in den abrahamitischen Religionen bekannt wird, baut und deswegen auch die Einseitigkeit von Opfer- und Tätergeschichten zu sprengen vermag. Ein solcher Glaube lebt aus der Wahrnehmung jenes Gottes, der sich den Menschen – gerade in den Erfahrungen ihres Opferseins – als tröstender, stärkender und gewaltfreier zuwendet. Diese religiöse Erfahrung erlaubt nicht eine distanzierte Beobachterposition; sie drängt zur Anteilnahme und zu dramatischen Auseinandersetzungen[34] im Kontext folgender Probleme:

1. Der wahre Monotheismus unterscheidet Gott klar von allem Geschaffenen, weshalb kein irdisches Zeichen und kein irdischer Ort – weder Land noch Tempel oder Moschee – verabsolutiert werden darf. Da ferner alle Menschen Geschöpfe dieses einen Gottes sind, kann es keine legitimen religiösen Argumente geben, die andere Menschen grundsätzlich verteufeln und ihre Grundrechte verletzen. Der Glaube an den einen Schöpfergott ist vielmehr die letzte und auf Dauer wohl auch die einzig tragkräftige Grundlage für die Überzeugung von der Universalität der Menschenrechte[35].

2. Das Vertrauen auf den einen Schöpfergott ruft alle Gläubigen dazu auf, die Geschichten der Religionen mit ihren vielen Konflikten in einem gemeinsamen Licht zu sehen. Die Geschichtsschreibung der Israelis und Palästinenser steht deshalb vor der herausfordernden Aufgabe, ein solches Bild von der Vergangenheit zu zeichnen, dem schrittweise beide Seiten immer mehr zustimmen können. Ihnen ist von westlichen Historikern, die versuchen, eine engagiert-kritische Distanz zu wahren, zu helfen.

3. Von zentraler Bedeutung ist die Rolle der Gewalt und der Umgang mit ihr. Wo sie herrscht, wird der Blick immer enger und damit die eigene Position immer fragwürdiger. Angesichts der langen Geschichte der Menschheit, die sehr oft äußerst blutig war, mag die Forderung nach Gewaltfreiheit zwar utopisch klingen. Gerade die gegenwärtige Eskalation zwischen Israelis und Palästinensern zeigt aber, daß man zunächst gar nicht nach der Lösung aller Gewaltprobleme in der Welt suchen soll. Es handelt sich hier um eine besondere Situation, die auf doppelte Weise gekennzeichnet ist. Einerseits spielen die abrahamitischen Religionen eine eminente Rolle, und anderseits hat der bisherige Weg der Gewalt gezeigt, daß er keine Zukunft eröffnet, sondern nur die innere Substanz zweier Völker zerstört und die Religionen auf beiden Seiten in Verruf bringt. Diese besondere Situation verlangt auch eine dem Kontext entsprechende Antwort.

Den Haß zu überwinden, den die bisherigen Opfer bereits geweckt haben, ist zwar schwer. Beide Seiten müssen über einen Schatten springen, der während Jahrzehnten immer länger und dunkler geworden ist. Dennoch gibt es auch heute noch in Israel und Palästina zahlreiche Menschen und Organisationen, die dazu bereit sind[36]. Sie inkarnieren die Hoffnung für dieses Land, und nur von ihnen aus kön-

nen die verheerenden Kreisläufe der Gewalt aufgebrochen werden. Sie erinnern an jenen Gottesknecht in den Schriften des Propheten Jesaia, der von sich sagte:

„Gott, der Herr, gab mir die Zunge eines Jüngers, damit ich verstehe, die Müden zu stärken durch ein aufmunterndes Wort. Jeden Morgen weckt er mein Ohr, damit ich auf ihn höre wie ein Jünger. Gott, der Herr, hat mir das Ohr geöffnet. Ich aber wehrte mich nicht und wich nicht zurück. Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich schlugen, und denen, die mir den Bart ausrissen, meine Wangen. Mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmähungen und Speichel" (Jes 50,4–6).

4. Da es schwierig ist, in einer Welt wechselseitiger Erregung und steigender Aggression einen Weg der Versöhnung und der Gewaltfreiheit zu gehen, ist es wichtig, daß Menschen, die diese anforderungsreichen und gefährlichen Versuche dennoch unternehmen und dabei sogar Gefahr laufen, zur Zielscheibe von Extremisten beider Seiten zu werden, von außen unterstützt werden. Sie bedürfen der Hilfe durch Besuche und Freundschaften, die ihnen zeigen, daß ihre schwierigen Anstrengungen wahrgenommen werden und dadurch auch eine größere Wirksamkeit erhalten. Sie bedürfen der Hilfe durch Gebetsgruppen, die sie im Glauben stützen, daß es sich lohnt, in einer hoffnungslosen Lage einen Weg der Hoffnung zu gehen.

5. Da gleichzeitig auf beiden Seiten starke religiöse Kräfte am Werk sind, die für einen weiteren Weg der Gewalt eintreten, sind für jene Israelis und Palästinenser, die einen anderen Weg gehen, auch theologische Hilfen wichtig. Es sind Deutungen der Heiligen Texte zu erarbeiten, die die Spirale der Gewalt nicht rechtfertigen[37], sondern Wege des Friedens aufzeigen. Dabei ist in besonderer Weise auf die Schwierigkeiten der muslimischen Seite einzugehen, für die sich oft der Eindruck aufdrängt, der Verzicht auf Gewalt bedeute für sie ein unterwürfiges Nachgeben und einen Verzicht auf alle eigenen Rechte. Da Israel militärisch bei weitem stärker ist und durch die einzige verbliebene Supermacht der Welt, die USA, gestützt wird, kann es dauernd Fakten zu Ungunsten der Palästinenser schaffen, die von der Weltöffentlichkeit nur dann wahrgenommen werden, wenn diese sich gewalttätig wehren. Um diese Einseitigkeit, die leicht zur Gewalt verführt, zu brechen, ist eine breite internationale Unterstützung der gewaltfreien Bemühungen wichtig. Aus diesem Grund tragen alle und in besonderer Weise die Gläubigen der drei abrahamitischen Religionen eine hohe Mitverantwortung. In diese Verantwortung sind auch die internationalen Massenmedien einbezogen. Wenn sie über jede Gewalttat berichten, aber gewaltfreie Bemühungen fast systematisch übergehen, unterstützten sie de facto die Parteigänger der Gewalt; denn alles, was internationale Aufmerksamkeit erregt, stärkt an Ort und Stelle die entsprechenden Kräfte. Würden die Medien mehr über gewaltfreie Bemühungen berichten, gewännen diese von selber eine größere Bedeutung. Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern spielt sich deshalb auf der Weltebene ab, und auch jene, die meinen, sie seien nur Zuschauer, sind mindestens indirekt Mitakteure.

6. In den Offenbarungstexten aller drei abrahamitischen Religionen finden sich starke Gerichtsworte. Sie legen immer die Versuchung nahe, selber im Namen

Gottes über das Gericht zu halten, was man für Unrecht hält. Alle drei Religionen betonen jedoch zugleich, daß die Wege Gottes anders sind als die Wege der Menschen. Sich selber zum Vollstrecker des göttlichen Gerichts zu machen, ist deshalb für alle drei Religionen eine Anmaßung. Anderseits gibt der echte Glaube an das Gericht über die Welt doch die feste Zuversicht, daß das Unrecht in der Welt nicht endlos und ungestraft weiterwirken kann. Böse Taten haben ihre Folgen und ziehen früher oder später auch ein Selbstgericht nach sich. Wenn die Muslime der Überzeugung sind, daß sie – im Gegensatz zum materialistischen Westen – zu einer gläubigen Welt gehören und dennoch ständig die Erfahrung machen, schwächer zu sein, dann müssen wir sie in der Überzeugung stärken, daß eine rein materialistische Welt sich früher oder später selber richten wird. Sie dürfen den Sieg über den Materialismus erwarten, wenn sie tatsächlich gläubig sind, ganz auf das Wirken Gottes vertrauen und sich nicht in eigenmächtigen Gewaltaktionen vorher selber vernichten.

## 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. Ernst (Politologie), W. Guggenberger (Christl. Gesellschaftslehre), G. Ladner (Moral- u. Feministische Theologie), O. Muck (Philosophie), J. Niewiadomski (Dogmatik), W. Palaver (Christl. Gesellschaftslehre), D. Regensburger (Medien), W. Sandler (Dogmatik), M. Scharer (Katechetik u. Religionspädagogik), R. Siebenrock (Fundamentaltheologie), N. Wandinger (Dogmatik) sowie F. Weber (Pastoraltheologie); Redaktion: R. Schwager u. J. Niewiadomski.

[2] Zit. nach R. Khoury, Die theologischen Implikationen der aktuellen Situation im Heiligen Land, in: Zwischen Halbmond u. Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute, hg. v. H. Suermann (Freiburg 2001) 139–149, 140, 149.

[3] So die Bezeichnung in der sogenannten Balfour Declaration vom 2.11.1917 („a national home for the Jewish people"). Die Palästinenser ärgert nicht nur das Vorrecht, das den Juden darin zuerkannt wird, sondern auch die Tatsache, daß sie selber darin nur als „communities" und nicht als Volk anerkannt werden.

[4] Vgl. N. S. Ateek, Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie (Fribourg/Brig 1990).

[5] Vgl. J. Güntner, Opfer u. Tabu. Günter Grass u. das Denken im Trend, in: NZZ, 23. / 24.2.2002, 33.

[6] Vgl. J.-M. Chaumont, Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität u. Anerkennung (Lüneburg 2001).

[7] Vgl. ebd. 94–120.

[8] Zit. nach ebd. 108.

[9] Vgl. „Unserer Sünden wegen …", in: Wolkensäule u. Feuerschein, hg. v. M. Brocke u. H. Jochum (München 1982) 20–26; R. L. Rubenstein, After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism (Indianapolis 1966).

[10] Vgl. A. R. Eckardt, Is the Holocaust Unique?, in: Worldview, Nr. 17, 1974, 31–35; zit. nach Chaumont (A. 6) 170.

[11] Vgl. Chaumont (A. 6) 121–174; S. T. Katz, The Holocaust in Historical Context, Bd. 1 (Oxford 1994).

[12] Der Black-Muslim-Führer Louis Farrakhan konnte sogar erklären: „Der Holocaust des schwarzen Volkes war hundertmal schlimmer als der der Juden"; zit. nach Chaumont (A. 6) 157.

[13] Ebd. 172.

[14] H. Broder, Die Irren von Zion (Hamburg $^{2}$1998) 242 f.

[15] Ebd. 270.

[16] Vgl. I. Shahak u. N. Mezvinsky, Jewish Fundamentalism in Israel (London 1999) 78–95.

[17] Vgl. A. Khoury, Toleranz im Islam (München 1980) 138–176.

[18] Encyclopedia of Apocalypticism, Bd. 3, hg. v. S. Stein (New York 1998) 48–55; M. Scherer-Emunds, Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten (Münster 1989) 34–36.

[19] Vgl. Scherer-Emunds (A. 18) 48–56.

[20] H. Lindsey u.a., Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des dritten Weltkrieges (Asslar [19]1991); http://www.hallindseyoracle.com.
[21] Encyclopedia of Apocalypticism (A. 18) 166–177.
[22] Vgl. Lexington: No schmooze with the Jews, in: The Economist, 6.4.2002, 47.
[23] Vgl. Ch. H. Dyer u. A. Hunt, Der Golfkrieg u. das neue Babylon (Ulm 1991).
[24] Vgl. A. Lang, Armageddon: The Doctrine of Survivable Nuclear War, in: Convergence: Report from the Christic Institute (Washington D. C. 1985).
[25] G. C. Chapman, Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe, in: EK 47 (1987) 33–49, 37–42.
[26] Vgl. A. Rantisi, Gegenwärtige politische Interpretationen des Alten Testaments, in: Zwischen Halbmond u. Davidstern (A. 2) 102–107.
[27] Vgl. Islamische Empörung gegen „die Juden", in: NZZ, 23.4.2002, 3.
[28] Vgl. Shahak (A. 16) 55–95, bes. 64, 71.
[29] Vgl. Ausgabe v. 8.4.2002.
[30] Broder (A. 14) 270.
[31] Vgl. B. Bland, Marching and Rising: The Rituals of Small Differences and Great Violence, in: Contagion 4 (1997) 101–119.
[32] „Der Tag, an dem der Frieden starb". Ari Shavit interviewt Shlomo Ben Ami, in: Kirche u. Israel 16 (2001) 171–189, 186.
[33] Ebd. 187.
[34] Zur Komplexität des Dialoges, vgl. D. M. Neuhaus, Dialogue in Jerusalem, in: In All Things, Nov. 2000 (http://www.pib.urbe.it/doc_vari/neuhaus_ing.html).
[35] Vgl. Rabbis for Human Rights, in: http://www.rhr.israel.net/overview.html.
[36] Vgl. Liste der Organisationen, in: http://www.ariga.com/humanrights.
[37] Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt u. Erlösung in den biblischen Schriften (Thaur [3]1994); ders., Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Innsbruck [2]1996).

*Paul M. Zulehner*

# Megatrend Religion

Gott spricht zu jedem nur, eh er ihn macht,
dann geht er schweigend mit ihm aus der Nacht.
Aber die Worte, eh jeder beginnt,
diese wolkigen Worte, sind:

Von deinen Sinnen hinausgesandt,
geh bis an deiner Sehnsucht Rand;
gieb mir Gewand.

Hinter den Dingen wachse als Brand,
daß ihre Schatten, ausgespannt,
immer mich ganz bedecken.

Laß dir Alles geschehn: Schönheit und Schrecken.
Man muß nur gehn: Kein Gefühl ist das fernste.
Laß dich von mir nicht trennen.
Nah ist das Land,
das sie das Leben nennen.

Du wirst es erkennen
an seinem Ernste.

Gieb mir die Hand.

(Rainer Maria Rilke, Das Stunden-Buch)

In diesem tiefen Gedicht Rilkes steht ganz zentral jenes Wort, mit dem die moderne Anthropologie das Rätsel des Menschen zu verstehen sucht: Sehnsucht. Der französische Philosoph Jacques Lacan faßt den Menschen mit dem einzigen Wort „désir", pure und maßlose Sehnsucht, durch Raum und Zeit nicht zu begrenzen, alle Bereiche des Lebens durchdringend: Liebe, Arbeit und Amüsement. Allerdings fügt er (gleichsam korrigierend) bei: Der Mensch ist immer auch zugleich „manque" – Mangel, Entbehrung. Eben darunter leiden wir denn auch: Daß die Rechnungen immer offen bleiben, daß wir stets nach mehr aus sind, als stattfindet. Es ist das Leiden an der Endlichkeit, mit der sich auszusöhnen nach Erik Erikson eine der höchsten Leistungen in der letzten Entwicklungsstufe des Menschen ist.

## Die maßlose Sehnsucht

Es gehört zur Lebenskunst in allen Kulturen, mit eben mit dieser maßlosen Sehnsucht des menschlichen Herzens leben zu lernen. Menschen haben das im Lauf der Zeit auf sehr unterschiedlichen Wegen versucht: religiös, atheistisch, pragmatisch.

1. *Der religiöse Weg.* Die alten Kulturen betraten dazu den Weg der Religion. Diese erinnert den Menschen daran, wer er im Grund ist: aus einem göttlichen Ursprung geboren, von dessen Art (Apg 17,28), also geprägt von maßloser Sehnsucht, aus dem Ursprung zu leben, wie dieser zu werden und in diesen heimzukehren. Aus dem Ursprung, dem Anfang aber lebt nur, wer wie der Ursprung selbst lautere Liebe wird: was ihn von Angst und Einsamkeit befreit.

2. *Der atheistische Weg.* Unsere moderne Kultur aber hat sich von der Religion und ihren alten Erinnerungen getrennt. Es ist das Zeitalters Friedrich Nietzsches, in dem Gott tot ist. Der Mensch ist jetzt, da er Gott für tot hält, sich selbst ausgeliefert. Der atheistische Philosoph Henri Lefebvre gibt der maßlosen Sehnsucht einen gottfreien Sinn. Er verweist auf Momente, die in unserem Leben stattfinden, die wir Feste nennen sollen. Dazu zählt er die Liebe, gute Arbeit, Erkennen, das Spiel. In diesen Momenten erfüllt sich gleichsam die Sehnsucht. Denn sie ragen aus Raum und Zeit heraus. Wenn wir zum Augenblick sagen: „Verweile doch, du bist so schön", oder wenn wir mit den Männern auf dem Berg der Verklärung Jesu sagen möchten: „Wir wollen drei Hütten bauen" (Mk 9,5), dann ereignen sich solche Momente. Allerdings meint Lefebvre, daß die Momente scheitern. Die Zeit der „Verklärung" geht zu Ende, der Mensch findet sich ernüchtert in den engen Grenzen von Raum und Zeit wieder. Besteht der Sinn der maßlosen Sehnsucht also nur darin, daß es – ins alltägliche Leben eingestreut – solche Momente gibt, und das eher selten?

Ernest Hemmingway läßt in seinem Roman „Wem die Stunde schlägt" die weise gewordene Alte dem Soldaten, der ihre Tochter liebt, sagen: „Nur dreimal im Leben wackelt die Erde." Für die Lebensführung rät Lefebvre, sich um einen versöhnten Alltag zu kümmern und einen zerstörten Alltag zu vermeiden. Der angstbesetzt-zerstörte Alltag läßt Feste nicht auf-, sondern umkommen. In einem versöhnten angstarmen Alltag hingegen können uns neuerlich Feste zufallen, an die wir uns erinnern und die wir herbeisehnen. Es ist die Sehnsucht nach den Momenten, den Festen, die uns lebendig erhält. Die österreichische Dichterin Marie von Ebner-Eschenbach dichtet in diese Richtung, wenn sie schreibt: „Nicht jene sind zu bedauern, deren Träume nicht in Erfüllung gehen, sondern jene, die keine mehr haben."

3. *Der pragmatische Weg.* Die Mehrzahl der Zeitgenossen ist weder religiös noch atheistisch. Sie sind pragmatische Glückssucher: 85 Prozent der Menschen verfolgen das Ziel, das Beste aus dem Leben herauszuholen. Die Kraft der Sehnsucht ist in ihnen (noch) nicht zerstört. Da aber die pragmatischen Zeitgenossen religiös analphabetisch sind, steht ihnen die religiöse Lebenskunst nicht zur Verfügung. Der

Verlust der Religion hat auch dazu geführt, daß sie nur noch mit der irdischen Lebenszeit rechnen. Ihr Leben ist ihnen gleichsam „die letzte Gelegenheit" (Marianne Gronemeyer). Das aber nötigt sie, das Kunststück zu vollbringen, die maßlose Sehnsucht in mäßiger Zeit zur Erfüllung zu bringen, den Himmel auf Erden zu erzwingen. Sie versuchen deshalb, in Liebe, Arbeit und Amüsement optimal leidfreies Glück zu erlangen. Das führt aber dazu, immer rascher und hastiger zu leben. Solches Leben wird angestrengt, anfordernd und überfordernd. Die Angst taucht auf, „zu kurz zu kommen", was uns wiederum voneinander entsolidarisiert. Vereinsamung ist der Preis. Und aus der tiefsitzenden Angst um uns selbst fangen die Zeitgenossen an, den anderen als Lebenskonkurrenten zu sehen. Daraus ergibt sich eine Kultur der Abwertung des anderen, die dauernd verurteilt, richtet und hinrichtet statt zu ermutigen, aufzubauen und zu unterstützen (Henri Nouwen).

## Antworten auf den zeitgenössischen Lebensstil

Diese pragmatische Weise, das maßlose Glück in knapper Zeit zu erzwingen, befriedigt auf Dauer nicht. So überrascht es nicht, daß es „Reaktionen" auf sie gibt. Zwei zeigen sich in unseren kulturdiagnostischen Beobachtungen: eine destruktive sowie eine kreative Antwort.

1. *Die destruktive Antwort.* Die verbreitete angestrengte und angstbesetzte Art, maßlose Sehnsucht in mäßiger Zeit zu stillen, scheint immer mehr Menschen zu vielfältigen Formen der Flucht zu bewegen. „Escapismus" ist der wissenschaftliche Fachausdruck dafür. Das Ziel ist dabei immer dasselbe: der grauen Unerträglichkeit und angestrengten Banalität des vorfindbaren Alltagslebens zu entrinnen.

Schon vor Jahrzehnten schrieb der Psychotherapeut Rudolf Affemann unter dem Titel „Krank an der Gesellschaft" eine knappe Analyse, in der er die Fluchtmöglichkeiten aufzählte: Ein Fluchtweg führt in das gespielte Leben, in das Schauspiel, das einen einfängt – in Filmen, im Fernsehen, in „Traumschiff" oder „Schwarzwaldklinik". Möglich ist es aber auch, das Alltagsleben einfach abzublenden. Dazu helfen Alkohol, noch mehr die Flucht in das erlebnisdichte Paradies der Drogen. Andere werden psychosomatisch krank – eine der gesellschaftlich am meisten honorierten und auch akzeptierten Formen der Flucht. Auch der Weg in Sekten gehört dazu. So besehen sind Sekten Sonderwelten: Alternativen zur bestehenden Welt, mit strengen Ordnungen und Autoritäten, die es den Mitgliedern gestatten, angesichts der enormen Unübersichtlichkeit des Lebens die lästig werdende Last der riskanten Freiheit los zu werden. Schließlich gehört auch der Selbstmord zu diesen Formen der Flucht aus der grauen Unerträglichkeit. Er ist gleichsam der letzte rettende Sprung in eine neue Weite.

Sollten jene Recht behalten, welche unserer modernen Kultur eine Art „präsuizidales Syndrom" zueignen: Weil es eben eine pur diesseitige Welt ist, mit 90 oder et-

was mehr Lebensjahren – eine Zeitspanne und ein Lebensraum, in dem allein Leben stattzufinden scheint?

2. *Die kreative Antwort.* Neben der Flucht gibt es auch den Aufstand. Dieser hat inzwischen auch in der Forschung einen Namen bekommen: „Respiritualisierung" oder auch „Wiederkehr der Religion". Es ist ein Aufstand gegen die Banalität eines unerträglich werdenden flachen, eindimensionalen Lebens. Es ist der Aufstand gegen das ständige Kleingemachtwerden, die vielen alltäglichen abwertenden Hinrichtungen. Dazu kommt, daß Menschen aufbegehren gegen den subtilen Zugriff des Menschen auf den Menschen. Da schreiben High-Tech-Mediziner vor, was ein gesunder Mensch ist und setzen die gesamte Technokratie ein, um die Schöpfung neu zu „designen". Modernes Wirtschaften wiederum verfolgt das Wachsen der „Shareholder values", ohne Rücksicht auf die am Wirtschaften beteiligten Menschen. Die moderne Verwaltung schließlich vermag den Menschen über Mikrochips bis in seine genetischen Strukturen zu „screenen" und sein alltägliches Leben bis in die letzten Winkel auszuhorchen und zu verfolgen.

Was ist der Mensch: klonbare Biomasse, ein genetisch zu verbessernder Zellhaufen? Weniger wert als das Kapital? Ein verplanbarer Fall? Respiritualisierung kann der Protest gegen solche Erniedrigungen und Verwertungen des Menschen sein.

## Phänomenologie neuer Spiritualitäten

Damit stehen wir vor einer Schlüsselfrage, in der die Forschung noch kaum ausreichende Erkenntnisse besitzt. Immerhin gibt es brauchbare Anhaltspunkte. Es ist die Frage, was sich da im Zug der Respiritualisierung ereignet. Es geht um eine Phänomenologie dieser neuen Spiritualitäten, die im Kommen sind. Werkstatthaft seien einige Punkte herausgegriffen.

1. *Die Suche nach dem Ich.* Moderne Menschen sind dabei, ihre Mitte bzw. ihr Ich zu verlieren. Sie sind buchstäblich außer sich geschleudert, an die Peripherie des Lebensrades. Respiritualisierung dagegen ist die Suche nach dem eigenen Ich, nach der Mitte, nach der Berührung mit der eigenen Tiefe. Ein berühmter Ausspruch des Münchener Kabarettisten Karl Valentin aus der nationalsozialistischen Unzeit fängt ein, was sich ereignet: „Heute besuche ich mich. Hoffentlich bin ich daheim." Es ist der Exodus ins Ego (Hans Willi Weis).

Das Ich zu entdecken meint zugleich, die eigene Würde und das Selbstvertrauen wiederzugewinnen, und das entgegen allen kulturell so gängigen Abwertungen und psychischen Hinrichtungen. Der Weg führt die Suchenden in unterschiedliche Tiefen: Die einen landen selbstzufrieden bei sich selbst, andere hingegen graben weiter und finden in sich Urbilder, lernen sich als Gottes Gedanken verstehen und erleben darin eine Würde, die ihnen niemand mehr nehmen kann. Noch mehr: Sie gewinnen dadurch eine Unangreifbarkeit gegen alle versuchten Zugriffe von Menschen

auf den Menschen. Sie erleben sich nämlich eins, rückbezogen auf Gott (etymologische Bedeutung von Religion als „re-ligio") und weigern sich daher, sich irgendetwas auf der Welt zu unterwerfen. Es muß hier in Erinnerung gerufen werden, daß dies der Grund dafür ist, warum die Religionen immer schon die letzten Feinde totalitärer Systeme waren. Denn religiöse Menschen verweigern den totalen Zugriff weltlicher Mächte (in der Politik, in der Wirtschaft, im Konsum). Gerade das vermeintlich Unpolitischste, nämlich die Religion, erweist sich an dieser Stelle als politisch hochbrisant. „Totalitär" sind auch andere Systeme: der Konsum, die Kultur des Habenmüssens, die Kultur der Hinrichtung.

2. *Suche nach Verwebung und Vernetzung.* Moderne Kulturen vereinzeln den Menschen. Die positive Seite ist die Wertschätzung von Individualität und Freiheit, die Schattenseite dagegen sind Vereinsamung, Vereinzelung und psychische Obdachlosigkeit. Im Zug der Respiritualisierung suchen Menschen nach neuen Verwebungen und Vernetzungen. Solche finden sich auf ganz unterschiedliche Weise. Manche erleben sich eins mit dem Kosmos, sehen enge Bande und Abbildungen zwischen dem Makro- und dem Mikrokosmos, der Welt „oben" und jener „unten", erleben sich verkettet mit einem unentrinnbaren Schicksal, fühlen sich eingebunden in den schicksalhaften Lauf der Welt und sehen in der Reinkarnation einen sinnvollen Ausdruck für eine solche Verwebung. Andere greifen auf alte mystische Traditionen zurück und erleben sich als ein Teil des Göttlichen, des Ganzen, des Ursprungs und des Anfangs.

Erlebbar werden solche kosmischen und mystischen Verwebungen durch den Eintritt in unterstützende Gemeinschaften, in denen nicht nur die Würde, sondern eine tiefe Zusammengehörigkeit aller eine zentrale Erfahrung sind. Die Verheißung kann dort lauten: „Leben für alle, die uns nachfolgen – das verleiht uns Würde, gibt uns Größe und schenkt uns Sinn".

3. *Suche nach umfassender Heilung.* Modernes Leben macht viele Menschen in oft diffuser Weise krank. Jedes vierte Kind leidet an tiefen Ängsten. Die herkömmliche Medizin und die Psychotherapie, so hochentwickelt sie sind, stehen oft an unüberwindlichen Grenzen. Spirituell Suchende haben den Verdacht, daß die Ursachen der Krankheit tiefer sitzen: Es ist der Verlust der Rückbindung an den Anfang, an die ursprünglichen Quellen des Lebens und die sie formenden Bilder. Es sind die Ängste, die sich einstellen, wenn der Mensch seine spirituellen Quellen verliert. So wächst in immer mehr Menschen die Sehnsucht nach dem – aus den Tiefen und dem Anfang her geheilten – neuen Menschen, nach einer neuen Welt, nach Visionen, die tragen und nach Gemeinschaften, in denen all das auch Wirklichkeit wird: Oasen einer neuen heilen Welt inmitten einer alten verdorbenen.

4. *Suche nach einer Ethik umfassender Liebe.* Auf vielen Feldern modernen Lebens, in Beziehungen, in Büros, in der Freizeit herrscht nicht selten ein Lebensstil vor, der nicht aufbaut. Er ist geboren aus Mangel an eigenem Selbstwert, der sich durch Überheblichkeit und durch das Kleinmachen, ja Niedermachen der anderen

überkompensiert. Was dabei auf der Strecke bleibt, sind der Respekt vor dem anderen, Solidarität mit dem anderen, letztlich die Liebe. Die Kultur der „Hinrichtung" hat wenig Vorrat an solidarischer Liebe untereinander. Die Menschen fühlen, wie sie selbst von solch einem zerstörerischen Lebensstil erfaßt sind. Sie merken zugleich, wie sie selbst Opfer solcher abwertender Demütigungen werden. Gegenseitig wertschätzende, fördernde und daher aufbauende Synergien sind in Gemeinschaften und Arbeitsbeziehungen selten geworden.

Dagegen begehren aber jene auf, die sich auf eine spirituelle Suche gemacht haben. Sie suchen nach einer neuen Ethik, einer Ethik umfassender Liebe, die aufrichtet und nicht hinrichtet. „Umfassend" meint: zu den anderen, zu sich, zur Schöpfung, zu Gott. Solche Liebe, so fühlen sie, ist lediglich die Handlungsseite ihres Seins. Weil sie von ihrer Herkunft sich dem liebenden Anfang, den sie Gott nennen, verdanken, tragen sie auch die Möglichkeit in sich, wie Gott Liebende zu sein oder zu werden.

## Unterstützung der Suchenden

Es gibt heute viele Verantwortliche, die sich fragen, wie Menschen auf einer solchen spirituellen Suche mit neuer Qualität Unterstützung gegeben werden kann. Diese Frage stellen sich heute keineswegs mehr die „alten" christlichen Kirchen allein. Die Bereitschaft, spirituell Suchende zu stützen, ist in vielen alten und neuen religiösen Bewegungen und Gruppen anzutreffen. Im folgenden soll diese Frage in einer nicht konfessionellen, sondern katholisch-offenen Weise für die christlichen Kirchen durchbuchstabiert werden. Die Überlegungen erheben aber im Sinn einer respektvollen Religions- und Spiritualitätskritik den Anspruch, über die Zäune der Kirchen hinaus Maßstäbe zu bilden für die Frage, ob den Suchenden eine verantwortbare und qualitätvolle Unterstützung gegeben wird.

Dabei ist schon mitgesagt, daß nicht alles, was heute an spiritueller Unterstützung auf dem „religiösen Markt" anzutreffen ist, wahr, gut und deshalb heilsam ist. Die alte Lehre der Unterscheidung der Geister bekommt ein neues Gewicht. Dabei muß aber darauf geachtet werden, daß das Kind nicht mit dem Bad ausgeschüttet wird. Manche meinen ja, daß das, was sich an neuer Spiritualität ankündigt, von Haus aus des Teufels und theologisch verwerflich ist. Dagegen halte ich, daß jede spirituelle Suche als Moment eines ernsthaften Menschen Respekt verdient. Das Suchen ist vielleicht die stärkste Form des Wirkens Gottes in einem Menschen. Nur wer sich bewegt, kann sich auch auf Gott hin bewegen, genauer: kann sich von Gott selbst auf Gott als seinen Ursprung und seine Quelle hinbewegen lassen. Dann kann durchaus weiter gefragt werden, ob der jeweils ein- bzw. vorgeschlagene Weg der beste oder der richtige ist. Spiritualitätskritik wird zu einem Teil moderner Religionskritik, um die auch die heute stattfindende Respiritualisierung nicht herum-

kommt – zu ihrem eigenen Wohl. Denn nichts schadet spirituell Suchenden mehr, als wenn ihnen ein Weg gewiesen wird, der nicht ans Ziel ihrer Sehnsucht führt.

1. *Spirituelle Gemeinschaften, Personen, Vorgänge.* Für spirituell Suchende sind spirituelle Gemeinschaften, Personen und Vorgänge eine wichtige Unterstützung. Das verlangt von den alten Kirchen ein Wiedergewinnen ihrer spirituellen Grundkompetenz. Der evangelische Bischof Wolfgang Huber verlangt – zwar widersprochen, aber doch nicht zu Unrecht – nach Jahren der Selbstsäkularisierung der christlichen Kirchen eine Selbstrespiritualisierung. Dabei tragen die christlichen Kirchen enorme unverbrauchte spirituelle Güter in sich, die sich weit über die Zäune der christlichen Kirchen hinaus großer Beliebtheit erfreuen: Jesus von Nazaret, Hildegard von Bingen, Benedikt, Ignatius von Loyola, die großen Mystiker Meister Eckhart und Johannes Tauler.

Zur verantworteten Respiritualisierung des Lebens der Kirche braucht es spirituell starke Gemeinschaften, mit spirituell kompetenten Personen – Gottesfrauen und Gottesmänner – sowie Vorgänge, die spirituelle Wege eröffnen. Respiritualisierung verlangt ja nicht nach einer Wegweiserkirche, die anderen jenen Weg zeigt, den man selbst nicht geht. Es braucht vielmehr spirituelle Weggemeinschaften. In solchen spirituellen Vorgängen wäre es wichtig, vor allem Gotteserfahrungen „aus erster Hand" zu machen, zurückzufinden auf den göttlichen Grund, auf den Anfang allen Seins, auch der eigenen Person und der eigenen Geschichte. Karl Rahner nannte solch eine Begleitung Mystagogie: das Einführen des Menschen in jenes Geheimnis, welches das Leben jedes Menschen im Grund immer schon ist. Gott wird also nicht in das Leben der Menschen hineingetragen, sondern das Göttliche im Menschen wird aufgespürt und freigelegt, als Mitte des Lebens machtvoll und heilsam in bewundernswerter Weise wirksam.

Christliche Kirchen werden daher eine Art Mystik für Anfänger entwickeln: Schulen der Meditation und der Kontemplation, des Gebetes und des Segnens. In der Stadt Weiz in der Oststeiermark hat sich in den letzten Jahren der „Weizer Weg" entwickelt. Sein Selbstverständnis lautet:

> „Der Weizer Weg ist ein neuer Anfang. Er gibt den Menschen die Chance, selber von neuem anzufangen, ihr Leben neu in die Hand zu nehmen und es so zu gestalten, wie es von Gott her gedacht ist".

2. *Erfahrung von Verwobensein.* Christliche Kirchen sind in den letzten Jahrhunderten als Teil moderner Kulturen auch Opfer der vereinzelnden Individualisierung geworden. Dabei sind viele traditionelle Weisheiten in den Hintergrund geraten, so beispielsweise das Eingewobensein jedes Menschen in das göttliche Geheimnis. Die Apostelgeschichte läßt Paulus auf dem heidnischen Areopag der intellektuellen Spötter des damaligen Athen predigen: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art" (Apg 17,28) – er zitiert dabei den griechischen Dichter Aratus aus dem 3. Jahrhundert vor Christus.

Wiederzuentdecken wäre in der christlichen Verkündigung auch das Wissen um die tiefe Zusammengehörigkeit allen Seins in der einen Schöpfung, der Toten und der Lebenden, ja auch der künftigen Generationen. Vielleicht braucht es ein neues Verständnis für die alten Heilsbilder von Erbschuld und Erbheil. Das Wort „Erbschuld" ist gewiß für die Vermittlung spiritueller Weisheit ein untauglicher, mißverständlicher und abstoßender Begriff. Was er aber meint, ist den Einsichtigen und Weisen aus der spirituellen Suchbewegung durchaus bekannt: Es ist eben beispielsweise jene Kultur der Kleinmachens, der „Hinrichtung", der Abwertung, der sich kaum ein Mensch entziehen kann. Es sind jene modernen Dämonen, die Jesus wohl mit dem Finger Gottes (also dessen Macht) ausgetrieben hätte. „Erbheil" wiederum meint, daß man in eine Gemeinschaft, in eine Tradition hineingeraten kann, die nicht krank, sondern heil macht. Es ist jene Kraft, die überspringt von Mensch zu Mensch, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft – letztlich Gottes Kraft, die sich unaufhaltsam in der Geschichte ausbreitet und von der wir hoffen, daß sie in der Gestalt der neuen Welt die Zukunft prägen wird.

3. *Ethik der Liebe.* Christliche Kirchen stehen vor der Aufgabe, die letzten noch vorhandenen Spuren einer Ethik der Angst abzuschütteln. Eine solche Ethik der Angst hat noch keinen Menschen gebessert, sondern lediglich jene Angst vermehrt, welche die eigentliche Quelle lieblosen Lebens ist. Von einer solchen Erfahrung berichtet Paulus in Röm 7,15–23: ein Text, der in der Rechtfertigungslehre Luthers eine zentrale Rolle bekommen hat. Der Völkerapostel klagt, daß er nicht tut, was er will, und was er will, tut er nicht: „Ich unglückseliger Europäer!" Dann sucht er nach einem Ausweg. Er findet ihn nicht im Gesetz, das angstvoll nur verdeutlicht, daß der Mensch ein Sünder ist und aus eigener Kraft ihr nicht entrinnt. Er pocht dann auf Gnade, auf Gottes zuvorkommende und heilende Liebe also, die den Menschen verwandelt und damit frei macht.

Christlicher Ethik geht es zunächst nicht um die Frage, was ein Mensch tun soll, wenn er gut sein will. Vielmehr ist zuvor zu fragen, was der Mensch im Grund genommen ist. Da sagen die christlichen Traditionen: Der Mensch ist berufen, gottvoll, ein „Kind Gottes", von Gottes Art zu sein. Wenn dann aber Gott der Liebende schlechthin ist, dann auch der Mensch, der von Gottes Art ist. Eine Ethik der Liebe wächst deshalb nicht durch moralischen Appell, sondern durch die Einkehr und die Rückkehr in den eigenen Grund und Anfang. Ein „gottvoller" Mensch kann dann letztlich nicht anders, als in Gottes Art zu lieben. Ist er ein Liebender geworden, dann ergeben sich die übrigen ethischen Handlungsweisen von selbst. Das ist nicht zuletzt der Sinn der Weisung des Kirchenvaters Augustinus, der fordert: „ama, et fac quod vis" – liebe, und dann ist all dein Tun gut!

Eine solche Ethik der Liebe ist dann auch nicht in Gefahr, in billiger „wellness-Spiritualität" zu verkommen. Natürlich ist es legitim, daß Menschen Entlastung von ihrem Lebensstreß suchen. Manche meinen, dazu könnten ihnen meditative Techniken verhelfen. Aber eben das ist ein folgenschwerer Irrtum. Denn nur wenn

ein Mensch in seiner Mitte sich erneuert, wenn sein Herz neu wird, wird auch sein Leben ein anderes werden:

„Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, daß ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt. ... Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein" (Ez 36,26–28).

Diese Ethik der Liebe wächst dann, wenn – so Jesu zentralste Weisung – Gottes- und Nächstenliebe miteinander wachsen. Es ist eine Liebe, in der Spiritualität und Solidarität gut ausbalanciert sind. Dorothee Sölle oder Johann Baptist Metz reden von der Balance zwischen Mystik und Politik. Einfach formuliert geht es darum, daß „wer liebend in Gott eintaucht, als Liebender neben den Menschen auftaucht". Liebe erweist sich als unteilbar: Sie zielt auf Gott und auf die Menschen in einem, ohne daß beide Formen der Liebe deshalb sich ineinander auflösen.

## Vertiefung der therapeutischen Kraft des Glaubens

Abzuschütteln ist das durch die Aufklärung aufgedrängte Erbe, wodurch den christlichen Kirchen eine Ethik der Nützlichkeit verordnet wurde. Kirchen mußten, um gesellschaftlich bestehen zu können, nachweisen, wozu sie gut sind: zur Beförderung des Wohles der Bürger, zur Festigung von Ordnung und Gehorsam. Das mögen brauchbare sozialpädagogische Dienste der Kirche sein. Aber sie können letztlich auch den Grund christlicher Ethik zerstören.

Christliche Moral sollte unter solchen gesellschaftlichen Umständen schädlich-böses Tun durch den Einsatz der göttlichen und kirchlichen Autorität verhindern. Damit ging aber das verloren, wofür die biblische Moral steht: Sie ist eine leid-präventive Moral und keine Beleidigungsmoral im Hinblick auf eine göttliche oder kirchliche Autorität. Ihr Sinn liegt darin, daß das Leben in Liebe gelingt, was in der Bildsprache der Bibel gleichgesetzt wird mit dem Leben im Schalom, von dem Paulus sagt, daß eben dazu Gott uns berufen hat (1 Kor 7,15). Solche Moral wächst in Gemeinschaften, die heilende, ja therapeutische Kraft besitzen. In der Nachfolge des Heilands werden diese Gemeinschaften zum Heil-Land. Dort sind jene heilenden Rituale angesiedelt, die tiefe heilsame Urbilder wecken, die Rückkehr des Menschen in den göttlichen Ursprung befördern und darin das heilende Tun Gottes sinnenhaft erfahrbar machen.

Damit schließt sich der Kreis zum eingangs zitierten Gedicht von Rilke: Gott, der zu jedem nur spricht, eh er ihn macht, dann aber mit ihm schweigend aus der Nacht geht, fordert den Menschen auf, von seinen Sinnen hinausgesandt zu gehen bis an seiner Sehnsucht Rand. Darin gibt der Mensch – welche Schöpfungstheologie! – Gott selbst Gewand. Gott schaut sich voll freudiger Liebe an mit den Augen seiner

Schöpfung. Er erfüllt seine Schöpfung mit seiner „kabod", seiner Herrlichkeit, um sie in eine neue Gestalt hineinzuverwandeln.

## LITERATUR

R. M. Rilke, Das Stunden-Buch, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 1 (Wiesbaden 1955) 294 f.; P. L. Berger u. a., Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics (Washington 1999); M. Horx, Megatrends der späten neunziger Jahre (Düsseldorf 1995); H. –W. Weis, Exodus ins Ego. Therapie u. Spiritualität im Selbstverwirklichungsmilieu (Zürich 1998); M. Gronemeyer, Leben als letzte Gelegenheit. Zeitknappheit u. Sicherheitsbedürfnisse (Darmstadt 1993); P. M. Zulehner, Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen nicht nur für fromme Zeitgenossen (Düsseldorf [4]1994); ders. u. a., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000 (Ostfildern 2001); ders., Meine Seele dürstet nach dir (Psalm 63, 2). GottesPastoral (Ostfildern 2002); H. Nouwen, Du bist der geliebte Mensch (Freiburg 1993); R. Affemann, Krank an der Gesellschaft (München 1975); H. Lefebvre, Kritik des Alltagslebens (Kronberg 1977).

*Andreas R. Batlogg SJ*

# Franz Michel Willam als Leben-Jesu-Schriftsteller

Ein neueres, populärwissenschaftlich angelegtes Jesus-Taschenbuch startet mit dem lapidaren Satz: „Es beginnt wie ein Märchen und endet mit einem Justizmord."[1] Das Interesse am Leben Jesu – eines der am besten erforschten der Weltgeschichte – hält ungebrochen an. Ob ihm mit wissenschaftlichen Methoden allein „beizukommen" ist, bleibt keineswegs nur eine rhetorische Frage. Entscheidend ist, welche Konsequenzen einer aus der „Begegnung" mit Jesus zieht. Wird er nur exegetisch, historisch(-kritisch), psychologisch oder psychotherapeutisch, nur mit Unähnlichkeitskriterien oder mittels religionswissenschaftlicher Vergleiche betrachtet, landet man beim jeweiligen Jesus seines Ansatzes:

„In vielfältigen Stimmen scheint der Jesusmarkt seiner geneigten Kundschaft – in geziemender Abwandlung versteht sich – Robert Lembkes berühmte Frage zuzurufen: *‚Welchen Jesus hätten's denn gern?'*"[2]

Das Interesse am Leben Jesu befriedigen wollten seit jeher Bücher, die gleichsam „literarische Pilgerreisen" antreten und so „auf den Spuren Jesu"[3] gehen lassen. Zu dieser Art von Literatur gehört ein Werk, das vor sieben Jahrzehnten erschienen ist, jahrelang neu aufgelegt und in über ein Dutzend Sprachen übersetzt worden ist.

## Vor 70 Jahren: ein modernes „Leben Jesu"

Das Buch erschien zu Jahresbeginn 1933 und machte einen 39jährigen Österreicher über Nacht einer breiten Öffentlichkeit bekannt, zunächst im deutschen Sprachraum und in weiterer Folge aufgrund zahlreicher Übersetzungen europa-, ja sogar weltweit: „Das Leben Jesu im Volke und Lande Israel". Der Autor, Franz Michel Willam (1894–1981), war eine der markantesten Vorarlberger Priesterpersönlichkeiten des 20. Jahrhunderts[4].

Bereits in den 20er Jahren war der Verlag Herder/Freiburg auf der Suche nach einem Autor für ein populäres „Leben Jesu" gewesen. In Willam war er gefunden. Längst war er eine „Lokalgröße" und wußte mit seinem literarischen Talent zu wuchern, das auf seinen Großvater Franz Michael Felder (1839–1869) zurückging, einen Bauern, der trotz seines kurzen Lebens als Dichter und sozialkritischer Schriftsteller im deutschen Sprachraum Beachtung gefunden hatte. Willam war aber nicht nur zwischen Bodensee und Arlberg, sondern darüber hinaus bekannt: durch seine

Erzählungen, Gedichte und Romane. Zwischen 1917, dem Jahr der Priesterweihe, und 1926 ist er ungemein produktiv: Zwei Romane und neun längere Erzählungen erscheinen, außerdem kleinere Beiträge in Zeitschriften. „Die sieben Könige" wurden in Fachkreisen als sein Meisterstück bezeichnet. Die Erstkommuniongeschichten „Der Herrgott auf Besuch" zählten zu den innigsten im deutschen Sprachraum.

Literaturkritiker von Rang und Namen waren auf den Priesterschriftsteller aufmerksam geworden. Unisono wiesen sie darauf hin, daß Willam in jeder Hinsicht als Enkel seines schriftstellernden Großvaters gelten könne. Und solches Lob war kein bestelltes, sondern es kam von unbestechlichen Autoritäten aus Berlin, Leipzig oder Wien. Der Dichter Peter Dörfler schrieb 1923 im „Neuen Münchner Tagblatt" über den „Lügensack": „Das könnte ebenso gut bei Jeremias Gotthelf stehen. Das ist prachtvolle Wirklichkeit und sinnige Poesie." Der schwäbische Theologe und Kulturhistoriker Joseph Bernhart urteilte über einige Gedichte, die ihm vor einer Begegnung mit Willam vorgelegt wurden:

„Diese sinngeladenen Gedichte, zumeist reimlose Hymnen, gemahnten überraschend an Hölderlin und ließen am wenigsten auf die Jugend und den Stand eines geistlichen Autors schließen."[5]

Vor allem wurde wiederholt hervorgehoben, etwa von Enrica von Handel-Mazzetti (1871–1955), daß Willams Bücher „für den einfachen Leser aus dem Volke" verstehbar seien.

## Die große Entscheidung

Eine literarische Laufbahn des Priesterschriftstellers war gleichsam programmiert. Dann kam, wie Willam bei seinem Goldenen Priesterjubiläum (1967) preisgab, „die große Entscheidung": Als er als Kaplan in der Realschule im Rheintalischen Dornbirn einen Religionslehrer vertreten mußte, entschloß er sich, künftig seine Begabung ausschließlich einem einzigen Zweck zu widmen: „Seit dem Tage wußte ich, daß meine Arbeit ganz der religiösen Unterweisung zu dienen hat." 1928 erschien „Der Mann mit dem Lächeln", und viele bedauerten, daß es seine letzte Erzählung in Buchform sein sollte.

Mit den Vorbereitungen für das „Leben Jesu" – die im engeren Sinn um 1929 anzusetzen sind, aber weiter zurückreichen – endet die literarische Hauptströmung Willams. In erster Linie verstand er sich als Priester und Seelsorger, als Prediger und Katechet. 46 Jahre lang, von 1934 bis zu seinem Tod, war er „Kaplan" in Andelsbuch, einer kleinen Gemeinde im Bregenzerwald – der Talschaft zwischen Bodensee und Hochtannberg- bzw. Arlberggebiet. Zeitlebens legte er Wert darauf, nicht mit „Herr Doktor" oder „Professor", auch nicht mit „Geistlicher Rat" oder mit „Monsignore" angesprochen zu werden. Ihm genügte die Anrede „Herr Kaplan", für die Einheimischen war er (im Dialekt) „üsa Kaplo".

Bereits im Jahr 1909, im Alter von 15 Jahren, hatte Willam mit Studien zur Volkskunde begonnen: unter religiösen Vorzeichen. Wissenschaftstheoretisch gesagt: Sein erkenntnisleitendes Interesse bestand nicht darin, Landschaftsbeschreibungen oder einen „Baedecker" zu liefern, sondern Landschaft, Volk, Brauchtum, Riten zu sehen, zu sichten, darzustellen, zu interpretieren, darin Mentalitäten aufzuspüren. Willams „Leben Jesu" ist ohne diese im wahrsten Sinn des Wortes grundlegende Komponente nicht richtig zu verstehen.

Ein biographisches Detail en passant: Willam hatte von seiner Mutter eine starke Kurzsichtigkeit (Myopia alta) geerbt. Schon allein dieses körperlichen Defekts wegen hätte er Berühmtheit erlangt, denn er brachte es auf 17 Dioptrien – für eine „Leseratte" ein arges Handicap. Anderseits war er dadurch zur genauen Beobachtung gezwungen.

## Zur Genese des „Lebens Jesu"

Die Entstehungsgeschichte seines „Lebens Jesu" ist eine spannende, beinahe Züge eines Kriminalromans tragende Angelegenheit. Weil bei einem Bombenangriff das Verlagsarchiv zerstört wurde, läßt sich die erhalten gebliebene Korrespondenz leider nur bis ins Jahr 1936 zurückverfolgen. In einem 1950 erschienenen Text, einer hauseigenen, für treue Herder-Leser bestimmten Verlagsmitteilung „Am Büchertisch" heißt es:

„Es wird um 1920 herum gewesen sein, als der Verlag Herder sich darum bemühte, einen Autor zu finden, der den Mut und die Kraft besaß, das, was die Evangelisten mit dem Hinweis ‚in jener Zeit' als bekannt voraussetzen, uns den 2000 Jahre später geborenen und in einer ganz anderen Welt wohnenden Menschen so klar wie möglich vor Augen zu führen. Es ist leicht einzusehen, daß eine solche Darstellung der Umwelt Jesu Christi zum tieferen Verständnis der Evangelien-Berichte beizutragen vermag."[6]

Zum Verfasser liest man, aus der Sicht des Verlags, der natürlich auch ein wirtschaftliches Interesse an dem Projekt hatte:

„Nach mehrjährigem erfolgslosem Bemühen stieß man auf Dr. Franz Michel Willam. Seine Schreibart zeigte, daß er ein wirklicher Kenner der Volksseele ist, daß er klar sehen und lebendig darstellen kann, und durch einen Zufall wurde bekannt, daß er mit Vorliebe biblischen Stoffen nachgehe ... Damit waren alle Voraussetzungen erfüllt. Es begann ein reger Briefwechsel zwischen Freiburg und Andelsbuch, Besuche wechselten hin und her. Es wurden Pläne entworfen. Diese Pläne gingen zur Stellungnahme an Bischöfe, Bibelkundler, Volkskundler, Katecheten und Lehrer. Es erfolgten viele und interessante Stellungnahmen. Nach und nach verdichtete sich das Bild. Bald trafen die ersten Darstellungsversuche ein. Wiederum Rundfrage bei sachkundigen Persönlichkeiten, denn es ging ja darum, das Leben Jesu, wie es die Evangelien überliefern, möglichst gegenständlich, sinnenhaft-lebendig und allseitig in jenen geschichtlichen, landschaftlichen und volksmäßigen Hintergrund hineinzustellen, den die Evangelisten im allgemeinen nicht ausmalen, sondern als gegenwärtig und bekannt voraussetzen – eine unentbehrliche Vorarbeit für das Verstehen der Gleichnisse und Reden Jesu Christi und eine wertvolle Hilfe der Zusammenhänge zwischen einst und jetzt und immer."[7]

Hier sind Schlüsselbegriffe gefallen, und es sind streckenweise Ausdrücke aus dem Vorwort von Willams Jesusbuch: gegenständlich, sinnenhaft-lebendig, in verschiedene Hintergründe hineingestellt. Willam war mit seiner Begabung geradezu als Autor prädestiniert. Gleichzeitig erfährt der Leser, daß die Auftragsarbeit auf breiter Basis vorbereitet war. Schwierigkeiten blieben indes nicht aus:

„Nun konnte sich der Autor an die endgültige Ausarbeitung wagen. Zweimal hat er das ganze Werk von Anfang bis zum Ende entworfen und gewissenhaft zur Prüfung herumgereicht. Aber immer wieder tauchten neue Fragen bei der Prüfung des Manuskripts auf, so daß der Autor und Verlag bald in Gefahr gerieten, den Glauben an eine Einigung zwischen den Kritikern und dem Bearbeiter zu verlieren und schließlich an der Möglichkeit der Durchführung des Ganzen zu zweifeln."[8]

Das Projekt war also nicht nur gefährdet, es hätte durchaus scheitern können. Die Wende bewirkte eine Reise. Sie wäre ohne die genannten Hintergründe nicht erklärbar. Denn es handelte sich dabei ja nicht um eine Wallfahrt oder um ein touristisches Unternehmen. Willams Absicht bestand gerade darin, auf der Grundlage eigener volkskundlicher Studien, seiner Gespräche mit Bauern und Älplern, Sennern und Förstern, ein „Leben Jesu" zu schreiben: unter besonderer Berücksichtigung gerade von Landschaft, Volk und Brauchtum. Als Ideal schwebte ihm ein Werk aus seiner Brixener Gymnasialzeit vor: Johann Jakob Stafflers vierbändiges Opus „Tirol und Vorarlberg – systematisch, topographisch mit geschichtlichen Bemerkungen" (1839 bis 1846 erschienen). Es hatte Willam so stark beeinflußt, daß er die einzelnen Bände, wie er sagte, fast vollständig auswendig kannte.

Willam hatte längst eifrig Material gesammelt, als er 1929 zu seiner Studienreise nach Palästina aufbrach. Er wußte, was er wollte, was er anschauen, erfragen und erforschen mußte:

„Jetzt aber geschah das Entscheidende: Dr. Franz Michel Willam legte alles beiseite und fuhr ins Heilige Land. Dort wollte er den Spuren des Heilandes nachgehen und Land und Leute beobachten. Er ging die gleichen Wege, die Jesus ging. Er fuhr auf den Seen, auf denen Jesus fuhr, studierte die klimatischen Verhältnisse, kümmerte sich um Wasserversorgung, Wohnungswesen, die sozialen Zustände, erlebte die im Evangelium genannten Stürme auf dem Meere, sah das von Jesus gemeinte Unkraut unter dem Weizen; er beobachtete die ‚Lilien des Feldes', die ausfahrenden Fischer, war bei den Hirten auf dem Feld, erlebte Trockenheit und Regenzeit, lernte die Formen des menschlichen und geschäftlichen Verkehrs kennen, die um die zwanziger Jahre, als Dr. Willam in Palästina war, noch den gleichen Zuschnitt hatten wie zur Zeit Christi. Ein Glück für die gesamte Christenheit, denn heute, da der Krieg und vieles andere auch in die heiligsten Stätten der biblischen Landschaft eingebrochen ist, hat sich alles im Nu verändert, und es wäre heute nicht mehr möglich, das Leben Jesu im Lande und Volke Israel mit solcher Treue und Wahrhaftigkeit darzustellen."[9]

Natürlich bricht hier Verlagsrhetorik durch. Daß sich etwa die äußeren Umstände in Palästina 1929/30 nicht anders dargestellt hätten als zur Zeit Jesu, ist eine überhebliche, typisch europäische Sicht, die im übrigen auch ignoriert – der Text datiert aus dem Jahr 1950 –, daß inzwischen der größte Genozid der Menschheitsgeschichte stattgefunden hatte: der Holocaust. Überdies läßt der Text Feingespür

dafür vermissen, daß in Palästina nach Beendigung des britischen Protektorats zwischen Juden und Arabern Bürgerkrieg herrschte.

## Auf den Spuren Jesu

Im Juli 1929 brach Willam auf. Bleiben wollte er ein paar Monate. Nicht ganz freiwillig wurde fast ein halbes Jahr daraus, und niemand rechnete mehr mit seiner Rückkehr, denn in Europa war er bereits totgesagt. Der Priesterschriftsteller war, als Folge gewaltiger körperlicher Strapazen wie geistiger Anstrengungen auf seiner Reise, lebensgefährlich an Typhus erkrankt. In Kario wurde er hospitalisiert:

Willam „wurde in seiner Heimat und bei uns in Deutschland bereits totgesagt. Eines Tages aber kam ein Brief aus Jerusalem, der die tröstliche Nachricht brachte, daß Dr. Franz Michel Willam noch lebe und mit Gottes Hilfe gerettet worden sei. Der Bischof von Jersusalem schickte diese erfreuliche Kunde. Es vergingen noch Wochen und Monate, bis Dr. Franz Michel Willam selber wieder schreiben konnte. Der erste Brief aber, den wir von ihm erhielten, enthielt den bedeutungsvollen Satz, daß seine Krankheit ihn dem Tode nahegebracht habe. Gleichzeitig sei ihm aber durch sie – und nur durch sie – das Verständnis für das Leben Jesu im Land und Volke Israel gekommen und damit die Erkenntnis des rechten Weges zur Vollendung des entsprechenden Werkes geschenkt worden."[10]

Kaum zurück, machte er sich Anfang 1930 erneut ans Schreiben:

„Jetzt gab es keine Zweifel mehr. Das Werk, um das acht Jahre lang gerungen wurde, rundete sich. Es schien so, als ob die Heiligen Stätten nur darauf gewartet hätten, daß einer komme, ein Abendländer des 20. Jahrhunderts, um den Ort noch einmal zu sehen, wo der Stern einst stehenblieb, und der alles festhält, was noch da ist von ‚jener Zeit', von der die Evangelisten sprechen, und deren Kenntnis so wichtig ist für die Bezeugung der Echtheit des Evangeliums und für das Verstehen der Heiligen Schrift."[11]

Anfang 1933 – Besprechungen in Kirchenzeitungen zeigen, daß ausgesuchten Redaktionen bereits in den letzten Wochen des Jahres 1932 Vorausexemplare zugegangen waren[12] – war es soweit: „Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel" erschien, XII und 514 Seiten stark, dazu 33 von Willam selbst aufgenommene Bilder. Bereits im ersten Satz des Vorworts erinnert der Autor an die dramatische Entstehungsgeschichte:

„Die Vorstudien zu diesem Werk hätten mir beinahe das Leben gekostet. Da nun das fertige Buch vor mir liegt, gedenke ich all jener, die für mich in Palästina und Kairo besorgt waren. Ich danke seiner Exzellenz Dr. Franz Fellinger, Bischof von Jerusalem, der Ehrw. Schwester Oberin Berchmana, P. Chr. Michels und Dr. Rosenauer im Spital Papaioannou zu Kairo. Nie werde ich die aufopfernde Pflege der Ehrw. Schwester Edeltrud vergessen."[13]

Als 1960 ein zweiter, ergänzender Band unter dem unmerklich veränderten Titel „Das Leben Jesu im Land und Volke Israel" erschien, dankt Willam den Schwestern erneut[14] – ein Indiz dafür, wie schwerwiegend seine über 30 Jahre zurückliegende Erkrankung war und wie tief der Schock gesessen haben muß, um ein Haar gestorben zu sein.

## Schlagartig international bekannt

Im Lauf der Zeit wurde Willams „Leben Jesu" in zehn europäische Sprachen übersetzt, außerdem ins Japanische, Koreanische und Chinesische. Das lange Warten hatte sich gelohnt: für den Autor ebenso wie für den Verlag, der einen Erfolgstitel verbuchen konnte. Allein die deutschsprachige Ausgabe erlebte innerhalb von 27 Jahren zehn Auflagen, die französische Fassung fünf Auflagen innerhalb von elf Jahren, die spanische fünf Auflagen innerhalb von 29 Jahren, die italienische drei Auflagen im Zeitraum von zehn Jahren. Bis auf die koreanische (1962) sowie die (beide erst in den 90er Jahren entstandene) rumänische und chinesische Fassung erfolgten alle Übersetzungen sehr rasch nach Erscheinen der deutschen Erstauflage, noch vor dem Zweiten Weltkrieg. Der zweite Band mit 391 Seiten und 25 Bildern – 1961 erschienen – brachte es dann nur mehr auf eine weitere Auflage (1963) und eine einzige Übersetzung ins Französische (1962).

Nur nebenbei sei erwähnt, daß Willam 1936 „Das Leben Marias" veröffentlichte, das (bis 1966) sieben Auflagen erlebte, in mehrere europäische Sprachen und ins Japanische übersetzt und ebenfalls vielfach aufgelegt wurde. Außerdem legte er von seinem „Leben Jesu" eine Fassung als religiöses Kinderbuch vor: „Damals als Jesus lebte"[15]. Es erlebte noch im Erscheinungsjahr eine zweite Auflage[16]. Der Religionspädagoge und nachmalige Bischof Reinhold Stecher schrieb dazu im Frühjahr 1963:

„In der Zeit der vielen schnellgeschriebenen Bücher mit dem oft etwas allzu flotten Stil unserer Epoche berührt die sprachliche Sorgfalt, mit dem hier Ausdrücke gewählt und Worte gesetzt werden, besonders angenehm. Von vielen Probekatechesen junger Theologen her weiß ich, wie schwer dem akademisch Gebildeten die schlichte Sprache fällt ... Wir Überbeschäftigten nehmen uns nicht mehr die Zeit, auf Kinderantworten zu hören und sie in unsere Sprache einzubauen, ohne Wahrheiten zu trüben."[17]

Willams Leben-Jesu-Bücher waren „keine Bestseller in dem Sinne, daß sie für kurz eine Begeisterungswelle auslösten". Sie waren (und bleiben) jedoch „ein Zeugnis dafür, daß Willam in jene Tiefe ging, die die Verschiedenheit der Nationen zu überbrücken und die Wechselhaftigkeit der Zeit zu überdauern vermag"[18]. In seinem Nachruf auf den Andelsbucher Universalisten hat Stecher, damals bereits Bischof von Innsbruck, geschrieben:

Willam „ist mir zuerst in seinen Büchern begegnet. Er war einer der ersten, der mit den erfahrenen Augen des Volkskundlers die Heilige Schrift des Neuen Testamentes betrachtet hat. Er ist durchs Heilige Land mit demselben Blick gewandert, mit dem er die Menschen, ihre Arbeit und Bräuche, ihre schmucken Häuser und Stuben und Vorsäße im Bregenzerwald angeschaut hat – und so ist ein neues Bild Jesu entstanden – lebendig, farbig, dem einfachen Menschen zugänglich und verständlich."[19]

Da war also etwas ganz Eigentümliches, das gleichsam das „Erfolgsrezept" Willams ausmachte: Er konnte verständlich schreiben, lebendig und trotzdem mit Tiefgang. Auch Besprechungen in Fachzeitschriften hatten grosso modo nichts auszu-

setzen und mahnten allenfalls Kürzungen oder ein Sachregister an, das später auch dazukam.

Dieses „Leben Jesu" sei, hieß es etwa, ein „Volksbuch im edlen Sinne des Wortes ... lebenswahr ... der ‚Erdgeruch' wirkt manchmal etwas herb, aber belebend und erfrischend"[20]; „ein modernes Leben-Jesu-Buch ... Der Verfasser hat aber nicht sein wissenschaftliches Material zusammengestellt wie in einem trockenen Lehrbuch oder Lexikon, sondern alle seine Errungenschaften wie kostbare Steinchen zu einem prachtvollen Mosaik zusammengetragen, zu einem wahrheitsgetreuen, lebensvollen, modernen Christusbild ... Wir wandeln gleichsam selbst mit Christus im Heiligen Land"[21]; „ein lebendiges Buch, dessen Autor es versteht, indem er auch profane zeitgenössische Literatur und unliterarische Quellen, die in den letzten Jahrzehnten sich erschlossen haben, benutzt, das Leben Jesu so bildhaft und anschaulich zu gestalten, daß die Person des Heilandes dem besinnlichen Leser wirklich zum Greifen nahe rückt"[22]; oder: „Wir haben katholischerseits nichts Vergleichbares"[23]; „fern von irgend welchen gelehrten Prätentionen"[24].

Daß eine Sigrid Undset Willams Leben-Jesu-Buch beachtete, kam natürlich nicht ganz von ungefähr. Willam war 1930 einer Einladung der 1925 zum Katholizismus konvertierten norwegischen Literaturnobelpreisträgerin des Jahres 1928 gefolgt und hatte am Olaf-Jubiläum teilgenommen. Ein Jahr später übersetzte er eine ihrer Erzählungen ins Deutsche. Undsets Besprechung verrät zusätzlich theologisches Gespür:

„Bei Willams Werk verhält es sich anders: während er, den Wanderungen Jesu nachgehend, die evangelischen Berichte von Szene zu Szene verfolgt, offenbart sich im Bilde die tiefe Menschlichkeit des Gottessohnes ohne jede Gesuchtheit immer deutlicher, der Leser fühlt, daß der Gottessohn, der Menschengestalt annahm, auch der einzige ganz vollkommene Mensch, der heldenhafteste Held gewesen ist, der je auf Erden gelebt hat."[25]

Was viele Rezensenten 1933 sofort sahen war, daß Willams Jesusbuch ein echtes Volksbuch war und sein wollte. Man tritt ihm deswegen nicht zu nahe, wenn man mit Walter Strolz darauf hinweist, daß seine Veröffentlichung kein wissenschaftliches Buch ist. Diesen Anspruch erhebt es auch nicht: „Es treibt die wissenschaftliche Forschung nicht voran" und „steht *vor* den Toren der historisch-kritischen Bibelexegese"[26]. Trotzdem nimmt „Das Leben Jesu im Volke und Lande Israel" den Forschungsstand seiner Zeit auf: Jesus erscheint konkret, plastisch, menschlich und nicht in eine theologische, nur Experten zugängliche Sprache gekleidet. Willam benennt den Zweck seines Buches im Vorwort:

„Stellt man daher das Leben Jesu, wie es die Evangelien überliefern, möglichst gegenständlich, sinnenhaft-lebendig und allseitig in jenen geschichtlichen, landschaftlichen und volksmäßigen Hintergrund hinein, den die Evangelien im allgemeinen nicht ausmalen, sondern als gegenwärtig und bekannt voraussetzen und höchstens andeuten, so werden die Beziehungen zu unserer notvollen Zeit von selbst offenbar, und es bahnt sich ein neues Verhältnis zu Jesus Christus selbst an. Diesem Ziele möchte das Buch dienen."[27]

## Eine persönliche Beziehung zu Jesus dem Christus

Ein lebendiges Verhältnis zu Jesus dem Christus zu finden – das war die Notwendigkeit der damaligen Zeit, und sie ist es heute nicht minder. Deswegen ist Willam die Lebensgeschichte Jesu auch ganz einfach chronologisch durchgegangen: von der Geburt bis zur Himmelfahrt. Eingeschrieben sind diesen Beschreibungen immer wieder kürzere Exkurse, die zum besseren Verständnis der dann folgenden Schilderungen dienen. Diese „Überblicke" bringen eine Fülle von historischen, geographischen, topologischen, klimatischen, landschaftlichen, archäologischen, politischen, kulturellen, wirtschaftlichen, medizinischen, sozialen und religiösen Ausführungen. Vieles tritt dadurch dem Leser gleichsam reliefartig aus dem Text entgegen. Die gelungene Durchführung verbietet es, Willams „Leben Jesu" nur aus historischen Gründen zur Hand zu nehmen. Denn man spürt unwillkürlich: Sie stiften Begegnung mit dem Herrn.

Art und Anlage von Willams „Leben Jesu" lassen sich nicht verstehen ohne Beachtung des theologiegeschichtlichen Hintergrundes. Da wäre an etliche Reformbemühungen zu erinnern, die Wege heraus aus einer neuscholastisch geprägten, aber auch erstarrten Fachtheologie bahnten. Träger der Suchbewegungen waren weniger die Universitätstheologie oder die Orden, als vielmehr die „Basis" (in der natürlich auch vereinzelt Professoren oder Ordenschristen stark engagiert waren): die Jugendbewegung, die Liturgische Bewegung, die im Quickborn und im Bund Neudeutschland eine bedeutsame Rolle spielte, oder die Bibelbewegung. Die Entwicklung einer Theologie kerygmatischen Typs durch Innsbrucker Jesuitentheologen in den 30er Jahren war ein (steckengebliebener) Versuch, einzelne Impulse dieser Bewegungen in die Theologie aufzunehmen.

Die theologische Entwicklung läßt sich auch nicht von der geistesgeschichtlichen abkoppeln[28]. Viele schrieben in dieser Zeit ein „Leben Jesu". Und es waren längst nicht nur Theologen wie Karl Adam, Romano Guardini, Marie-Joseph Lagrange oder Jules Lebreton. Zu nennen sind auch ein Daniel-Rops (Henri Petiot) oder François Mauriac mit seiner 1936 erschienenen, zunächst indexverdächtigen, dann jedoch vom Sekretär des „Hl. Offiziums", Kardinal Donato Sbarretti, empfohlenen „Vie de Jésus", die „dem zu berühmten *Leben Jesu* von Renan den Gnadenstoß versetzt"[29] habe. Die Literatur aus dem Glauben heraus zu erneuern war die Devise des „Renouveau catholique" – vertreten durch so glanzvolle Namen wie Léon Bloy, Charles Peguy, Paul Claudel, Georges Bernanos oder Julien Green, auf wissenschaftlicher Ebene fortgesetzt durch die theologische Avantgarde der Dominikaner und Jesuiten[30]. Breite Bildungsschichten waren europaweit sozusagen auf den Geschmack gekommen und wollten Jesus nicht nur „in der Verdünnung neuscholastischer Theologie oder von Katechismen, sondern unmittelbar in der Heiligen Schrift"[31] kennenlernen. Die verschiedenen „Leben-Jesu" kamen auch der von der Jugendbewegung ausgegebenen Parole von der „Lebensgestaltung in Christus" entgegen:

„Unangefochten von einem Gegensatz zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens nahm man in privater Schriftlesung oder in ‚Bibelkreisen' den Text des Evangeliums unmittelbar entgegen, suchte im Stil der Exerzitien des Ignatius v. Loyola die dort geschilderten Szenen, Situationen und Gestalten sich zu vergegenwärtigen und die ‚Anwendung' für das persönliche Leben zu finden." [32]

In diesem Umfeld ist Willams Jesusbuch anzusiedeln. Anders jedoch als bei popularisierenden Jesusbüchern legte er kein stilisiertes Leben Jesu vor, sondern stellte Jesus anhand der Evangelien zusammenhängend und chronologisch dar, verankert in seinem Volk und Land – wofür der akribische Sammler und Beobachter Tausende von Details und Belegen zusammengetragen hatte, lange bevor von „kontextueller Theologie" die Rede war.

## Die Sackgasse der Leben-Jesu-Forschung

Als Willam sein „Leben Jesu" veröffentlichte, war das neuzeitliche Unternehmen einer kritischen Leben-Jesu-Forschung bereits Geschichte. Aus zweierlei Gründen galt sie als gescheitert: historisch, weil die neutestamentlichen Quellen weder ihrer Absicht noch ihrer Durchführung nach den Stoff für eine Biographie Jesu hergeben; theologisch, weil man der Historie das Unmögliche abverlangt hatte, heutigen Glauben zu begründen. Es war Albert Schweitzer, der „allen bis dahin geschriebenen Leben-Jesu den Grabgesang anstimmte" [33]. Der 31jährige Straßburger Neutestamentler stellte 1906 nüchtern fest: „Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung." [34] Die berühmt gewordene Schlußfolgerung des nachmaligen Urwald-Doktors von Lambarene (Gabun):

„Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könne ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirche gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen mußte. Er kehrte in die seinige zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt." [35]

Das Pendel schlug bald in die entgegengesetzte Richtung aus: Weg vom Jesus der Geschichte, hin zum Christus des Glaubens! Einzig das „Kerygma" wurde wichtig: der gepredigte Christus, nicht der predigende Jesus. Martin Kähler setzte dem „sogenannten historischen Jesus", der eine Erfindung der Wissenschaft sei, den „gepredigten Christus" als den „geschichtlichen Christus der Bibel" [36] entgegen. Die Sackgasse, in welche die traditionelle Leben-Jesu-Forschung geraten war, läßt sich von zwei Seiten her auf den Punkt bringen:

„Auf der einen Seite sagte man: Wir können über die Wahrheit des Glaubens nicht Historiker befinden lassen. Historische Urteile sind relativ, wie alles Historische. Zufällige Geschichtswahrheiten können keinen absoluten Glauben begründen. Auf der anderen Seite sagte man: Gott hat es doch gefallen, sich in einem konkreten geschichtlichen Menschen zu offenbaren. Also brauchen wir das geschichtliche Wissen, um im Glauben gewiß zu sein."[37]

Im wesentlichen ist diese Position heute noch gültig, auch wenn man mittlerweile bei einer fünften Phase der Leben-Jesu-Forschung angelangt ist – in Exegetenkreisen geläufig unter „‚Third quest' for the historical Jesus"[38].

Als Willam Theologie studierte, war das Anliegen einer persönlichen Beziehung zu Jesus dem Christus ohnehin keine Frage. Die Apologetik bzw. Fundamentaltheologie regelte die Problematik auf ihre Art: Das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell ging davon aus, daß Offenbarung zu verstehen sei als eine göttliche, durch einen Propheten („legatus divinus") erfolgte Belehrung. Der neuzeitliche Traktat „De revelatione" hatte nachzuweisen, daß eine göttliche Offenbarung notwendig und möglich ist und entwickelte eine Kriteriologie, anhand derer ihr eventuelles Eintreffen überprüfbar wäre. Der Traktat „De Christo divino legato" hatte zu zeigen, daß diese Offenbarung Gottes sich tatsächlich geschichtlich in Jesus von Nazaret ereignet hat. Man braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, daß Jesus „in der Verdünnung neuscholastischer Theologie" für den normalsterblichen Christen verlorenging. Fast schien es, es sei letztlich egal, ob Jesus überhaupt existiert hätte und wo, in welchem Land und wie. Willams „Leben Jesu" reagiert auch auf diese Defizite, und der Erfolg zeigt, daß er damit ins Schwarze getroffen hatte. Jesus, der in der Leben-Jesu-Forschung verlorengegangen und allenfalls den Frommen nahegekommen war, war „wiedergefunden".

## Antijudaistische Tendenzen?

Eine, wie Walter Strolz feststellt, „bedenkliche Seite"[39] an Willams Leben-Jesu-Büchern kann man nicht verschweigen, obwohl sie ihm nur indirekt angelastet werden kann: Gerade weil er den etwas verwirrenden Forschungsstand seiner Zeit rezipierte, übernahm Willam unkritisch einen in der Theologie vorhandenen, unterschwelligen Antijudaismus, der sich auf die Frage der unwiderruflichen Erwählung Israels gegenüber der Kirche (Röm 9–11) fatal auswirkte.

Es gibt peinliche Textbelege dafür in Karl Adams Kleinschrift „Christus und der Geist des Abendlandes" (1928). Fehlleistungen wie eine unsinnige „Arisierung" Jesu finden sich auch in seinem vielfach aufgelegtem Hauptwerk „Jesus Christus"[40], das in der Diktion unverkennbar Berührungspunkte mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zeigt, durch die sich Adam bleibend kompromittiert hat[41]. Konsens besteht heute weitgehend darüber, „daß Adams Äußerungen das Maß dessen überschritten, was zu dieser Zeit an Zustimmung dem neuen Staat gegenüber für ge-

boten erachtet werden konnte“[42]. Die Frage, ob der geschätzte Dogmatiker „mit seinen überzogenen theologischen Legitimationsversuchen des neuen Denkens verhindern wollte, daß der Nationalsozialismus die katholische Kirche ins Abseits stellen wollte“[43], ist allerdings noch nicht befriedigend beantwortet[44]. Die Erforschung seines Einflusses auf Theologen bleibt ein Desiderat[45].

Ein zweiter – Willam geläufiger – Autor ist zu nennen, der nachhaltigen Einfluß auf den völkisch-nationalen Geist im Wilhelminischen Deutschland ausgeübt hatte: der gegen Juden wie Katholiken gleicherweise publizistisch mobil machende orthodoxe Wagnerianer Houston Stewart Chamberlain (1855–1927). Sein zweibändiges Opus „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ (1899) stand in vielen Regalen der bürgerlichen Bevölkerungsschicht und war Standardlektüre für Akademiker. In zweiter Ehe mit der Wagner-Tochter Eva verheiratet, erhielt der hofierte Autor der deutsch-nationalen Bayreuther Blätter – der auch von der Wiener Moderne, insbesondere vom jüdischen Satiriker und „Fackel“-Herausgeber Karl Kraus, umworben wurde – wegen seiner Kriegsaufsätze 1915 das Eiserne Kreuz und 1916 die deutsche Staatsbügerschaft. Seit 1922 war er Ehrenbürger Bayreuths. Der subkutane Einfluß Chamberlains auf den Theologenjargon der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird weitgehend unterschätzt.

Strolz gibt sich zurecht verwundert darüber, daß auch Willams zweiter Band von 1961 (immerhin 15 Jahre nach Kriegsende) noch einer antijudaistischen Tradition verhaftet bleibt. Von der bleibenden Erwählung Israels sprach später erst das Zweite Vatikanische Konzil (NA 4). Diese „Bekehrung“ der Kirche hat Willam dann noch mitgemacht.

## In der Spur des Konzils

Daß Gott Mensch geworden ist bzw. daß (fachtheologisch) der „Logos Fleisch angenommen“ hat, sagt sich so leicht dahin. Eine Ungeheuerlichkeit ist damit ausgesagt, und nach dieser Tatsache benennt sich das Christentum. Es führt sich – zuallererst – auf eine Person zurück, nicht auf ein Lehrgebäude oder auf Denksysteme: auf Jesus von Nazaret, der von manchen seiner Zeitgenossen als Messias bekannt wurde, von anderen nicht. Wenn oft gedankenlos von Jesus Christus gesprochen wird wie von einem Hans Müller, dann wird übersehen, daß darin schon ein Bekenntnis steckt: Christen bekennen Jesus als den Christus. Zu diesem Bekenntnis wollen Willams Leben-Jesu-Bücher verhelfen.

Jahrzehnte später sollte das Zweite Vatikanum in der „Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung“ (DV 12) differenzierend einschärfen:

„Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigen und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.

Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten.

Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt, in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen.

Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift ausdrücken wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren."

Genau dies berücksichtigt und führt „Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel" durch. Außerhalb Vorarlbergs ist Franz Michel Willam heute nahezu unbekannt. Um seine Person – im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche" durch einige Zeilen vor dem endgültigen Vergessen bewahrt[46] – geht es nicht. Willam hat Generationen von Interessierten einen Zugang zu Jesus geschaffen. Dieses Anliegen ist heute so gültig wie damals.

## ANMERKUNGEN

[1] W. Klausnitzer, Jesus von Nazaret. Lehrer – Messias – Gottessohn (Regensburg 2001) 7.

[2] J. Kügler, Die Geburt Jesu aus dem Geist der Wissenschaft, in: Orien 61 (1997) 192–196, 192.

[3] So der Titel des 1964 erstmals, kürzlich neu aufgelegten Klassikers, der für viele DDR-Bürger, die nicht nach Israel reisen konnten, zur literarischen Pilgerfahrt wurde: G. Kroll, Auf den Spuren Jesu (Dresden [12]2002).

[4] Vgl. M. v. Galli, F. M. Willam. Dichter, Volksbildner, Katechet u. Forscher, in: Der christliche Sonntag, 14.6.1964, 190f.; A. R. Batlogg, Der Universalist aus Andelsbuch. Zum 20. Todestag von F. M. Willam (1894–1981), in: Jahrbuch Franz-Michael-Felder-Archiv der Vorarlberger Landesbibliothek 2000 (Graz 2001) 37–46.

[5] J. Bernhart, Erinnerungen. 1881–1930, hg. v. M. Weitlauff (Weißenhorn 1992) 882.

[6] Am Büchertisch – Frühjahr 1950 (Freiburg 1950) 4–5, 4.

[7] Ebd. [8] Ebd. [9] Ebd. [10] Ebd. 5. [11] Ebd.

[12] In der Sekundärliteratur findet sich Widersprüchliches zum Erscheinungsjahr: Das Vorwort ist mit dem Fest Kreuzerhöhung (September) 1932 datiert, das Copyright nennt 1932. Auf dem bibliographisch relevanten Deckblatt steht: „1933 / Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau".

[13] F. M. Willam, Das Leben Jesu im Lande u. Volke Israel, Bd. 1 (Freiburg 1933) V.

[14] Vgl. ders., Das Leben Jesu im Land u. Volke Israel, Bd. 2 (Freiburg 1961) 6.

[15] Ders., Damals als Jesus lebte (Freiburg 1963).

[16] Vgl. K. Willam, Franz Michel Willam u. seine Bücher vom Leben Jesu. Die Fassung als religiöses Kinderbuch u. deren Verwendung in der Schule (Dornbirn 1968).

[17] Zit. nach ebd. 64.

[18] M. K. Strolz, Franz Michel Willam, in: Franz Michel Willam Bio-Bibliographie, hg. v. Das Werk (Bregenz 1986) 8–78, 62.

[19] R. Stecher, Nachruf für Prof. Dr. Willam, in: Andelsbucher Pfarrblatt Nr. 26 (April 1981).

[20] M. Meinertz, in: ThRv 32 (1933) 59–60.

[21] K. Woditschka, in: ThpQ 86 (1933) 655–656, 655.

[22] K. Pieper, in: ThGl 25 (1933) 367–369, 367f.

[23] P. Gaechter, in: ZKTh 57 (1933) 309.

[24] J. Stiglmayr, in: ZAM 8 (1933) 92–93, 92.

[25] S. Undset, Ein Leben Jesu, in: Hochland 30 (1932/33) 560–562, 562.

[26] W. Strolz, Das Werk des Franz Michel Willam. Versuch einer wissenschaftl. Würdigung in natürlicher Absicht, in: Montfort. Vierteljahresschrift für Geschichte u. Gegenwart Vorarlbergs 33 (1981) 113–133, 119.
[27] Willam (A. 13) V.
[28] Vgl. A. R. Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben (Innsbruck 2001) 164–174.
[29] Zit. nach É. Fouilloux, Die katholische Kirche u. die Kultur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 12, hg. v. J. –M. Mayeur (Freiburg 1992) 135–175, 165.
[30] Vgl. H. Küng, Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen (München 2002) 147f., 176.
[31] E. Iserloh, Innerkirchliche Bewegungen u. ihre Spiritualität, in: HKG, Bd. 7, 301–337, 309.
[32] Ebd. 310.
[33] E. Gräßer, Die historisch-kritische Methode als Verstehenshilfe. Beispiel: Die Leben-Jesu-Forschung, in: Begegnung mit Jesus?, hg. v. A. Raffelt (Düsseldorf 1991) 29–41, 34.
[34] A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1906) 399; seit der zweiten Auflage (1913) unter dem Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" bekannt.
[35] Schweitzer (A. 34) 620f.
[36] Zit. nach Gräßer (A. 33) 35.
[37] Ebd. 37.
[38] Vgl. den Überblick bei G. Theißen u. A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Göttingen $^{2}$1997) 21–33.
[39] Strolz (A. 26) 120.
[40] Vgl. K. Adam, Jesus Christus (Augsburg $^{5}$1939) 103, 108f., 116–118.
[41] Vgl. ders., Deutsches Volkstum u. katholisches Christentum, in: ThQ 114 (1933) 40–63; ders., Jesus, der Christus, u. wir Deutsche, in: WiWei 10 (1943) 74–103, 90 u. 11 (1944) 10–23. Dieser Aufsatz fehlt in Adams Bibliographie in der Festschrift „Abhandlungen über Theologie und Kirche", hg. v. M. Reding (Düsseldorf 1952).
[42] H. Kreidler, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams (Mainz 1988) 33.
[43] Ebd.
[44] Vgl. die Belege bei K. Schulte, Die menschliche Natur Jesu Christi in der Christologie Karl Adams u. seine Berührungspunkte mit dem Nationalsozialismus. Unveröffentl. Diplomarbeit der Westfälischen-Wilhelms-Universität (Münster 1988).
[45] Vgl. L. Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Der kontextuelle Theologe Karl Adam (Darmstadt 2001); dies., Katholische Dogmatik u. Nationalsozialismus, in: Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement u. Widerstand, hg. v. R. Bendel (Münster 2002) 152–167; G. Denzler, Wenn Gottesgelehrte völkisch denken. Vom christlichen Antijudaismus zum Antisemitismus – Drei Beispiele: Karl Adam, Michael Schmaus u. Anton Stonner, in: SZ, 21./22.12.1996, I–II.
[46] Vgl. LThK$^{3}$, Bd. 10, 1203 (H. Fink).

*Norbert Brieskorn SJ*

# Frauen in Zeiten der Diktatur

## Lateinamerikanische Romanliteratur

Im 20. Jahrhundert wurden fast alle lateinamerikanischen Staaten von Diktaturen beherrscht. Bereits ab den 30er Jahren taten Diktatoren – es waren ausnahmslos Männer – in der Karibik und in Zentralamerika, ab den 60er und 70er in Südamerika und noch in den 80er Jahren in einigen Staaten wie Chile und Argentinien den Gesellschaften – ihren Gesellschaften, wie sie sagten – Gewalt an. Meist fiel ein gesamtes Volk einer einzigen Familie als Beute zu.

Die leidvolle Erfahrung von oft kurzem armseligem Leben und schmerzlichem Sterben ließ eine eigene Literaturgattung entstehen, die „Novelas del Dictador": Romane, in deren Mittelpunkt der Diktator steht. Auf den „Tyrann Banderas" von Ramón Valle-Inclán („Tirano Banderas", 1926) folgten „Der Herr Präsident" des Guatemalteken Miguel Angel Asturias („El Señor Presidente", 1946), „Ich, der Allerhöchste" des aus Paraguay stammenden Augusto Roas Bastos („Yo, el Supremo", 1974) und im selben Jahr „Die Methode der Macht", verfaßt von dem Kubaner Alejo Carpentier („El recurso del método"). Der Kolumbianer Gabriel García Márquez veröffentlichte „Der Herbst des Patriarchen" („El otoño del Patriarca", 1975), und der Peruaner Mario Vargas Llosa trat zuletzt mit „Das Fest des Ziegenbocks" („La fiesta del chivo", 2000) an die Öffentlichkeit, einem historischen Roman über den dominikanischen Diktator Rafael Leonidas Trujillo.

Die Liste männlicher Autoren ist heute um die Namen von Autorinnen zu verlängern: Frauen, welche den Schrecken der Diktatur oder das Erleiden ihrer Folgen schriftstellerisch zu bewältigen versuchten und die, wenn nicht dem Grauen, so doch dem Widerstand eine Sprache gaben. Meist wandten sich diese Frauen auch Frauenschicksalen zu. Stoff gab es zur Genüge: Die militärische und zugleich patriarchalische Herrschaft selbsternannter Generäle hatte ja keineswegs das Leben zahlreicher Frauen – Mütter und Ledige, Arbeiterinnen und Studentinnen – verschont.

Dreierlei bestimmt daher die hier folgende Auswahl: Eine Romanautorin wird herausgegriffen, die Hauptfigur des Romans ist eine Frau oder eine Gruppe von Frauen, die in und unter der Diktatur in einer existentiellen Herausforderung gestanden haben.

## Isabel Allende: „Das Geisterhaus"

*Isabel Allende* (geb. 1942), Nichte des Staatspräsidenten Salvador Allende († 1973), veröffentlichte im Jahr 1982 „La casa de los espíritus", das binnen kurzem ein Welterfolg wurde[1]. Dieses Epos, eine Familiensaga, reicht über vier Generationen. Von Nieva, der Urgroßmutter, der Gründerin der Familie gleichsam, deren Kopf die nächsten Generationen im Keller aufbewahrten, verläuft die Linie zu ihrer Tochter und Großmutter Clara, einer Geisterseherin, hin zur Mutter Blanca, die blaß bleibt, weil sie blaß bleiben will, und sie endet bei der Urenkelin Alba, welche zugleich das Epos erzählt. Es ist auch eine Geschichte, in welcher die Frau zuerst noch wie Nieva selbstverständlich die Rolle der ohne Widerrede gehorsamen und ganz auf den Ehemann „abgerichteten" Ehegattin spielt, wenn auch immer mit einer gewissen Souveränität, bis dann die Spiritistin Clara aus dieser Rolle flieht, während Blanca sich einem solchen Muster stumm und eher gequält unterwirft, und Alba es zurückweist und eigene Wege geht[2].

Ihr Großvater Esteban, der Schwiegersohn Nievas, und Alba befinden sich während der Schlußphase der Regierung Salvador Allendes und am Beginn der Pinochetregierung politisch in entgegengesetzten Lagern. Denn als sich die soziale Situation um das Jahr 1970 zuspitzt, arbeitet sich der Großvater, ein Senator, an die Spitze des erzreaktionären Widerstandes gegen eine Linkspolitik, von welcher er zutiefst überzeugt ist, daß sie das Land und die Sitten verdirbt. So tritt er dem gewählten Präsidenten entgegen. Alba reiht sich hingegen unter die Gefolgsleute Allendes und in den Widerstand gegen den „Chef" Augusto Pinochet ein. Doch dies geschieht nicht aus eigener Anschauung oder aufgrund besonderer kritischer Begabung. Vielmehr löst die Freundschaft und schließlich die heftige Liebesbeziehung mit einem Studenten den Wechsel auf seine politische Seite ein. Denn als sich der Geliebte Alba als „Revolutionär" zu erkennen gibt, mag sie ihn gar nicht mehr verlassen. Sie bleibt an seiner Seite und wird in eine Widerstandsgruppe aufgenommen. Im „Geisterhaus" plündert sie das heimlich angelegte Waffenlager des Großvaters, um ein ebenso geheimes für die Gegenpartei anzulegen. Bemerkenswert ist, daß die entgegengesetzten politischen Einschätzungen und Handlungsweisen das liebevolle und zarte Miteinander mit dem Großvaters nicht beeinträchtigen können.

Nachdem Alba die Folterkeller durchlaufen hat und durch Vergewaltigung schwanger geworden ist, fängt sie an zu schreiben. So werden die Geister des Hauses lebendig. Wenn sie auch nicht alle gute Geister sind, so geht doch von ihnen allen eine unbezwingbare Kraft aus, welche am Leben nicht irre werden läßt.

## Gioconda Belli: „Bewohnte Frau"

Die aus Nicaragua stammende Schriftstellerin *Gioconda Belli* war bereits durch Romane und Lyrik hervorgetreten, als ihr Roman „Bewohnte Frau" von 1988 ein Bestseller wurde und allein im deutschen Sprachraum schon 1995 die achte Auflage erreichte[3]. Dieses Buch ist gleichfalls gegen den Tod und die gewaltsamen Trennungen geschrieben. Nachdrücklicher jedoch als bei Isabel Allende will es den Menschen eines geschändeten Landes zu Leben und Wiedergeburt zu verhelfen.

Die Hauptfigur des Romans, die Architektin Lavinia, kehrt aus dem Ausland nach Nicaragua zurück. Sie ist gut ausgebildet und dazu hoch motiviert, zur architektonischen Gestaltung ihres Landes beizutragen, was sie auch tun wird, wenngleich auf völlig andere Weise. Von der tatsächlichen Lage des Landes weiß sie wenig. Erst langsam stellt sie Beobachtungen an und vergleicht. Sie wird Zeugin, wie die Bevölkerung der Ausbeutungs- und Beherrschungsstrategie des Diktators Anastasios Somoza und seiner Schergen ausgesetzt ist. Aus „übergeordneten Interessen", welche jedoch lediglich die des Diktators und seiner Clique sind, werden Armenviertel niedergerissen, gelten Menschen als verschiebbare, verräumbare und zerdrückbare Sachen, mangelt es an medizinischer Versorgung. Es wird gefoltert und getötet. Lavinia zieht sich anfangs jedoch rasch aus dem Elend in ihre – ihr geschützt erscheinende – ungestörte Eigenheimatmosphäre zurück. Auch hier spielt das Haus eine Rolle.

Über die Freundschaft mit Felipe, einem Architekten desselben Büros, wird sie zur Mitwisserin und Mithelferin sandinistischer Guerrillaaktionen. Erst recht gibt der Kontakt mit der Krankenschwester Flor den Anstoß, aus der Situation des neutralen Dritten bzw. der Passivität auszubrechen und zur aktiven Sandinistin zu werden. Daß sie eine Villa für einen hohen General Somozas entwirft und baut, macht sie für die Guerrilla zur wichtigen Informantin. Bei einem Überfall auf dieses Haus kann sie den Zugang zu einem Geheimraum öffnen, in den sich der General geflüchtet hat. Sie erschießt ihn, bricht aber gleichzeitig, von dessen Schüssen tödlich getroffen, zusammen. Zu dieser Zeit ist Lavinia bereits von ihrer reichen Familie isoliert, ja ausgestoßen worden. Die eigene Mutter fühlt sich von der Tochter zuerst zutiefst enttäuscht, dann in ihrem Lebenskreis gestört und ist unfähig, eine Beziehung über alle politischen Gegensätze hinweg aufrechtzuerhalten.

Nach außen stumm und doch innerlich beredt wird dieser Weg der Gesinnungs- und Lebensänderung buchstäblich von einem Baum begleitet, der im Hof ihres Eigenheimes wächst, ihrem Rückzugsraum. In diesem Orangenbaum lebt eine Eingeborene, Itzá, welche zur Zeit der Eroberung Nicaraguas durch die Spanier gewaltsam ums Leben kam. Auch diese „casa" hat ihren Geist. Itzá verzehrte sich einst und immer noch nach Yarince, dem jungen, todesmutigen Widerstandskämpfer gegen die Eroberer im 16. Jahrhundert. So wie er wurde sie zu pflanzlicher Nahrung und lebte in der Natur fort, um in den Widerstandskämpferinnen des 20. Jahrhun-

derts Auferstehung zu feiern. Denn die Baum-Frau Itzá ergreift so behutsam wie unaufhaltsam mit ihren Kräften die junge Frau des 20. Jahrhunderts, Lavinia, und so wird diese zu einer allmählich und immer stärker und dann völlig „bewohnten Frau".

Die Natur hatte sich einst an den kulturellen Kräften wie dem menschlichen Leben bereichert, es aufgesogen, und nun überträgt sie dieses Leben wieder auf Menschen zurück, welche dann in und mit diesen Naturkräften weiterleben. Kulturelle, politische, religiöse Kräfte müssen letztlich vor einer solchen sanften Gewalt der Natur weichen und verblassen. Wenn nämlich auch Diktaturen kommen und gehen und jeweils ihre Blutspur hinterlassen – wie schwach ist doch ihre Kraft und wie kurz ihr Leben gegenüber dem der Berge und Flüsse, im Angesicht der unbeirrbar sprießenden und blühenden Natur! Der Mensch wird bei Gioconda Belli nicht an Gott, sondern an dieser „Mutter Erde" gemessen und an sie rückgebunden. Gegen sie ist der Mensch ein Nichts, mit ihr und in ihr ist er (fast) ewig.

Der Widerstand Lavinias im 20. Jahrhundert ordnet sich damit nicht nur in eine wechselvoll verlaufende Familiengeschichte wie bei Isabel Allende, sondern in eine Widerstandsgeschichte Lateinamerikas ein, welche Gioconda Belli nicht mit einer Urgroßmutter, sondern mit der Conquista beginnen läßt. Was damals den Eingeborenen gewaltsam das Leben genommen wurde, wird nun wie ein nicht gelebter Überschuß an Lebende weitergegeben. Wo Menschen selber ganz ausreifen und sich verausgaben, steht begreiflicherweise den Nachkommen eine solche Kraft nicht zur Verfügung: Lateinamerika als Raum angestauter, noch nicht gelebter und zum Leben drängender Kraft.

Nicht daß Lavinia durch die „Bewohnung" zu einer sich fremden Person wird – nein: Sie gewinnt sich selbst. Sie ist Weizenkorn, das in die Erde fällt, das zur Erde wird und zum machtvollen Baum, der auch wiederum seine Kräfte nicht für sich behalten wird und dies auch nicht wollen kann.

Der geschlechterspezifische Konflikt tritt im unstillbaren Verlangen von Itzá auf, es Yarincé gleichtun zu können. Die Frau kann dem Mann aber nur auf zwei Wegen entgegenkommen, und beide Wege sind auf ihre Weise todbringend: Der eine Weg verlangt von der Frau, sich doppelt zu belasten – zuerst ihre Frauenpflichten zu erfüllen und dann noch zusätzlich die Männerpflichten auf sich zu nehmen. Unvermeidbar wird sie sich dabei zugrunde richten und verzehren. Der zweite Weg verlangt, ihre Weiblichkeit zu verleugnen – was bedeutet, sich der Zeugung und Geburt eines Kindes zu verweigern. Damit fällt zwar dem Eroberer kein Kind (als Frucht ihrer Liebe) zur Beute, die Frau jedoch gibt auch nicht das Leben weiter. Dem Stamm droht der Tod. Ähnlich radikal stellte sich auch den Sklaven die Frage, ob sie nicht dort, wo es aussichtslos war, dem Joch der Sklaverei zu entrinnen, sich weigern sollten, Kinder zu zeugen, um so der Wirtschaft schlicht ihre Produktionsmittel zu entziehen.

## Gioconda Belli: „Waslala"

Mit dem auch im nicaraguanischen Spanisch gleichlautenden Titel ist ein Ort gemeint: eine Art Paradies[4]. Von verschiedenen Gruppen aus den Dörfern Nicaraguas gegründet, verliert man es, wie das echte Paradies, immer wieder aus den Augen und muß über Flüsse, Stromschnellen, gefährliche Städte und Urwald den Zugang suchen.

Noch einmal macht sich eine kleine Expedition auf. Ihre Fahrt erzählt Gioconda Belli aus der Perspektive Melisandras, welche ihre Mutter in Waslala vermutet. Als sie noch ein Kind war, wurde sie von ihrer Mutter verlassen und ganz dem Großvater überantwortet. Zahlreiche Wechselfälle bestimmen den Weg der Expedition. Sie gerät schließlich in ein Gebiet, über welches zwei Drogenbarone diktatorisch-rücksichtslos herrschen. In noch relativer Freiheit lebt etwas weiter entfernt eine Kommune Jugendlicher, angeführt von einer charismatischen, mit beiden Füßen im Leben stehenden Frau, Engracia, einer Amazone, einer „tellurischen Kraft", welche eine Recyclingfirma betreibt und so den Jugendlichen Ausbildung, Arbeit und Selbstwert verschafft. Eines Tages – mitten im Ausschlachten des frisch eingetroffenen Wohlstandsmülls der Ersten Welt – stoßen die Jugendlichen auf radioaktives Material. Ahnungslos kommen sie mit den Stoffen in Berührung und sind damit unaufhaltsam dem baldigen Tod ausgesetzt. Es ist der Plan der gleichfalls kontaminierten Engracia, zusammen mit den anderen Todgeweihten die letzten Tage dazu zu benützen, um eine Attacke auf die Diktatoren der Umgebung vorzubereiten und durchzuführen. Sie glückt. Die Engraciagruppe wird zu einer Audienz vorgelassen. Die Bombe hat der ansonsten raffinierte Sicherheitsdienst des Diktators nicht zu entdecken vermocht. Die tödliche Waffe war in der Scheide, dem Lebensquell der Frau, verborgen. In der Hand hält sie den Zünder versteckt. Als die beiden Tyrannen zum Massaker der Jugendlichen ansetzen, betätigt Engracia den Zünder und sprengt Tyrannen, Helfershelfer und zusammen mit ihrer Gruppe auch sich selbst in die Luft.

Die Expedition, welche unfreiwillig-freiwillig Zeuge und zum Teil Mithelfer dieser Widerstandshandlung wurde, setzt ihren Weg fort. Melisandra stößt auf das fast ausgestorbene Dorf und trifft ihre Mutter. Eine schwierige Kommunikation beginnt. Die endlich gefundene Mutter ist zwar nah und doch so unendlich fremd, weil sie selbst noch den Weg der Selbstfindung zu Ende gehen muß. Melisandra verläßt ihre Mutter nach kurzer Zeit wieder und kehrt zu ihrem Großvater zurück, um später vielleicht noch einmal Waslala zu suchen.

Giocanda Belli skizziert verschiedene Lebensmodelle in ihrem bald dichterischen, bald sachlichen, die Natur wie auch die Technik beschreibenden Stil, in dem sich Prosatexte mit Dialogen ablösen. Aktuell ist das Thema des Recycling von Abfällen der Ersten Welt durch die Dritte Welt. Obwohl ein ehrbareres Gewerbe als der Drogenhandel ist diese Alternative der Müllaufbereitung jedoch auch höchst

gefährlich und für viele tödlich. Der Ausbeutung des Landes durch die Kolonialmacht ist die Wiederaufbereitung von deren Müll gewichen; geblieben ist die Ausbeutung von Menschen. Widerstand führt nicht nur in den Tod, sondern jeweils zu einem neuen Schlachten. Man könnte das Wortspiel versuchen, daß das Schlachten der Menschen und das Ausschlachten der Geräte, die aus der Ersten Welt stammen, der Dritten Welt den Tod bringen.

## Julia Alvarez: „Die Zeit der Schmetterlinge"

Unter dem Titel „In the time of butterflies" erschien im Jahr 1994 das Original und 2001 als spanische Fassung „En el tiempo de las mariposas"[5]. Die deutsche Übersetzung wurde 1996 bereits in zweiter Auflage verkauft. Die Familie der 1950 geborenen Autorin *Julia Alvarez* verließ 1960 aus Furcht vor Nachstellungen durch den eingangs erwähnten Diktator Trujillo die Dominikanische Republik und fand Zuflucht in den USA. Die Autorin war damals zehn Jahre alt. In all den Jahren im Exil blieb Alvarez tief beeindruckt vom Schicksal dreier Schwestern, den Mirabals – genannt die „Schmetterlinge" (auf Spanisch „mariposas"). Wie wenige andere hatten diese drei auf ihre je eigene Weise und doch wieder auch zusammen Widerstand gegen den Diktator geleistet und mußten dafür am 25. November 1960 blutig mit ihrem Leben bezahlen. Als Zeugnis ihres Mutes und des Freiheitswillens gestaltete Alvarez Jahre später das Leben der drei Schwestern von ihrer Geburt bis zu ihrem Märtyrertod nach: Patria, 36 Jahre alt, die sehr eng religiös und apolitisch erzogen wurde und sich dann zu einem sozialkritischen Christentum bekehrte; Minerva die Vordenkerin und Antreiberin, 34 Jahre alt, die temperamentvollste, ungezähmteste, welche Trujillo bei einem Schulball ins Gesicht schlug, und schon damals gegen jede patriarchalische Ordnung kämpfte; und schließlich Maria Teresa, die sich mit ihren 25 Jahren emotional eher absetzte und dann doch wieder nachfolgte. Die Autorin erzählt das Leben der drei höchst unterschiedlichen Schwestern aus der Sicht der vierten Schwester, Dedé.

Liebevoll ist der Vater der vier nachgezeichnet: mit seiner Vornehmheit, seiner Güte, aber mit auch seinen Seitensprüngen. Die Mutter wird immer mehr zur starken Gestalt im Hintergrund, welche die Restfamilie nach dem Tod des Vaters zusammenhält und (wenn auch nicht direkt) zum Widerstand ermuntert. Es zeigt sich doch klar, daß sie auf der Seite des Lebens gegen den Tod steht, den der Diktator aussät. In Alvarez' Roman ist die „Mama" im Hintergrund als schutzgewährende Kraft Quelle der Stille und Erholung, die mutigen Töchter stärkend.

Durch die Erfahrungen am eigenen Leib und in ihren engsten sozialen Beziehungen erleben sie den Einbruch der Geilheit des Diktators, der dumpfen Brutalität und der abgefeimten Gemeinheit. Die Sorge um Freunde, Verlobte und Ehemänner, sodann auch um ihre Kinder, läßt die drei zu Widerständlerinnen wer-

den, gegen die sich immer unaufhaltsamer der Haß des Diktators und die Gewalt des Geheimdienstes richten. Im selben Maß wachsen die drei so verletzlichen, auch schwachen und doch nicht zermürbten Schwestern in die Rolle der Hoffnungsträgerinnen für die Bevölkerung hinein. Als sie die Rückfahrt von einem Besuch bei ihren Freunden im Gefängnis trotz aller Warnungen noch am selben späten Abend antreten, schlagen die Schergen zu. Das Auto der Schwestern wird auf einsamer Strecke gestoppt, die drei mitsamt Begleitpersonen erschossen. Sie selbst sind mundtot gemacht. Doch ihr Einsatz lebt in der Bevölkerung fort, und das Verbrechen macht den Diktator noch verhaßter, als er vorher war. Trujillo selbst wurde am 30. Mai 1961 ermordet.

Der Trost des Buches beruht auch darauf, daß die überlebende Dedé erzählt und somit Leid und Brutalität nicht das letzte Wort haben. Leben und Hoffnung sind weitergegangen. Den Keim für den Widerstand legte niemand anderer als Trujillo selbst. Als er nämlich die Schule besucht, die von Ordensschwestern geleitet wird, und dort mit allem Pomp empfangen wird, findet er eine der Schülerinnen – keine Mirabal – „interessant" und läßt sie sich „kommen". Mirabal ist eifersüchtig, und aus Eifersucht wächst die erste Ablehnung des Diktators. Alvarez zeigt auf, daß nicht immer ein einziges Motiv im Spiel ist und daß über Motive auch nicht immer Klarheit herrscht; ebenso wird deutlich, daß der Widerstand, erst indem er gelebt wird, seine eigene Gestalt und auch eigene Gewalt gewinnt und daß er bestimmte Erwartungen bei der Bevölkerung erzeugt, welche es immer weniger zulassen, sich wieder vom Widerstand zurückzuziehen.

## Elsa Osorio: „Mein Name ist Luz"

1998 als sechster Roman der 1952 geborenen Argentinierin Elsa Osorio unter dem Titel „A veinte años, Luz" in Barcelona erschienen, wurde der Roman im Jahr 2000 veröffentlicht[6]. Eine junge Frau, Luz – das Licht – will Licht in ihre Vergangenheit bringen: Sie will wissen, wer ihre Eltern sind. Dies die Rahmengeschichte. Und was entdeckt Luz? Um der Klarheit willen, erzähle ich die Geschichte, wie sie sich dem Leser erst nach vielen Seiten in voller Deutlichkeit aufblättert.

Ein Folterpolizist, genannt „La bestia", verliebt sich in ein Mannequin. Die beiden wollen heiraten. Beide wünschen sich Kinder, leider kann sie jedoch aufgrund einer verpfuschten Abtreibung kein Kind austragen. So soll er ihr ein Kind „verschaffen". Unter den politischen Gefangenen, aus denen La bestia mit der Folter Geständnisse herauszupressen hat, befindet sich eine jungere Schwangere. Er schont sie und „reserviert" ihr Kind für seine junge Ehe. Natürlich soll nach der Geburt des Kindes dessen Mutter liquidiert werden. Alles verläuft programmgemäß, bis La bestias Vorgesetzter, ein General, mit der Bitte an ihn herantritt, er benötige dringendst ein Neugeborenes. Denn die frisch verheiratete Tochter des

Generals, eine ihrem Vater kritiklos hörige Frau, hat bei der Geburt ihr Kind verloren, wobei der Verlust vor ihr geheim gehalten werden konnte.

La bestia bleibt nichts anderes übrig, als das für ihn und seine Frau reservierte Kind an die Familie des Generals abzutreten. Um Komplikationen zu verhindern, läßt er die Schwangere bis zur Entbindung des Kindes bei seinem Mannequin wohnen. Während diese bisher politisch unbedarft und ihrem Vergnügen und Karrierewünschen hingegeben gelebt hat, öffnen sich im Gespräch mit der Schwangeren immer mehr die Augen über das Land, die Generäle, die Rolle La bestias, die nicht seltenen Zwangsadoptionen und den Kinderhandel. Als beide mit dem mittlerweile geborenen Kind aus der Wohnung fliehen wollen und die Flucht als Geiselnahme des Mannequins durch die politische Gefangene tarnen, stellt sie La bestia, erschießt die Gefangene und überbringt das Kind dem General, der es seiner Tochter überreicht und als ihr Kind ausgibt. Das Kind wird Luz genannt.

Der Roman bezieht seine Spannung aus der Nachforschungsarbeit von Luz, die – nach dem Ende der Militärdiktatur – ganz allmählich ihre Selbstsicherheit verliert. Sie erfährt von Zwangsadoptionen, entdeckt die abgrundtiefe Fremdheit zu ihrer Mutter, lüftet das Geheimnis um den Tod ihres Vaters, der – selbst mißtrauisch geworden – Nachforschungen über den Schwiegervater angestellt hat und der ihn von La bestia hat umbringen lassen. Luz stößt auf das Mannequin und glaubt nun über längere Zeit, in ihm ihre Mutter gefunden zu haben. Sie schließt mit der Frau eine Art Freundschaft und jene mit ihr, bis diese das Schweigen bricht und von den letzten Tagen der echten Mutter, der politischen Gefangenen, zu ihr spricht und vom echten Vater, den Luz, nun selbst Mutter, in Madrid als Exilierten aufstöbert. Der Roman beschert ein Wechselbad der Gefühle.

Vor dem abstoßenden Hintergrund der Diktatur, der Primitivität ihrer Schergen und der rücksichtslosen Behandlung der Menschen, spielen sich mehrere beklemmende Mutter-Tochter-Verhältnisse ab: das der Gefangenen zu ihrem Kind, das des Mannequins zum Neugeborenen, das von Luz zu ihren eigenen Kindern und – fast im Mittelpunkt des Romans – das Verhältnis zwischen der vermeintlichen Mutter, der Tochter des Generals und ihr, Luz. Die Mutter hält jede Kritik am Militärregime für Verleumdung, bejaht Menschenrechtsverletzungen wie Folter als unabdingbar nötig in Einzelfällen und verabscheut jegliche oppositionelle Gruppe. Sie hält eisern zu ihrem Vater, der heimlich ihren Ehemann hat ermorden lassen. Es kommt weder zu einer Bekehrung der Mutter noch zu irgendeinem liebevollen Gespräch. Nur Unverständnis, Härte und immer stärker Ablehnung, je erwachsener Luz wird, schlagen ihr von seiten der – vermeintlichen – Mutter entgegen. Und doch wird man diese Generalstocher und Mutter als eine um ihr Leben, weil um die Wahrheit betrogene Frau bemitleiden müssen.

Der Erleichterung von Luz, nicht Enkelin eines Folter-Generals zu sein, wird aber auch nicht die Begeisterung für die Taten und den Einsatz ihrer echten Mutter entgegengesetzt. Der Roman bleibt merkwürdig still über deren politisches Enga-

gement, für welches diese ja in den Tod ging. Luz selbst findet Halt in ihren Kindern. Auch wenn es nicht um den Weg einer Frau in den Widerstand geht, sondern um die Suche eines Kindes nach Wahrheit, zeichnet Osorio in erdrückender Weise die Rücksichtslosigkeit einer Männerwelt nach, welche Frauen zum Gebären und zum Vergnügen einsetzt. Und doch finden sich Spurenelemente echter Hilfsbereitschaft auch inmitten dieser Gewaltorgie.

## Von der „blinden Liebe" zur politischen Hellsichtigkeit

Einige Frauen haben – nüchtern gesagt – „die Jahre der Diktatur aufgearbeitet". Sie schrieben sich die Eindrücke, das auferlegte Schweigen, die Schmach und das Unrecht von der Seele, ohne den prätentiösen Anspruch, damit verhindern zu wollen, daß solches Unrecht wieder einbricht.

Die Diktatoren, wie auch ihre engste Umgebung, bleiben weitgehend unsichtbar und damit um so gegenwärtiger. Die Gewalt benötigt kein Gesicht – so eine erste Botschaft. Während Mario Vargas Llosa in „Das Fest des Ziegenbocks" ständig über die Linie der politischen Gegner wechselt, in welcher er den Leser einmal ganz in die Nähe, ja in die Gedanken des Diktators oder eines seiner Minister versetzt, um dann den Leser wieder neben ein Folteropfer oder sein Familienmitglied zu stellen, erzählen die Autorinnen ununterbrochen und ausschließlich aus der Sicht der Opfer. Sie verweigern stur jeden Seitenwechsel. Im Gegensatz zu Llosas Porträts der Schergen und selbst des Diktators, welche gelegentlich Verständnis, Lächeln, ja fast Sympathie zu wecken vermögen, blenden die Schriftstellerinnen die Gedanken- und Gefühlswelt der (Männer-)Generäle, Geheimdienstchefs und Häscher aus und bleiben ihrer Opfer- und Frauenperspektive treu.

Die private Geschichte spielt hinüber in die Öffentlichkeit der Staats- und Landesgeschichte. Das politische Schicksal des Landes wirkt sich bis in das winzigverschwindende Leben und Lieben zweier Menschen aus, es setzt sich dort fest und richtet sein Unheil an. Dabei soll nicht auf der Mikroebene (der Geschichte der kleinen Leute) die Makroebene (der Gang der Weltgeschichte) verdeutlicht werden, nein: Die Autorinnen zeigen, daß beide Geschichten, die kleine wie die große, ineinander gewirkt sind; daß der tragische Weg Chiles der einer Vergewaltigung ist und daß die Liebe von Mann und Frau bereits befreiende Tat ist, mögen beide auch scheitern. Während die Diktatur dem Volk bis in die Intimität des Lebens hinein Gewalt antut, errichtet die Liebe zwischen zwei Menschen eine Gegenwelt, welche beide Menschen auch total erfaßt. Mit dieser Liebe verweigern beide bereits eine Ausdifferenzierung und damit eine bestimmte gewalttätige Moderne, sie entziehen sich dem „divide et impera", dem Teilen und Herrschen, machen sich als Liebende damit aber bereits verdächtig und befinden sich fast ungewollt bereits im Widerstand. Noch einmal anders gesagt: Eine Diktatur muß die

Ehe schänden – was Trujillo systematisch tat – und ein Volk zur Prostitution zwingen, zur unentgeltlichen allerdings.

Die Frau tritt in die Reihe der Widerstandskämpfer gegen die Diktaturen nicht so sehr aus einem ursprünglich politischen Entschluß und schließt sich dann folgerichtig etwa der Stadtguerilla an, sondern ist zuerst verliebt und findet über die Liebe zum Anderen zur Verantwortung für ihr Volk.

Alba nimmt zuerst ihren Mitstudenten ernst, dann sein Engagement und unterstützt ihn schließlich ohne viele Worte. In Gioconda Bellis „Die bewohnte Frau" ist die Freundschaft mit dem Architekten der erste Schritt, doch ebenso unerläßlich ist auch die Freundschaft mit Flora, der Krankenschwester. Die Liebe zu Engracia treibt einen der Expeditionsteilnehmer zum Bombenbauen an. Die politische Aktivität der Verlobten und Ehemänner läßt die Mirabals den entscheidenden Schritt in den Widerstand tun.

Keine der Hauptfiguren entstammt einer Emanzipationsbewegung, bevor sie zum Widerstand fanden; keine handelt aus Minderwertigkeitsgefühlen gegenüber dem Mann; keine will auch Unrecht der Eltern wiedergutmachen oder sich an der Gesellschaft rächen, um tiefsitzende Kränkungen loszuwerden; keine übt Widerstand aus Lust am Tod. Damit fehlen fünf Motive, welche man bei den Frauen der RAF in Deutschland in den späten 60er und 70er Jahren ausmachen wollte[7].

Aus dem Liebesverhältnis wächst also das revolutionäre Engagement; es ist die – fälschlicherweise wahrscheinlich – blind genannte Liebe, so könnte man überspitzt sagen, welche zu einer politischen Hellsichtigkeit führt; und das mit der Liebe unabtrennbar verbundene Haben-Wollen läßt lebensgefährliche Risiken eingehen und die Bereitschaft wachsen, nicht bloß für den Geliebten zu sterben, sondern für eine Sache, was heißt: für konkrete Menschenleben und das gedemütigte Volk das Leben einzusetzen. Doch gilt auch umgekehrt: Für das Vaterland sterben zu wollen ist nur in Großbuchstaben, was in Kleinbuchstaben das Sterben für den Geliebten ist. Noch das öffentliche Tun wird zum privaten Vollzug, politisches Engagement zu einem Ausdruck des Intimsten, der Liebe.

Während Vargas Llosa nicht so sehr die Tyrannei selbst, sondern die mit ihr unvermeidlich einhergehende Erniedrigung, Ehrverletzung und Entwürdigung aufdeckt, kämpfen die Frauen innerhalb der Romane und die Schriftstellerinnen mit ihnen um den Wert des Lebens sowie der Wahrheit und die Unversehrtheit und Reinheit der Beziehungen.

Die Väter treten in den Romanen eher zurück, wohingegen den Großvätern eine starke Rolle zufällt. Sie schützen, orientieren und tragen zumindest zur Selbstwerdung der Enkelin bei, in Isabel Allendes „Geisterhaus" und in Gioconda Bellis „Waslala".

In allen Romanen bis auf den der „mariposas" von Julia Alvarez herrscht ein spannungsreiches, ja höchst schwieriges Mutter-Tochter-Verhältnis vor. Die blasse, ja nicht existente Blanca im „Geisterhaus", die Mutter der „Bewohnten Frau", wel-

che sich hinter den Ansichten und Abneigungen einer kleinen prasserischen Oberschicht verbarrikadiert und die Sorgen der Tausenden von Müttern des eigenen Landes nicht an sich heranläßt, die Generalstocher, welche Luz am Ende nur noch Haß entgegenzubringen vermag, oder die Mutter in „Waslala", die ihren Pflichten entlaufen ist und sich in der Wildnis ein Haus gebaut hat: Sie alle zeigen auf schmerzliche Weise, daß der Konflikt zwischen den Geschlechtern hinter dem zwischen den Generationen zurücktritt und sich am allerheftigsten zwischen Mutter und Tochter, Tochter und Mutter abspielt. Es ist die Mutter, an welcher sich die Tochter reibt, vielleicht, weil sie gerade die Rolle und Einstellungen der ihr so nahen Person, als Mutter und als Frau, nicht oder nur um den Preis eines vor sich selbst unglaubwürdigen Lebens übernehmen kann. Bemerkenswert, daß die einzige warmherzige Mutter, welche sich in den vorgestellten Romanen antreffen läßt, von Julia Alvarez, einer in den USA lebenden Autorin, gestaltet ist.

Die Kirche – mit ihren Priestern und Bischöfen – spielt in diesen Romanen nur eine Randrolle. In Isabel Allendes „Von Liebe und Schatten" wie auch bei Julia Alvarez werden einige Priestergestalten positiv gezeichnet, auch wenn sie nicht immer in der Öffentlichkeit, aber doch unmißverständlich den Menschen zeigen, wofür das Reich Gottes steht und daß der Glaube den Einsatz für die Gerechtigkeit, die Menschenrechte und den Schutz der Menschen verlangt. Der Erzbischof und Kardinal von Santiago de Chile sowie das von ihm eingerichtete Menschenrechtsbüro können mit Allendes Sympathie und Achtung rechnen. Auf Priester, Kirche oder Gedanken der Theologie der Befreiung wirft dann nur noch Julia Alvarez, die aus dem Exil schreibt, ein positives Licht.

## ANMERKUNGEN

[1] I. Allende, Das Geisterhaus (Frankfurt 1984); Original: La casa de los espíritus (Barcelona 1982).

[2] Dies., Von Liebe u. Schatten (Frankfurt 1986); Original: De amor y de sombra (Barcelona 1984).

[3] G. Belli, Bewohnte Frau (Wuppertal [8]1995); Original: La mujer habitada (Mexico 1988). Im Deutschen wurde daraus (ohne Artikel): Bewohnte Frau.

[4] G. Belli, Waslala (Wuppertal [2]1996); Original: Waslala (Barcelona 1996).

[5] J. Alvarez, Die Zeit der Schmetterlinge (München [2]1996); Original: In the time of butterflies (New York 1994) bzw. En el tiempo de las mariposas (Alfaguara 2001).

[6] E. Osorio, Mein Name ist Luz (Frankfurt 2000); Original: A veinte años, Luz (Barcelona 1998).

[7] Vgl. S. v. Paczensky, Frauen u. Terror. Versuche, die Beteiligung von Frauen an Gewalttaten zu erklären (Reinbek 1978).

*Fuat S. Oduncu*

# Euthanasie bei unheilbarem Leid?

Am 23. September 2002 ist das neue belgische „Euthanasie-Gesetz" in Kraft getreten. Nach den Niederlanden, wo ein am 10. April 2001 verabschiedetes Euthanasiegesetz[1] am 1. April 2002 in Kraft getreten ist, hat jetzt auch Belgien die aktive, direkte ärztliche Tötung von Patienten legalisiert. Das belgische Euthanasiegesetz geht dabei weit über die niederländischen Bestimmungen hinaus und erlaubt aktive Sterbehilfe auch bei Patienten, die zwar an einer unheilbaren Krankheit leiden, aber nicht in absehbarer Zeit sterben werden. Im folgenden sollen das neue belgische Gesetz vorgestellt und damit verbundene Gefahren von Mißbrauch diskutiert werden. Da die Frage nach einer möglichen Legalisierung der Sterbehilfe zunehmend auch in vielen anderen Ländern ernsthaft diskutiert wird, soll ein kurzer Überblick die derzeitige rechtliche Lage in den verschiedenen Ländern darstellen. Abschließend werden die gängigen Argumente, die von Seiten der Euthanasiebefürworter und -gegner vorgebracht werden, einer ethischen Reflexion unterzogen.

## Das belgische Euthanasiegesetz

Am 16. Mai 2002 hat das belgische Parlament mit 86 zu 51 Stimmen ein Euthanasiegesetz verabschiedet, welches erstmals die aktive Sterbehilfe erlaubt. Nur vier Monate später ist es in Kraft getreten[2]. Es gilt als das liberalste Gesetz zur Regulierung der aktiven Tötung von Patienten auf deren Verlangen und stellt quasi eine unaufhaltsame Fortentwicklung des niederländischen Euthanasiegesetzes dar. Im folgenden werden die Bestimmungen aufgeführt, deren Erfüllung zum Verlangen und zur Durchführung der aktiven Sterbehilfe berechtigt[3].

Das „Gesetz bezüglich der Euthanasie" regelt die Gewährung der aktiven Sterbehilfe unter Bezugnahme auf Artikel 78 der belgischen Verfassung. Laut Artikel zwei des belgischen Euthanasiegesetzes wird unter „Euthanasie die durch einen Dritten ausgeübte Handlung verstanden, die absichtlich dem Leben einer Person auf deren Verlangen hin ein Ende setzt". Nach Artikel drei des zweiten Kapitels gelten folgende Voraussetzungen:

„§ 1 Der Arzt, der eine Sterbehilfe praktiziert, begeht keinen Gesetzesbruch, wenn er sich versichert hat, daß:

der Patient volljährig oder minderjährig, aber willensfähig ist und im Moment seines Verlangens zurechnungsfähig und bei vollem Bewußtsein ist;

das Verlangen auf freiwillige, überlegte und wiederholte Weise formuliert ist ...;

der Patient sich in einem ausweglosen medizinischen Zustand befindet und ein ständiges und unerträgliches physisches oder psychisches Leiden vorliegt, das nicht (nennenswert) gelindert werden kann und das aus einer schweren und unheilbaren Beeinträchtigung durch Unfall oder Krankheit resultiert ...

§ 2 Unabhängig von den zusätzlichen Bedingungen, die er bei seinem Eingriff aufstellen möchte, muß der Arzt vorrangig und in jedem Falle:

(1) den Patienten über seinen Gesundheitszustand und seine Lebenserwartung informieren, sich mit dem Patienten abstimmen über dessen Verlangen nach Sterbehilfe und mit ihm die noch in Betracht kommenden therapeutischen Möglichkeiten sowie die Möglichkeiten, die die palliative Pflege bietet, und deren Konsequenzen erörtern. Er muß mit dem Patienten zu der Überzeugung gelangen, daß es in seiner Lage keine andere vernünftige Lösung gibt und daß das Verlangen des Patienten vollkommen freiwillig ist;

(2) sich über die Fortdauer des physischen oder psychischen Leidens des Patienten und über seinen eindeutigen Willen Gewißheit verschaffen ...

(3) einen anderen Arzt hinsichtlich der Schwere und Unheilbarkeit des Leidens zu Rate ziehen ... Der konsultierte Arzt macht sich mit der Krankheitsakte vertraut, untersucht den Patienten und vergewissert sich über die Dauerhaftigkeit, die Unerträglichkeit und die Unbehebbarkeit des physischen oder psychischen Leidens. Er verfaßt über seine Feststellungen einen Bericht ...

§ 3 Wenn der Arzt der Auffassung ist, daß der Tod offensichtlich nicht kurzfristig eintreten wird, muß er außerdem:

(1) einen zweiten Arzt, Psychiater oder Spezialisten des betroffenen Fachgebiets zu Rate ziehen ... Der konsultierte Arzt macht sich mit der Krankheitsakte vertraut, untersucht den Patienten und vergewissert sich über die Dauerhaftigkeit, die Unerträglichkeit und die Unbehebbarkeit des physischen oder psychischen Leidens sowie über das freiwillige, überlegte und wiederholte Vorbringen des Verlangens. Er verfaßt über seine Feststellungen einen Bericht ...

(2) mindestens einen Monat zwischen dem schriftlich abgefaßten Sterbewunsch und der Sterbehilfe verstreichen lassen.

(4) Das Verlangen des Patienten muß schriftlich vorliegen. Das Dokument wird vom Patienten selbst verfaßt. Wenn er dazu nicht in der Lage ist, wird sein Verlangen durch eine volljährige Person seiner Wahl schriftlich fixiert, die keinerlei materielles Interesse am Tode des Patienten hat ...

Kapitel 3:

§ 1 Jeder Volljährige oder willensfähige Minderjährige kann, für den Fall, daß er seinen Willen nicht mehr äußern kann, in einer schriftlichen Erklärung seinen Willen niederlegen, daß ein Arzt Sterbehilfe leistet, wenn dieser Arzt feststellt:

daß der Patient von einer schweren und unheilbaren Beeinträchtigung durch Unfall oder Krankheit betroffen ist;

daß er bewußtlos ist und daß diese Lage nach aktuellem wissenschaftlichem Stand irreversibel ist."

## Vergleich zwischen niederländischer und belgischer Gesetzgebung

Das belgische Gesetz regelt – im Gegensatz zum niederländischen – nur die aktive Sterbehilfe, das heißt die aktive Tötung auf Verlangen, nicht aber den medizinisch assistierten Suizid. In den Niederlanden wird ethisch und rechtlich keine Unterscheidung zwischen aktiver Tötung und assistiertem Suizid getroffen. Im Unterschied zu den Niederlanden ist das belgische Gesetz nicht im Strafgesetzbuch lokalisiert. Auch im belgischen Gesetz besteht die Möglichkeit, aktive Sterbehilfe im

voraus mit Hilfe einer Patientenverfügung zu verlangen, und zwar für jene Fälle, in denen Patienten nicht mehr aktuell kommunikations- bzw. willensfähig sind. Die Unterzeichnung einer solchen Patientenverfügung darf nicht länger als fünf Jahre zurückliegen. Im Gegensatz zum niederländischen Modell ermöglicht das belgische Gesetz darüber hinaus die Einsetzung von „Personen des Vertrauens", die im gegebenen Fall die aktive Sterbehilfe für den nicht mehr willensfähigen Patienten beantragen dürfen.

Analog zum niederländischen Vorgehen sieht das belgische Gesetz vor, die aktive Sterbehilfe mit Hilfe einer Kontrollkommission a posteriori zu überwachen. Der belgische Arzt muß innerhalb von vier Tagen nach vollzogener aktiver Sterbehilfe den Vorfall mittels Formblatt an die zentrale Nationale Kontroll- und Evaluationskommission melden, die jeweils für vier Jahre einberufen wird. Diese Kommission setzt sich zusammen aus acht Ärzten, vier Juristen und weiteren vier Mitgliedern, die mit der Problematik aktiver Sterbehilfe vertraut sind. Kommt die Kommission zu dem Schluß, daß der Arzt nicht entsprechend den Vorschriften gehandelt hat, kann sie mit einer benötigten Zweidrittelmehrheit den Staatsanwalt einschalten. Im Gegensatz dazu muß der Arzt im niederländischen Modell den Euthanasiefall einer der insgesamt fünf regionalen Ethikkontrollkommissionen, bestehend aus jeweils einem Arzt, einem Juristen und einem ethisch versierten Mitglied, melden.

## Vergleich zwischen belgischer und niederländischer Euthanasiepraxis

Die Tötung auf Verlangen war in Belgien bislang gesetzlich verboten. Dennoch erfolgten in Belgien – wie eine belgische Studie aus dem Jahr 2000 aufdeckte – alle medizinischen Maßnahmen mit lebensverkürzender Intention mit der gleichen Häufigkeit (19 Prozent) wie in den Niederlanden[4]. Die Rate für *Euthanasie* und *Tötungen ohne Verlangen* beträgt in Belgien jeweils 1,1 Prozent und 3,2 Prozent im Vergleich zu 2,4 und 0,7 Prozent in den Niederlanden. In Belgien werden demnach weit mehr Patienten *ohne* ihr ausdrückliches Verlangen getötet als in den Niederlanden, was für einen sehr starken ärztlichen Paternalismus spricht.

Ähnlich wie in den Niederlanden wurde die aktive Sterbehilfe auch in Belgien – und derzeit auch in vielen anderen europäischen Staaten – sehr kontrovers diskutiert. Bereits vor 20 Jahren wurden die ersten Vorschläge für ein Euthanasiegesetz vorgebracht.

Mit dem neuen Euthanasiegesetz will die belgische Regierung Transparenz in die Euthanasiepraxis bringen. Diese Zielvorstellung wird sich aber als utopisch erweisen, da schon die niederländische Euthanasiepraxis deutlich gezeigt hat, daß trotz gesetzlich legitimierter Straffreiheit weit weniger als die Hälfte der Euthanasiefälle gemeldet werden. Darüber hinaus werden trotz Straffreiheit jährlich ca. 1000 Patienten ohne deren ausdrückliches Verlangen nach Euthanasie aktiv getötet. In der

Bilanz wird mit dem Versuch, aktive Sterbehilfe zu legalisieren, die Position des Arztes gestärkt, wohingegen die des Patienten deutlich geschwächt wird[5].

Die durchgeführten Studien zur niederländischen Euthanasiepraxis haben aufgedeckt, daß diese Praxis zum Mißbrauch geradezu prädestiniert ist. So werden die starken Kriterien des „freiwilligen Verlangens nach aktiver Sterbehilfe" sowie das Vorliegen eines „unerträglichen und aussichtslosen Leidens" nur allzu häufig mißachtet, weil betroffene schwerkranke Patienten in der Regel dem Arzt ausgeliefert sind. Die Situation des Patienten wird entweder durch den Arzt als lebensunwert definiert, oder dem Patienten wird der Wunsch nach Euthanasie von seinen Angehörigen nahegelegt.

## Euthanasie statt Palliativmedizin?

Besonders problematisch und besorgniserregend ist die Tatsache, daß das belgische Euthanasiegesetz genauso wie der „Oregon Death with Dignity Act", der im Jahr 1997 im amerikanischen Bundesstaat den ärztlich assistierten Suizid legalisiert hat, die Möglichkeit der aktiven Sterbehilfe bzw. des assistierten Suizids als eine gleichberechtigte „Therapie-Option" neben eine palliativmedizinische Behandlung stellt. Der Wortlaut des Gesetzes verlangt also nicht, daß die Möglichkeiten der palliativmedizinischen Versorgung ausgeschöpft werden müssen, sondern bietet dem Patienten drei gleichberechtigte Optionen an: sich töten zu lassen, sich palliativmedizinisch behandeln zu lassen (z.B. durch Verabreichung adäquater Schmerzmittel) oder die Schmerzen zu ertragen:

„Vor allem aber ist aus ärztlicher Sicht entschiedener Widerspruch vonnöten, wenn das belgische Gesetz den Eindruck erwecken möchte, als stellten ärztliche Tötungshandlungen in extremer Not die einzige Hilfe dar, die dem Patienten noch angeboten werden kann. Tatsächlich stehen diesen Formen des Mißbrauchs und der Verachtung der Medizin in den Konzepten der ärztlich-pflegerischen Betreuung nach den Grundsätzen der modernen Palliativmedizin jedoch aussichtsreiche Alternativen gegenüber, in deren Mittelpunkt die Achtung vor dem Sterbenden steht."

## Länderüberblick zum Thema Sterbehilfe

Im folgenden soll ein kurzer Länderüberblick zum Thema „Sterbebhilfe" gegeben werden. Auf die gesetzlichen Regelungen und die Praxis in den Niederlanden und in Belgien, auf die deutsche Gesetzeslage zur aktiven Sterbehilfe und den Oregon Death with Dignity Act wurde bereits andernorts ausführlich eingegangen[6].

1. *Rechtslage in Österreich.* Im Regierungsprogramm der österreichischen Bundesregierung aus dem Jahr 2000 wurde zur Sterbehilfe festgehalten:

„Jeder Schritt in Richtung Sterbehilfe wird entschieden abgelehnt. Vielmehr soll ein Plan für den Ausbau des Hospizwesens und der Palliativmedizin (Schmerzmedizin) entwickelt werden."[7]

Im Jahr 1998 hatten sich Teile der Liberalen und 2001 Teile der Grünen für aktive Sterbehilfe ausgesprochen. Darüber hinaus hatte 1998 eine Gruppe von Ärzten, Ethikern und Juristen ein Manifest („Menschenwürdiges Sterben") vorgelegt, das aktive Sterbehilfe forderte. Allerdings ist die österreichische Ärztekammer vehement gegen aktive Sterbehilfe. Sterbehilfe ist im österreichischen Strafgesetzbuch wie folgt geregelt:

„§ 77 StGB: Tötung auf Verlangen: Wer einen anderen auf dessen ernstliches und eindringliches Verlangen tötet, ist mit Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu bestrafen. § 78 StGB: Mitwirkung am Selbstmord: Wer einen anderen dazu verleitet, sich selbst zu töten, oder ihm dazu Hilfe leistet, ist mit Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu bestrafen."

2. *Rechtslage in der Schweiz.* In der Eidgenossenschaft besorgt eine Hilfsorganisation unter dem Namen „Exit" Todeswilligen und unheilbar Kranken ein ärztliches Attest für Gift, das diese dann selbst einnehmen und daran sterben. Dagegen ist aktive Sterbehilfe untersagt.

3. *Skandinavische Modelle.* In Dänemark können todkranke Patienten selbst über das Ende ihrer Behandlung entscheiden. Seit dem 1. Oktober 1992 können Dänen für den Fall einer unheilbaren Krankheit oder eines schweren Unfalls ein „medizinisches Testament" verfassen, das von Ärzten respektiert werden muß. Es handelt sich nicht um die Gewährung aktiver Sterbehilfe, sondern um Behandlungsverzicht oder Behandlungsabbruch, also passive Sterbehilfe.

In Schweden ist „Hilfe beim Selbstmord" ähnlich wie in Deutschland kein strafbares Vergehen. In Extremfällen dürfen Ärzte die Beatmungsmaschine abschalten.

4. *Rechtslage in Frankreich und Großbritannien.* In Frankreich ist Sterbehilfe illegal. Das Strafgesetzbuch unterscheidet zwischen „aktiver Sterbehilfe" und „fehlender Behandlung", die mit unterlassener Hilfeleistung für Menschen in Gefahr verglichen werden kann.

Auch in Großbritannien ist Sterbehilfe untersagt. In den Jahren 1993 und 1994 ermächtigte die Justiz Mediziner, das Leiden von Patienten zu beenden, die künstlich am Leben gehalten wurden. In Schottland erhielt eine Patientin im Juni 1996 zum ersten Mal die „Erlaubnis zum Sterben".

5. *Unterschiedliche Regelungen in US-Bundesstaaten.* In den USA verbietet das Bundesgesetz aktive Sterbehilfe. Einzig der Bundesstaat Oregon läßt seit 1997 den medizinisch assistierten Suizid zu, wenn die Kranken keine Aussicht auf Heilung haben und den assistieren Suizid formell beantragen.

6. *Rechtslage in Kolumbien und China.* In Lateinamerika ließ das kolumbianische Verfassungsgericht im Mai 1997 aktive Sterbehilfe zu. Sterbenskranke müssen sie jedoch ausdrücklich beantragen.

Die chinesische Regierung genehmigte Krankenhäusern im Jahr 1998, aktive Sterbehilfe zu praktizieren, wenn ein Patient an einer unheilbaren Krankheit leidet. Allerdings wurden diese Gesetze zur Zulassung der aktiven Sterbehilfe von der

Öffentlichkeit nicht wirklich wahrgenommen, da sie komplizierte formelle Verfahren darstellen und die aktive Sterbehilfe in der Praxis nicht durchgeführt wird.

## Ethik der Sterbehilfe

In der ethischen Debatte um aktive Sterbehilfe haben sich in der Vergangenheit bestimmte Argumentationsmuster in der ethischen Begründung oder Ablehung der aktiven Sterbehilfe entwickelt. Insbesondere haben sich zwei Argumentationstypen herausgebildet. Es handelt sich dabei um *deontologische* Argumente für und gegen sowie *konsequentialistische* Argumente für und gegen Sterbehilfe[8].

Eine deontologische Ethik (griechisch: „to deon" = das Gesollte) beurteilt die sittliche Richtigkeit einer Handlung danach, ob sie einem anerkannten moralischen Prinzip folgt, ungeachtet der Konsequenzen, die die Handlung verursacht. Zu den wichtigsten Vertretern der deontologischen Ethik gehören Immanuel Kant[9] und John Rawls[10]. Dagegen beurteilt eine konsequentialistische oder utilitaristische Ethik die sittliche Richtigkeit einer Handlung danach, welche Konsequenzen sie erzielt. Pioniere dieser Ethik sind Jeremy Bentham[11] und John Stuart Mill[12].

Bei einer Entscheidung für oder gegen aktive Sterbehilfe gerät man in ein ethisches Dilemma. Dabei manifestiert sich der ethische Konflikt als intraindividueller und interindividueller Spannungszustand, der durch die Last einer Entscheidung zwischen Alternativen genährt wird, die jede für sich positive und negative Aspekte und Auswirkungen haben können. Hier kann nicht auf die interessanten psychologischen und soziologischen Aspekte der Konfliklösung eingegangen werden. Vielmehr sollen die gängigen Argumente für und gegen Sterbehilfe aufgelistet werden, wobei diese in deontologische und konsequentialistische Argumente unterschieden werden[13]. Manchmal läßt sich diese strenge Unterscheidung allerdings nicht immer durchhalten.

Für die besondere „Ethik der Sterbehilfe" ist gerade auf dem Gebiet der Sterbehilfe der Erkenntnisgewinn aus wissenschaftlichen Studien und klinischer Praxis unverzichtbar. So lassen sich etwa viele der aufgeführten deontologischen und konsequentialistischen Argumente durch die Ergebnisse der beiden großen in den Niederlanden durchgeführten Euthanasie-Studien (Remelink-Report 1990; van der Wal/van der Maas 1995) bekräftigen oder entschärfen[14]. Deshalb spielen neben den theoretisch-ethischen Argumenten zunehmend klinisch-pragmatische Argumente eine entscheidende Rolle. Diese reflektieren die Realität einer Handlungsweise und ihre Folgen und lassen so erkennen, ob es sich bei der ethischen Argumentation um handfeste berechtigte Argumente oder eher um persönliche Befürchtungen handelt, die bei näherer Betrachtung bald verpuffen.

Anschließend soll das vielzitierte Argument des „Tötungsverbots" bzw. der „Heiligkeit des Lebens" auf seine Gültigkeit untersucht werden, da es eine Art

Schlüsselposition in der Debatte zwischen Euthanasiebefürwortern und -gegnern eingenommen hat.

1. *Deontologische Argumente gegen aktive Sterbehilfe*: Aktive Sterbehilfe verstößt gegen die „Heiligkeit des Lebens" („Sanctity of Life"); sie verhindert Sinnerfahrung im Leiden (in religiöser und anthropologischer Hinsicht); sie verstößt gegen Standesethik, gegen das „ärztliche Ethos"; sie ist Ausdruck eugenischer Zielsetzung; Leiden ruft Mitleid und Fürsorge hervor.

2. *Deontologische Argumente für aktive Sterbehilfe*: Das Argument der „Heiligkeit des Lebens" ist nur religiös begründbar und daher den heutigen Menschen nicht vermittelbar; Lebensqualität gilt mehr als Lebensquantität; Leiden verlängern ist grausam und sinnlos; Pflicht des Arztes, Leiden zu beseitigen; Recht auf eigenen Tod (Wahlfreiheit, Autonomie, Selbstbestimmungsrecht).

3. *Konsequentialistische Argumente gegen aktive Sterbehilfe:* Gefahr von Dammbruch und Mißbrauch („slippery slope" – „schiefe Ebene"); Unterhöhlung der Freiwilligkeit durch fremde Interessen; aus einer „Freiheit zum Tod" wird die „Unfreiheit zum Leben"; Stärkung des Arztes, Schwächung des Patienten; Schädigung des Arzt-Patienten-Verhältnisses; Vertrauensverlust in der Medizin; allgemeine Gefährdung der Bedingungen des Zusammenlebens; Verlust an Bereitschaft/Mut, Leid zu ertragen; Verlust an Bereitschaft, Fürsorge für kranke und alte Mitmenschen zu übernehmen; Änderung von Wahrnehmung und folglich von gesellschaftlichem Umgang mit Schwächeren; Verhinderung eines Ausbaus der Palliativmedizin; Verhinderung des medizinischen Fortschritts.

4. *Konsequentialistische Argumente für aktive Sterbehilfe:* Erlangung von Leidensfreiheit; Stärkung der Patientenautonomie; terminal Kranke verursachen hohe Kosten (auf Makroebene: Gesundheitswesen, auf Mikroebene: Krankenhaus).

Als Grundlage für die folgenden klinisch-pragmatischen Argumente sollen hier die beiden Euthanasie-Studien dienen, die in den Niederlanden in den Jahren 1990 und 1995 durch Regierungsaufträge finanziert und durchgeführt wurden. Aus den Ergebnissen lassen sich eindeutige Aussagen zur „Ethik der Sterbehilfe" machen. Hier sind die klinisch-pragmatischen Argumente gegen Euthanasie durchschlagend und tragen stark zur Bekräftigung der oben genannten ethischen Argumente gegen Euthanasie bei. Dagegen zeigt die klinische Praxis eindeutig, daß die oben genannten ethischen Argumente, die für Euthanasie plädieren, kaum realisierbar sind und nur sehr schwache Argumente darstellen.

5. *Klinisch-pragmatische Argumente gegen aktive Sterbehilfe*: Studien belegen eindeutig den Dammbruch und den Mißbrauch einer legalisierten Euthanasiepraxis sowie die Ohnmacht des Staates, hier regulativ einzugreifen (jährlich werden ca. 1000 Patienten ohne deren Verlangen aktiv getötet); Studien belegen eindeutig die Mißachtung der Kriterien „freiwilliges Verlangen" und „unerträgliches, aussichtsloses Leiden"; Studien belegen eindeutig, daß eine adäquate palliative Versorgung das Verlangen nach Euthanasie deutlich reduziert (dies wird in zahlreichen Hospiz-

Studien belegt); Palliativmedizin ist „aktive Lebenshilfe" bis zuletzt; ältere Menschen fühlen sich durch die Euthanasie-Debatte bedroht; Patienten geraten durch die Euthanasie-Debatte unter den Druck von Familie und Gesellschaft; Ärzte empfinden den Tötungsakt als Perversion ihrer Kunst; die Möglichkeit der Euthanasie schwächt den Willen von Ärzten und Familien, für die Alten und Kranken mehr zu tun; Patienten wollen nicht den Tod per se, sondern wirksame Schmerzmittel, menschliche Zuwendung, Ansprache und möchten ernstgenommen werden; Frage der Ernsthaftigkeit des Sterbewillens bei plötzlichem Auftreten einer Rettungsmöglichkeit (Suizidanten-Studie).

6. *Klinisch-pragmatische Argumente für aktive Sterbehilfe*: Eine Verlängerung von Leben empfinden manche Patienten als eine Verlängerung von Leiden (vor allem bei insuffizienter palliativer Versorgung); Absetzen von sinnlosen Maßnahmen ist erlaubt; Sterbehilfe soll nur bei terminal Kranken möglich sein.

## „Heiligkeit des Lebens" und Tötungsverbot

Da klinische Studien in der Euthansiepraxis keinen Beitrag zur Ermittlung der Ursprünge des so häufig vorgebrachten ethischen Arguments des Tötungsverbots liefern können, soll an dieser Stelle ein anderer Begründungsversuch unternommen werden. Hier geht es vor allem darum, sich dem Vorwurf der Euthanasiebefürworter zu stellen, daß das „Tötungsverbot", das gemeinhin mit der „Heiligkeit des Lebens" begründet würde, sowieso nur religiös zu rechtfertigen wäre. Von den Befürwortern wird deshalb dagegen gehalten, daß nur religiös begründete bzw. begründbare Argumente den heutigen Menschen nicht mehr vermittelt werden könnten.

Das vermeintlich starke Argument der „Heiligkeit des Lebens" kann als Schlüsselargument zwischen der euthanasieverneinenden traditionellen, prinzipienorientierten deontologischen Ethik einerseits und der euthanasiebejahenden konsequentialistischen und utilitaristischen Ethik (z.B. bei Peter Singer oder Helga Kuhse) anderseits angesehen werden. Dabei sind aber die Ursprünge des Tötungsverbots keineswegs nur religiös motiviert und begründet. Hier verdient das Buch von Markus von Lutterotti besondere Erwähung, da es diesem Autor gelingt, mit weit ausholenden evolutions- und soziobiologischen Überlegungen zu tierischem und menschlichem Grundverhalten dieses vermeintlich unantastbare Geheimnis der „Heiligkeit des Lebens" („Sanctity of Life") etwas zu lüften[15].

An dieser Stelle gilt es festzuhalten, daß zwar biologisches Verhalten (natürliche Tötungshemmung) noch keine Sollensansprüche rechtfertigt (naturalistischer Fehlschluß), aber eine Nichtbeachtung des Tötungsverbots zum Beispiel in der klinischen Euthanasiepraxis zu schwerwiegendem Dammbruch und Mißbrauch führt: Die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe in den Niederlanden führte unter anderem dazu, daß jährlich ca. 1000 Patienten ohne ihre Zustimmung aktiv getötet werden.

Anderseits gilt auch, daß Religion, Ethik und Philosophie, die zu normativen Aussagen berechtigt sind, die Tatsachen des Seins, also die Fakten aus der holländischen Euthanasiepraxis berücksichtigen müssen, damit eben dem oben beschriebenen Fehlverhalten vorgebeugt werden kann.

## Fazit: Euthanasie läßt sich aus ethischer und klinisch-empirischer Sicht nicht rechtfertigen

Das belgische Euthanasiegesetz stellt ebenso wie das niederländische sowie das Gesetz des medizinisch-assistierten Suizids in Oregon eine Perversion der medizinischen Kunst dar und untergräbt in großem Ausmaß den Ausbau einer hilfebringenden und flächendeckenden palliativmedizinischen Versorgung terminal kranker und sterbender Mitmenschen.

Aktives Töten und die Beihilfe zur Selbsttötung waren niemals Ziele der Medizin. Sie dürfen es auch niemals werden. Die nationalsozialistische Euthanasiepraxis in Deutschland sollte uns eine dauerhafte Lehre sein. „Dammbruch" und Mißbrauch sind hier vorprogrammiert und – wie die niederländische und belgische Euthanasiepraxis zeigen – trotz gesetzlich zugestandener Straffreiheit unvermeidbar:

„Der Freiburger Jurist Albin Eser hat gewarnt, daß wenn beim Tötungstabu auch nur gewisse Ausnahmen gemacht würden, aktive Sterbehilfe leicht zu einem Alibi für tieferliegende soziale Versäumnisse werden könne, und es erhebe sich die Frage, welches Argument der aussichtslos kranke Mensch gegen die Erwartung seiner Umwelt hätte, von seinem Recht, getötet zu werden doch endlich Gebrauch zu machen. Damit könne die Freiheit zum Tode letztlich umschlagen in Unfreiheit zum Leben. Als Dammbruch-Effekt ist auch das jüngste Vorpreschen der niederländischen Ministerin für Volksgesundheit, Els Borst, zu werten, die die ‚Todespille für Lebensmüde' einführen und legalisieren will. Die Pille ist für alle jene gedacht, die ‚mit ihrem Leben fertig sind' und keinen Sinn mehr aus welchen Gründen auch immer in ihrem Leben sehen. Mit der Legalisierung der aktiven Sterbehilfe geraten zwangsläufig mehr und mehr Menschen in einen Rechtfertigungszwang, die trotz psychischer oder organischer Leiden und unheilbarer Krankheit noch weiterleben oder ihre dementen Angehörigen am Leben lassen wollen." [16]

Im gleichen Licht schreibt die jüdische Lyrikerin Hilde Domin: „Jeder, der geht, belehrt uns ein wenig über uns selbst. Kostbarster Unterricht an den Sterbebetten." Dieser Satz, so Christa Nickels, sei eine Herausforderung für die Angehörigen und die Pflegenden:

„Denn allzu oft ist das Mitleid mit einem unheilbar Kranken nur vorgeschoben: Nicht er selbst hält seinen Zustand für unzumutbar, sondern seine Umgebung fühlt sich überfordert. Und allzu oft ist es nur die Angst vor der Sinnleere des einsamen Sterbens in einem anonymen Krankenhausbetrieb, der die Forderung nach einer vorzeitigen Beendigung des Lebens auslöst. Das zeigen auch die Ergebnisse einer Umfrage, die die Deutsche Hospiz-Stiftung im vergangenen Jahr in Auftrag gegeben hat. Vorangegangen waren Meldungen, denen zufolge eine große Mehrheit der Deutschen Euthanasie befürwortet. Die alternative Umfrage dagegen zeigte, daß die Menschen nur dann für aktive Sterbehilfe sind, wenn sie über andere Möglichkeiten nicht informiert sind. Sobald die Befragten mehr erfahren über die Möglichkeiten der Schmerztherapie und über die Vermeidung von Einsamkeit, stimmt nur noch eine Minderheit von ihnen für Euthanasie." [17]

Schließlich muß auch bedacht werden, welche Konsequenzen es für das Arzt-Patient-Verhältnis hätte, wenn der Arzt potentieller Ausführender einer Tötungshandlung würde: Wie wird sich ein Patient fühlen, der ein teurer Pflegefall geworden ist, wenn sich ihm ein Arzt mit einer Spritze nähert? Da Obduktionsergebnisse keinen Hinweis auf eine mögliche Zustimmung des Patienten und das Motiv des Arztes zulassen, wäre ein Mißbrauch in Form einer „Kumpanei der Interessierten", also von Angehörigen und Arzt, nicht objektivierbar.

Allen diesen Formen des Mißbrauchs und der Verachtung der Medizin werden die Konzepte der ärztlich-pflegerischen RAHME (aramäisch: Barmherzigkeit, Liebe, Empathie, Mitleid, Fürsorge, Anteilnahme; hebräisch: „hessed"; arabisch: „rahim") und der modernen Palliativmedizin entgegengestellt. Ärztlich-pflegerische RAHME schafft ein partnerschaftliches Verhältnis zum Patienten, bei dem der Patient das starke Gefühl hat, daß er trotz seiner körperlichen Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit ernstgenommen und nicht allein gelassen wird. Mit der neuen Disziplin der Palliation ist es möglich geworden, durch eine ganzheitliche, fürsorgliche, mitmenschliche und interdisziplinäre Betreuung und Sterbebegleitung quälende Schmerzen und andere Symptome auf ein erträgliches Maß zu reduzieren und unnötiges Leiden zu verhindern. Damit ist die Palliativmedizin aktive Lebenshilfe; eine aktive Sterbehilfe ist nicht erforderlich, ethisch nicht zu rechtfertigen und rechtlich unzulässig.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. F. S. Oduncu, Begleiten statt töten!, in dieser Zs. 219 (2001) 520–532.

[2] Vgl. ders., Belgien verabschiedet Euthanasie-Gesetz, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 48 (2002) 310–312.

[3] Gesetzesentwurf bezüglich der Euthanasie: Abgeordnetenkammer von Belgien, 5.11.2001. Deutsche Übersetzung: Marburger Forum. Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart 3 (2002) H. 4.

[4] Vgl. L. Deliens u.a., End-of-life decisions in medical practice in Flanders, Belgium: a nation-wide survey, in: Lancet 356 (2000) 1806–1811.

[5] Vgl. F. S. Oduncu u. W. Eisenmenger, Euthanasie – Sterbehilfe – Sterbebegleitung. Eine kritische Bestandsaufnahme im internationalen Vergleich, in: Medizinrecht 20 (2002) 327–337.

[6] Vgl. F. S. Oduncu, Sterbebegleitung u. Sterbehilfe, in dieser Zs. 217 (1999) 541–554.

[7] Vgl. http://www.service4u.at/info/STERBE.html.

[8] Vgl. J. Sun Hsiao-chi, Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie u. Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs u. Robert Spaemann (St. Ottilien 1994).

[9] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. K. Vorländer (Hamburg $^{3}$1965).

[10] J. Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass. 1971).

[11] J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (London 1789).

[12] J. S. Mill, Utilitarianism (London 1863).

[13] Vgl. J.-P. Wils, Sterben. Zur Ethik der Euthanasie (Paderborn 1999).

[14] Zu den beiden Studien vgl. Oduncu u. Eisenmenger (A. 5).

[15] Vgl. M. v. Lutterotti, Sterbehilfe: Gebot der Menschlichkeit? (Düsseldorf 2002).

[16] Oduncu u. Eisenmenger (A. 5) 336.

[17] Ch. Nickels, Menschenwürde, Autonomie u. Recht am Ende des Lebens: Vortrag für die 3. Mühlheimer Hospiztagung, 29.4.2001.

# Umschau

## Der Faktor „Religion" in der Gesundheitsforschung und -förderung

Über Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen Religion und psychischer Gesundheit hat John F. Schumaker erstmals in einem eigenen Sammelband („Religion and mental health", New York 1992) berichtet. Die beiden im Jahr 2001 erschienenen Werke „Faith and health" sowie „Handbook of religion and health", die hier vorgestellt werden, sind jedoch die ersten Gesamtdarstellungen, die sich mit den Wirkungen des Glaubens sowohl auf die psychische als auch auf die körperliche Gesundheit befassen und die einschlägigen Studien konsequent im Rahmen der Gesundheitsforschung insgesamt auswerten.

Die Frage, ob zwischen Religiosität/Spiritualität einerseits und körperlicher und seelischer Gesundheit anderseits eine Beziehung besteht, ist keineswegs nur für Theologen von Interesse und auch nicht Glaubenssache, sondern Thema einer Gesundheitsforschung, die über die biologischen und neurologischen Faktoren hinaus auch die intrapsychischen, psychosozialen und kulturellen Bedingungen von Wohlbefinden, Gesundheit und Krankheit berücksichtigen will. Sie kann (und muß) nach allgemein anerkannten Methoden der Wissenschaft beantwortet werden. Man braucht, vereinfacht gesagt, nur zusätzlich zu Blutdruck, Blutbild, Gesundheitsrisiken (Rauchen, Trinken, Drogen), Schlafgewohnheiten, Ernährungsweise u.ä. auch Gottesdienstbesuch, Gebet und Einstellung zum je eigenen Glauben zu erfassen und die Ergebnisse miteinander in Beziehung zu setzen. Warum sich die deutsche Forschung diesem „ganzheitlichen" Konzept immer noch verschließt, ist sachlich nicht zu begründen, auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Bevölkerung unseres alten Kontinents weniger religiös ist als die amerikanische.

Nun war auch in den USA eine „Epidemiologie der Religion" (Jeff Levin) noch in den 80er Jahren ein Außenseiterthema, doch nahm im folgenden Jahrzehnt das Interesse daran zu, je mehr man sich der Bedeutung der Präventivmedizin und der emotionalen und spirituellen Bedürfnisse der Patienten bewußt wurde, sich mit alternativmedizinischen und geistheilerischen Angeboten auseinandersetzen mußte und begriff, daß man die aufgeworfenen Fragen empirisch untersuchen kann. 1999 hat das „Office of Behavioral and Social Sciences Research in the National Institutes of Health" (OBSSR/NIH) ein Expertenteam über den Forschungsstand berichten lassen. Haben 1992 von den 125 medizinischen Fakultäten der USA nur vier Vorlesungen über „Religion und Medizin" angeboten, so waren es im Jahr 2000 mindestens 65, darunter auch die Harvard University, also nicht nur kirchliche Hochschulen. Allerdings gehört das Thema Religion auch in den USA nur selten zum Ausbildungsprogramm von Psychologen.

Der von Thomas G. Plante und Allen C. Sherman herausgegebene Sammelband „Faith and health"[1] enthält Beiträge von 26 Psychologen, Psychiatern und Medizinern, die in ausgewählten Schwerpunkten eine Bilanz der bisherigen Forschung vorlegen. (Hier, wie auch im „Handbook of religion and health", wird nur englischsprachige Literatur ausgewertet.) Der 1. Teil sichtet Studien zur Gesamtbevölkerung. Zuerst wird exemplarisch aufgrund wichtiger Untersuchungen verschiedener Art gezeigt, daß an einem positiven statistischen Zusammenhang zwischen Religiosität/Spiritualität und psychischer sowie körperlicher Gesundheit kaum zu zweifeln ist, daß es aber noch zu wenig kontrollierte Interventionsstudien gibt, um genauer bestimmen zu können, welche religiösen Faktoren über welche Wirkmechanismen bestimmte Gesundheitsparameter beeinflussen. Der Psychologe Michael McCullough wertet Studien zur Lebensdauer bzw. zur Wahrscheinlichkeit, in einem bestimmten Zeitraum zu sterben (Mortalität) aus. Beeindruckend ist beispielsweise eine 1993 veröffentlichte Langzeituntersuchung, die 10059 männliche Staatsangestellte in Israel über 23 Jahre hin erfaßte und feststellte, daß religiös „orthodoxere" Männer, unabhängig vom Alter, länger lebten als andere. Noch differenzierter

beobachtete die von Robert Hummer und seinen Mitautoren 1999 publizierte Studie repräsentativ für die US-Bevölkerung zwischen 18 und 89 Jahren 21204 Personen über einen Zeitraum von neun Jahren. Ihr zufolge haben 20jährige US-Amerikaner, Männer wie Frauen, wenn sie einmal pro Woche zur Kirche, Synagoge oder Moschee gehen, eine um 6, 6 Jahre höhere Lebenserwartung, als wenn sie nie einen Gottesdienst besuchen; und wenn sie weniger als einmal die Woche an einem Gottesdienst teilnehmen, leben sie immerhin noch 4, 4 Jahre länger als die Gottesdienst-Abstinenzler.

Solche Zusammenhänge sind allerdings sehr allgemein, und man ist längst dazu übergegangen, Faktoren wie schwache Gesundheit, niedriges Einkommen, soziale Bindungen, Gesundheitsrisiken, Beweglichkeit (wichtig beim Indikator Gottesdienstbesuch), persönliches Gebet u.a. zu berücksichtigen und auch jene Studien zu interpretieren, die keine Beziehung zwischen Religiosität und Gesundheit ergaben. McCullough berichtet über eine von ihm und seinen Kollegen durchgeführte Metaanalyse, die die Daten von Studien prüfte, die bei insgesamt 125826 Personen erhoben wurden. Demnach haben religiöse Personen, selbst wenn man mehrere Faktoren berücksichtigt, in jedem folgenden Zeitraum durchschnittlich eine um 29 Prozent höhere Lebenserwartung als weniger religiöse. Dieser Vorsprung ist bei Gläubigen mit gemeindebezogener Religiosität (Gottesdienstbesuch, Mitgliedschaft in einer religiösen Gruppe) wesentlich höher als bei solchen mit rein privater religiöser Aktivität und bei Frauen ausgeprägter als bei Männern.

Wenn diese „robuste" statistische Beziehung auch eine kausale ist, wie ist sie dann im einzelnen zu verstehen? Welche Rolle spielen das günstigere Gesundheitsverhalten, die stärkere soziale Unterstützung, die Belastungsbewältigung und die Selbstdisziplin, die Religiösen tendenziell eigen sind? Hier steht die Forschung noch am Anfang. Ein Bericht über eine Langzeitstudie zu „Religiosität und körperliche Gesundheit sowie Lebenszufriedenheit" bei am Ende noch 154 über 60jährigen, ein Beitrag zum möglichen Einfluß von Vergebungsbereitschaft sowie zu Fragebögen zur Erhebung von Religiosität/Spiritualität schließen diesen Teil ab.

Da es beim Thema Gesundheit nicht nur um Langlebigkeit, sondern auch um Prävention und Lebensqualität geht, werden in den vier Beiträgen des 2. Teils Beobachtungen zur Wirkung von Religiosität/Spiritualität in besonderen Situationen und Gruppen ausgewertet – nämlich ihr Einfluß auf die Bewältigungsbemühungen von Krebskranken und Aids-Infizierten, auf den Alkohol- und Tabakkonsum von Jugendlichen und jungen Erwachsenen sowie auf Indikatoren psychischer Gesundheit: Depressivität, Angststörungen, Schizophrenie, Persönlichkeitsstörungen, Drogenabhängigkeit und allgemeines seelisches Wohlbefinden. Die meisten Studien sprechen für eine unterstützende Wirkung zumal durch persönliche Religiosität, die zur Bewältigung von Belastungen beiträgt.

Die Aufsätze des 3. Teils widmen sich Fragen der psychotherapeutischen und psychiatrischen Praxis. Sie bieten einen Leitfaden zur Erhebung des religiösen Profils des einzelnen Klienten, erwähnen (ziemlich knapp) Gefahren und Möglichkeiten spiritueller Hilfen – von Handauflegen und Meditation bis zu spirituell ausgerichteten Selbsthilfegruppen – und berichten über eine Befragung, in der sich Ärzte und Psychologen, die in der Rehabilitationsmedizin tätig sind, zu ihrer eigenen Religiosität/Spiritualität, zur Einbeziehung der religiösen Ressourcen der Klienten in die Behandlung und zur (völlig mangelhaften) Einführung in diese Fragen während ihrer Ausbildung geäußert haben. Im letzten Teil kommen erklärte Skeptiker zu Wort. Sie heben die methodischen Schwächen vieler Untersuchungen hervor und warnen davor, daß Ärzte in die Rolle des Predigers schlüpfen, wollen aber auch nicht ausschließen, daß eine neue Generation von Studien die Bedeutung religiös-spiritueller Praxis für die Gesundheit einmal stringent beweisen wird. Abschließend formulieren die beiden Herausgeber Aufgaben einer solchen künftigen Forschung.

Das 712 Seiten umfassende Werk, das die bekannten Religion-und-Gesundheitsforscher Harold G. Koenig, Michael E. McCullough und David B. Larson verfaßt haben, ist auf Vollständigkeit angelegt und trägt zurecht den Titel „Handbook of religion and health"[2]. Die Autoren werten mehr als 1200 Studien aus, auch jene seltenen, die Muslime und Buddhisten erfaßt haben – eine unerschöpfliche Fundgrube. Auch sie verschweigen

weder die methodischen Mängel vieler Untersuchungen noch die Schwierigkeiten, ihre Ergebnisse zu interpretieren, sondern diskutieren die Resultate mit großer Sorgfalt. Sie versäumen auch nicht zu fragen, wann Religiosität/Spiritualität gesundheitsschädigend wirken könnte.

Negative Beziehungen zur körperlichen Gesundheit sind, so schreiben sie, nicht für die Gesamtbevölkerung, sondern nur für besondere Gruppen wie die Zeugen Jehovas, Faith Assemblies und andere nachgewiesen, die Bluttransfusionen, Impfungen, ärztliche Geburtshilfe u.ä. ablehnen oder (wie die Christian Science) sich zu spät ärztlich behandeln lassen. Eine mögliche Beeinträchtigung der psychischen Gesundheit erwägen sie ohne statistische Belege nur allgemein als Gefahr bei Kulten und Milieus, die einer notwendigen medikamentösen und psychiatrischen Behandlung mit Mißtrauen begegnen, durch übertriebene religiöse Praxis sich anderen entfremden oder Gläubige mit massiven Schuldgefühlen belasten. Diese Thematik wird etwas oberflächlich abgehandelt.

Nach zwei einleitenden Teilen, sichtet Teil 3 zunächst Forschungsergebnisse zur Beziehung zwischen Religiosität und Indikatoren psychischer Gesundheit: Wohlbefinden, Depressivität, Suizid, Angststörungen, Schizophrenie und andere Psychosen, Alkohol- und Drogenkonsum, Delinquenz, Beziehungsstabilität in der Ehe sowie Persönlichkeitsmerkmale wie Feindseligkeit, Hoffnung/Optimismus, Sinnerfüllung und Kontrollbewußtsein. In den meisten Fällen gibt es mehr oder weniger deutliche Hinweise auf einen gesundheitspositiven, wenn auch nicht starken statistischen Zusammenhang. Einige Interventionsstudien zeigen auch, daß die Aktivierung von religiösen Überzeugungen im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung bei milden Depressionen und Angststörungen eine gewisse Wirkung erzielt. Die Autoren erklären dieses leichte Plus multifaktoriell durch eine Reihe von biopsychosozialen Einflüssen, unter denen die Religion mit ihrem günstigeren Gesundheitsverhalten, ihrer sozialen Unterstützung, ihrem Belastungsbewältigungspotential, ihren Normen und ihrer positiven Weltsicht einer unter vielen ist.

Teil 4 wertet Untersuchungen zur körperlichen Gesundheit aus. Hier werden nicht nur Studien zur Beziehung zwischen Religiosität/Spiritualität und globaler Mortalität ausführlich berichtet und diskutiert, sondern auch Zusammenhänge mit Herzerkrankungen, Bluthochdruck (von 16 gesichteten Untersuchungen dokumentieren 14 einen niedrigeren Blutdruck bei religiös stärker engagierten Personen, zum Teil selbst wenn man die Faktoren Alter, Geschlecht, Rauchen, Körpergewicht u.a. berücksichtigt), Störungen des Immunsystems, Krebserkrankungen, Behinderung, Schmerzen und Gesundheitsverhalten. Oft läßt sich eine bescheidene positive statistische Beziehung nachweisen, die die Autoren ebenfalls multifaktoriell – und ohne sich auf das Salutogenese-Konzept von Aaron Antonovsky zu berufen – interpretieren: Religion als *ein* Einfluß neben genetischen, lebensgeschichtlichen, sozioökonomischen, geschlechts- und altersspezifischen Faktoren; ein Einfluß, der sich über das Gesundheitsverhalten (beispielsweise rauchen Religiöse nicht nur weniger, sondern legen beim Autofahren auch eher den Sicherheitsgurt an), bessere Mitarbeit bei der ärztlichen Behandlung, soziale Unterstützung von seiten der Glaubensgemeinschaft und glaubensunterstützte Belastungsbewältigung auswirkt: auf Unfallrisiken, Krankheitserkennung und -behandlung, das autonome Nervensystem, das Immunsystem und die Produktion von Streßhormonen, wobei diese Zusammenhänge großenteils nur ansatzweise erforscht sind.

In Teil 7 formulieren die Autoren „Prioritäten zukünftiger Forschung" und fordern vor allem prospektive und Interventionsstudien, die Aussagen über Ursachen erlauben – Postulate, die aufgrund der methodologischen Schwierigkeiten schwer zu erfüllen sind.

Zuvor, in den Teilen 5 und 6, prüfen sie Studien zur (wenig geklärten) Nutzung von medizinischen und psychiatrischen Dienstleistungen (Früherkennung, Präventivmaßnahmen u.ä.) durch die Angehörigen religiöser Gemeinschaften und diskutieren praktische Anwendungen, die sich aus der ziemlich sicher erwiesenen Bedeutung von spirituellen Bedürfnissen und Ressourcen für die Gesundheit der Bevölkerung ergeben. Damit wollen sie Religiosität/Spiritualität nicht instrumentalisieren, sondern für eine Kooperation werben: Die Ärzte und Klinischen Psychologen sollen – man denke an die religionsfreundliche öffentliche Meinung in den USA –, wenn sie ungläubig sind, gläubige Klienten

bei der Suche nach religiösen Ressourcen unterstützen, indem sie auf religiöse Lektüre, Sendungen und Gesprächsmöglichkeiten mit einem Seelsorger hinweisen und letzteren als Teil ihres Behandlungsteams im Krankenhaus betrachten; gläubige Ärzte sollen ihre Patienten diskret dazu ermutigen, in ihrem Glauben Hilfe zu suchen.

Klinikseelsorger und pastorale Mitarbeiter in den Gemeinden sollen schon in ihrer Ausbildung mit medizinischen und psychologischen Gesundheitsfragen hinreichend vertraut gemacht werden. Aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse und nicht aus zweifelhafter „Popularpsychologie" sollten sie erkennen (können), welche Bedeutung der Glaube für die Gesundheit hat und wofür sie als Theologen zuständig sind, aber auch wo eine ärztliche oder psychiatrische Behandlung notwendig ist. Aus ihrem ganzheitlichen gesundheitspsychologischen Ansatz ergibt sich für die Autoren, daß die Kirchen in hohem Maß für die Gesundheitsförderung ihrer Gläubigen verantwortlich sind und werbend informieren sollen über Körpertraining, ideales Körpergewicht, gesunde Ernährung, regelmäßige ärztliche Untersuchung, Schädlichkeit des Rauchens ... Diese Botschaft dürfte einen wohletablierten Teil der kirchlichen Erwachsenenbildung in Deutschland weitgehend bestätigen, aber auch auf seriöse Grundlagen verpflichten. *Bernhard Grom SJ*

[1] Faith and health. Psychological perspectives, hg. v. Th. G. Plante u. A. C. Sherman. New York: The Guilford Press 2001. 416 S. Lw. 44,– US $.

[2] H. G. Koenig, M. E. McCullough u. D. B. Larson: Handbook of religion and health. New York: Oxford University Press 2001. 712 S. Lw. 65,– US$.

# BESPRECHUNGEN

## Frauenleben

*Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen.* Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis. Hg. v. Sabine Pemsel-Maier. Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 185 S. Br. 15,50.

Frauen als Seelsorgerinnen sind seit Beginn der Kirche selbstverständliche Realität. Gleichzeitig geraten Frauen leicht in Konflikt mit Amtsträgern, wenn sie diesen Begriff für ihre Arbeit in Anspruch nehmen. Dieser Sammelband zeigt, daß die Tätigkeit von Frauen als Seelsorgerinnen theologisch legitimiert, kirchlich gewollt und wohlbegründet ist.

In einem einleitenden Kapitel nähert sich Sabine Pemsel-Maier dem Begriff „Seelsorge" und führt aus, daß gerade Frauen Seelsorge im „impliziten Sinn" (19), also ohne Amt und Auftrag, wahrnehmen. Daß die Seelsorge von Frauen nicht nur notwendig, sondern theologisch legitimiert und im Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils grundgelegt ist, wird in einem weiteren Artikel der Herausgeberin dargestellt. Dabei wird deutlich, wo Frauen in ihrer seelsorgerlichen Arbeit immer wieder an Grenzen stoßen. Anregungen und Möglichkeiten des Konzils sind in der Praxis oft nicht eingelöst. Frauen dürfen geistliche Begleiterinnen, aber nicht unbedingt geistliche Leiterinnen sein. Pemsel-Maier sieht Frauen in der Kirche nicht als Lückenbüßerinnen. Sie haben ihren Ort in der Seelsorge als „unbestrittene Konsequenz des gegenwärtigen Seelsorge- und Kirchenverständnisses" (101).

Die Rolle der Frauen in der urchristlichen Seelsorge beschreibt Hanneliese Steichele. Dort wirkten Frauen als Verkünderinnen, Trösterinnen, Glaubende und Beterinnen, sind im sozialcaritativen Bereich und in zentralen Positionen aktiv. Sie beschreibt Hausgemeinden, Mission und Frauen in entsprechenden Funktionen: die Diakonin, die Gemeindewitwe, die Apostolin und die Prophetin. Die Linie der Pastoralbriefe, mit der eine „Einschränkung der Frauenaktivitäten" einherging, führte im Lauf der nachfolgenden Jahrhunderte zu einer „Veramtlichung der Seelsorge" und deren fast ausschließlichen Bindung an das Bischofs- und Priesteramt: „Erst im Zuge der Frauenbewegung und der christlichen Frauenforschung der letzten Jahrzehnte kommen die Frauen als Trägerinnen der urchristlichen Mission und Verkündigung wieder neu ans Tageslicht und vermögen uns Frauen heute Ansporn und Vorbild zu sein" (38).

Zur Vorsicht bei der Übertragung unseres Seelsorgebegriffs auf die frühchristliche Gemeindepraxis warnt Hildegard König. In der syrischen Didaskalie wird Seelsorge als Aufgabe des Bischofs betrachtet, Diakoninnen sind allein wegen der guten Sitten vom Bischof angestellte Seelsorgerinnen für Frauen. Wenn der Autor der Didaskalie den Frauen die Taufspendung und die Fürsorge für die Gemeinde entziehen will, so könnte man dies als Versuch sehen, „diesen Konflikt durch die Zurückdrängung der Gemeindewitwen und die Förderungen eines eng auf die Frauenseelsorge begrenzten weiblichen Diakonenamtes zu lösen" (52).

Gisela Muschiol gibt einen knappen und fundierten Überblick über Seelsorge vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Sie beginnt mit einem Konzept von Caterina von Siena, die davon ausgeht, daß jeder Mensch seine Seele wie einen Weinberg bebauen sollte. Seelsorge kann auch „Lebenssorge" oder „Heilssorge" genannt werden. In Mittelalter und Neuzeit ist der entsprechende Begriff „Seelensorge" – „cura animarum" – eng mit Amtsführung und Amtsverständnis geweihter Kleriker verbunden. Muschiol zeigt, wie vor allem die Bettelorden die Seelsorge geprägt haben. Gemeinsam mit Martin Luthers Seelsorgebegriff bedeutete ihre Arbeit eine deutliche Ausweitung in Richtung auf das heutige und das vom Zweiten Vatikanum vertretene Verständnis: „Das wichtigste Mittel

der Seelsorge ist die Bibel, als Lektüre, Objekt der Meditation, in ‚brüderlicher' Auslegung und als Impuls zur Nachfolge" (63). Sie beschreibt, daß Frauen empfänglicher für die Seelsorge waren als Männer und portraitiert einzelne Seelsorgerinnen: Lioba, Dhuoda, Hildegard von Bingen, Katharina von Zell, Johanna Franziska von Chantal, Margarete Ruckmich und Madeleine Delbrêl.

Als Institutionen weiblicher Seelsorge stellt sie Frauenklöster und geistliche Autarkie vor, Äbtissinnen im frühen Mittelalter, Inklusinnen im Mittelalter, weibliche Orden der frühen Neuzeit und Sozialnetzwerke des 19. Jahrhunderts. Besonders „der Gedanke der christlichen memoria, des Gedenkens und Erinnerns in Verknüpfung mit dem Gebet" (77) hat die weibliche Seelsorge geprägt. Weibliche Seelsorge hat immer Leib und Seele umfaßt und war verbunden mit Bildung. Frauen haben immer Seelsorge für Seelsorger übernommen.

Ausgehend von „Seelsorge" und „Sendung" als den Grunddimensionen der Kirche stellt Ilona Riedel-Spangenberger kirchenrechtliche Möglichkeiten der Seelsorge von Frauen dar. Da das Kirchenrecht keinen Unterschied mehr macht zwischen Männer und Frauen, gelten Rechte und Pflichten für alle gleichermaßen. Daraus ergeben sich verschiedene Beauftragungen und Dienste von Frauen in der Kirche.

Gertrud Casel beschäftigt sich mit Seelsorgerinnen im Ehrenamt, in Diakonie, Katechese und Liturgie, Gremienarbeit und geistlicher Begleitung. Dabei ist das paulinische Gemeindemodell von der Vielfalt der Charismen Herausforderung für die Kirche und Überlebensmodell.

Veronika Prüller-Jagenteufel stellt Pionierinnen wie Margarete Ruckmich in Deutschland und Hildegard Holzer für Österreich vor. Seelsorgehelferinnen wurden als Hilfspersonen für die Geistlichen gesehen. Sie plädiert dafür, daß sich heutige „amtliche" Seelsorgerinnen „dezidierter als Frauen verstehen und vernetzen" (159f.). Denn diese sind Gradmesser für die Situation der Frauen in der Kirche; ihr Selbstverständnis könnte Signalwirkung für sie haben.

Sehr konstruktiv ist der persönliche Erfahrungsbericht von Silvia Becker, in dem sie auch kritische Fragen an die spezifisch weibliche Art der seelsorglichen Zuwendung stellt. Sie spricht die Grenzen und die Chancen der Seelsorge von Frauen an; Seelsorge sei jedoch nicht definiert durch Mann- oder Frausein, sondern „durch ganz bestimmte spirituelle und persönliche Voraussetzungen" (179).

Insgesamt vermittelt dieses Buch ein lebendiges Bild von Frauen in der Seelsorge. Es ist ein ermutigendes Zeit-Zeichen und gehört in die Hand vieler Priester und Laien. *Irene Löffler*

*Alleinerziehen.* Vielfalt und Dynamik einer Lebensform. Verf. v. Norbert F. Schneider u.a. Weinheim: Juventa 2001. 372 S. Br. 25,–.

Daß es in modernen Gesellschaften schwierig ist, „Familie" zu definieren, wurde in Deutschland jüngst deutlich, als die Parteien im Vorfeld der Bundestagswahl in ihren Wahlprogrammen und den entsprechenden familienpolitischen Positionierungen nach Formulierungen suchten. Entscheidend dabei ist, daß den Parteien und damit den Politikern und Politikerinnen inzwischen bewußt wurde, daß der Adressat ihrer Familienpolitik nicht mehr die eine „klassische Familie" ist, sondern daß es eine Vielfalt von Familienformen, unterschiedliche Familienphasen und je eigene Familienarrangements gibt. Familie ist vielfältig. Das betrifft nicht nur die Binnenstruktur einer Familie, die Beziehungen der Familienmitglieder untereinander, sondern ist auch die knappe Quintessenz dieses familiensoziologischen Befundes.

Familie ist vielfältig. So wenig wie es „die Familie" gibt, gibt es die alleinerziehende Familie. Bei den alleinerziehenden Familien handelt es sich „um keine homogene soziale Kategorie, um keine Lebensform mit einheitlichen Lebensumständen" (5). Von dieser These geleitet, untersucht die vorliegende Studie die Lebensform „Alleinerziehend" und zeigt den Lesern und Leserinnen ein differenziertes Bild von der Vielfalt der Lebenssituationen und Lebensformen alleinerziehender Familien auf.

Eine kritische Bemerkung vorweg sei erlaubt: Die begriffliche Gegenüberstellung von „Alleinerziehend" auf der einen Seite und „Eltern-Familien" auf der anderen Seite ist unglücklich, weil die Assoziation geweckt wird, der alleiner-

ziehende Elternteil sowie der andere leibliche Elternteil könnten nicht mehr Eltern sein.

Schon bei der Frage nach dem Entstehungszusammenhang der Lebensform „Alleinerziehend" und der entsprechenden subjektiven Bewertung der Betroffenen, differenziert die Studie zwischen dem Umfang und der Art externer Zwänge sowie dem Ausmaß der Selbstbestimmtheit einer Handlung. So werden in vier Gruppierungen herausgearbeitet: die freiwillig Alleinerziehenden, die bedingt freiwillig Alleinerziehenden, die zwangsläufig Alleinerziehenden und die ungewollt Alleinerziehenden. Das gesicherte Wissen um diese Differenzierung ist in der Arbeit mit alleinerziehenden Familien äußerst hilfreich, weil es vor der irrigen Annahme schützt, daß alle Alleinerziehenden mit den gleichen Fragen, subjektiven Bewertungen ihrer Lebenssituation und Perspektiven beschäftigt sind.

In ähnlicher Weise werden weitere Facetten der Lebensform Alleinerziehend – unter anderem auf der Basis von 500 Telefoninterviews und mehr als 130 qualitativen Interviews – differenziert dargestellt: die Lebensverläufe, die sozio-ökonomische Situation, die Vereinbarungsarrangements, die Wahrnehmung von Vor- und Nachteilen, die Beziehungen zum anderen leiblichen Elternteil, neue Partnerbeziehungen, Kinderbetreuung, private Unterstützungsleistungen, Ressourcen, Belastungen und Gesundheit sowie die institutionelle Unterstützung und die Bedürfnisse.

Die Frage nach der institutionellen Unterstützung und dem Bedarf wird sowohl aus der Perspektive der Alleinerziehenden als auch aus der Sicht der Experten und Expertinnen beleuchtet. Die gleichberechtigte gesellschaftliche Anerkennung der Lebensform „Alleinerziehend" ist bei weitem noch nicht erreicht. Der Ausbau einer flexiblen und bedarfsgerechten Kinderbetreuung würde nach Ansicht der Alleinerziehenden auch zu einer Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Situation beitragen. Bezogen auf die gesellschaftliche Anerkennung wünschen sich die Befragten „nicht nur die gesellschaftliche Akzeptanz der Lebensform ‚Alleinerziehend', sondern insgesamt größeren Respekt und Anerkennung gegenüber Menschen, die Kinder erziehen, unabhängig von der Familienform" (327). Hier zeigt sich, daß die strukturelle Rücksichtslosigkeit unserer Gesellschaft gegenüber Familien eben nicht nur eine besondere Familienform trifft, sondern wir es leider mit einem „Strukturmerkmal" – im negativen Sinn – unserer Gesellschaft zu tun haben.

Die Ergebnisse der Studie sind in der familienpolitischen Diskussion und bei der (Weiter-) Entwicklung familienpolitischer Instrumentarien unbedingt zu berücksichtigen: Familie ist vielfältig. Dementsprechend muß eine moderne Familienpolitik zur Kenntnis nehmen, daß es in unserer Gesellschaft unterschiedliche Vorstellungen darüber gibt, was Familie ist, wer zu einer Familie gehört und wie die Aufgaben in einer Familie verteilt sein sollen. Familienpolitik kann damit nicht mehr ein bestimmtes Modell von Familie im Auge haben, sie muß vielmehr ihre Maßnahmen darauf ausrichten, daß Menschen in unserer Gesellschaft ihre Vorstellungen für ihre Familie besser verwirklichen können.

Das Buch ist insbesondere empfehlenswert als Lektüre und ausgiebige Informationsquelle für Praktiker und Praktikerinnen der Familienarbeit. *Annette Seier*

*Frauen machen Karriere in Wissenschaft, Wirtschaft und Poltik.* Chancen nutzen – Barrieren überwinden. Hg. v. Barbara Keller u. Anina Mischau. Baden-Baden: Nomos 2002. 202 S. (Schriften des Heidelberger Instituts für Interdisziplinäre Frauenforschung (HIFI) e. V. 4.) Br. 20,–.

In der Politik ist der Frauenanteil in Führungspositionen europaweit deutlich nach oben geschnellt – durch Quotenregelungen. In Toppositionen der Wirtschaft und Wissenschaft sind die Männer nach wie vor (fast) unter sich. Warum das so ist und Frauen trotz Gleichstellungspolitik und guter Ausbildung auf Chefetagen die seltene Ausnahme sind, war Thema eines Symposiums des Heidelberger Instituts für Interdisziplinäre Frauenforschung. Die Vorstandsfrauen des Instituts, die Diplompsychologin Barbara Keller und die Soziologin, Theologin und Kriminologin Anina Mischau, die

beide auch im Beirat der Deutschen Stiftung Frauen- und Geschlechterforschung arbeiten, stellen die Vorträge der Veranstaltung in dem vorliegenden Sammelband zusammen. In insgesamt zwölf Beiträgen berichten Expertinnen aus Pädagogik, Politik und Politikwissenschaft, Psychologie und Soziologie aus ihrer aktuellen Forschung und aus der beruflichen Praxis. Sie suchen Antworten auf eine der wichtigsten Fragen: Wie sieht es mit der beruflichen Chancengleichheit der Geschlechter in unserer Gesellschaft aus?

Die Erklärungen und Lösungsansätze, die die Wissenschaftlerinnen und Praktikerinnen anbieten, sind nicht unbedingt neu – zumindest für die frauenpolitisch engagierte akademische Leserin. Sie heben sich aber wohltuend ab von der jüngsten Flut an Veröffentlichungen, die die Frauen selbst für die ungleiche berufliche Situation von gut ausgebildeten Frauen und Männern in Deutschland verantwortlich machen, weil Frauen weniger karriereorientiert seien, ein geringes Selbstbewußtsein und kein Durchhaltevermögen hätten, lieber zu Hause bei ihren Kindern blieben usw.

Die Autorinnen räumen gründlich und empirisch versiert mit diesen Vorurteilen auf. Um nur einige der referierten Forschungsergebnisse zu nennen: Männer und Frauen unterscheiden sich nicht bezüglich ihres Karrierewillens. Es ist nicht die fehlende Kinderbetreuung, die die weibliche Karrierechance schmälert. Diese läßt sich bei Managergehältern auch privat finanzieren. 40 Prozent aller deutschen Akademikerinnen verzichten auf Kinder und kommen trotzdem nicht nach oben. Eine Wandlung der Zeiteinteilung zwischen Frauen und Männern in Paarhaushalten mit Kindern ist kaum festzustellen. Man beobachtet sogar eine Retraditionalisierung der Geschlechterarrangements, auf die der steigende Anteil von Müttern in Teilzeit seit Ende der 90er Jahre hinweist. Es ist auch nicht die falsche Studienwahl. Selbst wenn sich Frauen für karriereförderliche Studiengänge wie beispielsweise Betriebswirtschaft entscheiden, finden sie sich öfter in Arbeitslosigkeit als in der Chefetage wieder.

Die Barrieren für eine weibliche Spitzenkarriere sind also hoch. Gibt es da überhaupt Chancen, die Frauen nutzen können? Wie der Politikbereich zeigt, geht es nicht ohne Förderkonzepte. Doch müssen Quotenregelungen, Frauennetzwerke, Mentoring-Programme und die zahlreichen anderen Frauenfördermaßnahmen, die im Sammelband beschrieben sind, ergänzt werden. Im gelungensten Beitrag geht Dagmar Höppel, Referentin der Landeskonferenz der Frauenbeauftragten an den wissenschaftlichen Hochschulen Baden-Württembergs, der Frage des Perspektivenwechsels zum Gender Mainstreaming nach. Solange der Blick nur auf den Frauen ruht, werden Männer nicht in die Pflicht genommen. Und dafür ist die Zeit längst reif. *Dagmar Koblinger*

*Handbuch zur Frauenbildung.* Hg. v. Wiltrud Gieseke. Opladen: Leske + Budrich 2001. 794 S. Gb. 39,90.

Seitdem Bildungsabschlüsse als Kriterien für die Verteilung von Lebenschancen interpretiert werden und eine steigende Bildungsbeteiligung von Frauen als Zeichen einer Verwirklichung der Chancengleichheit gelten, erstaunt es doch, daß die Statuszuweisung nach wie vor stark vom Geschlecht abhängig ist. Lebensläufe sind auch heute noch weitgehend geschlechtsspezifisch strukturiert und benachteiligen Frauen in vielfältiger Weise. Indikatoren sind die durch steigende Scheidungsraten verursachte Armutspopulation der Alleinerziehenden mit ihren Kindern und die verbreitete Altersarmut von Frauen. Die Diskrepanz zwischen den formal besseren Schulabschlüssen und den späteren niedrigen beruflichen Positionen ist unverändert festzustellen.

Frauenbildung im Sinn des vorliegenden Handbuchs umfaßt deshalb sinnvollerweise „alle Angebote, Kurse sowie selbst organisierte Gruppen der allgemeinen, politischen und beruflichen Weiterbildung, die sich gezielt an Frauen wenden oder von Frauen nachgefragt werden, um dem tradierten hierarchischen Geschlechterverhältnis und den damit zusammenhängenden individuellen und gesellschaftlichen Folgeproblemen zu begegnen" (11).

Das Buch ist zweigeteilt. Der erste Teil dokumentiert die allgemeinen Überlegungen zum

Thema wie historische Aspekte, theoretische Grundlagen, didaktische Prämissen und Methoden in der Frauenbildung, das Bildungsinteresse von Frauen und die empirischen Ergebnisse zu den Bildungsverläufen. Im zweiten Teil sind die verschiedenen Handlungsfelder der Frauenbildung aufgeführt: die Bereiche der beruflichen Weiterbildung, Women Studies in den USA usw. Weiterhin werden die verschiedenen Träger der Weiterbildung aufgezählt, die institutionellen Rahmenbedingungen genannt und schließlich bildungspolitische Konzepte der Frauenbildung vorgestellt.

Was die vorliegende Veröffentlichung vor allem für in der Erwachsenenbildung Tätige so informativ macht, ist die Vielseitigkeit der angesprochenen Themen. Die Herausgeberin ist Professorin in der Abteilung Erwachsenenbildung und Weiterbildung an der Humboldt-Universität zu Berlin und hat Autorinnen verpflichtet, die ebenfalls überwiegend in der Erwachsenenbildung tätig sind.

Dazu einige allgemeine Überlegungen: Frauen haben auch nach über 50 Jahren verbürgter Gleichberechtigung eine von der männlichen Normalbiographie abweichende Lebensplanung. Zwar absolvieren die meisten Frauen in ihrer Jugend eine Ausbildung, die Anwendung des Gelernten gerät aber schon früh in Konkurrenz zu den weiblichen Rollenerwartungen. Der nicht voraussehbare Zeitpunkt einer möglichen Familiengründung behindert junge Frauen in ihrer Lebensplanung. Familienbedingte Unterbrechungen wie Kindererziehung, durch den Beruf des Mannes bedingte Ortswechsel oder das Scheitern der Ehe machen es für Frauen notwendig, mehrmals im Leben einen neuen Einstieg zu wagen und ihre beruflichen Qualifikationen neu zu positionieren. Umschulung und Weiterbildung sind deshalb für Frauen zentrale Themen.

Die überwiegend von jüngeren Wissenschaftlerinnen verfaßten Aufsätze geben einen Einblick in den Stand der Forschung und vermitteln Anregungen zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema „Frauenbildung". Eine sehr empfehlenswerte Veröffentlichung.

*Helga Recker*

GÜNTER, Andrea: *Die weibliche Seite der Politik.* Ordnung der Seele, Gerechtigkeit der Welt. Königstein: Ulrike Helmer Verlag 2001. 277 S. Br. 21,90.

Daß die Politik der Gleichstellung nicht in der Lage ist, der Größe und der Vielfalt der Wünsche und des Begehrens von Frauen einen angemessenen Raum zu geben, ist vielleicht gerade den Frauen am deutlichsten bewußt, die über lange Zeit im Rahmen von Gleichstellungspolitik arbeiten. Denn die defizitäre Existenz von Frauen ist die Legitimation der Gleichstellungspolitik, real existierende männliche Existenzweisen sind ihre Perspektive. Das birgt nicht eben viel Verlockendes, schon gar nicht für die Generation von Frauen, denen Politik und Rhetorik des Feminismus nicht mehr selbstverständlich sind. Auch für die Frauenbewegung scheint damit die Politik an ein Ende gekommen zu sein.

Der mehr oder weniger offen eingestandenen Ratlosigkeit, die mit dieser Situation einhergeht, setzen die Frauen des Mailänder Frauenbuchladens und die Theoretikerinnen der italienischen Philosophinnengruppe DIOTIMA die Vorstellung einer primären Politik, einer Politik des Begehrens und der Beziehungen unter Frauen entgegen. Die italienischen Philosophinnen stellen die Liebe der Frauen zur Freiheit ins Zentrum ihres Denkens: ihr Ausgehen von sich selbst, das seinen Ausgangspunkt im eigenen Begehren nimmt und gerade darin die Kraft hat, herrschende Diskurse aufzusprengen und zu einer geschichtsstiftenden und -verändernden Macht zu werden. So gewinnen sie eine Idee von Politik, die existierende Praxisformen von Frauen als politische würdigt und die Kraft hat, Lähmungen der Seele und des privaten wie öffentlichen Handelns zu lösen. Damit wissen sie durchaus zu verlocken – und sind vielleicht gerade deshalb deutschem Denken suspekt.

Die Freiburger Philosophin Andrea Günter, Herausgeberin und Interpretin der italienischen Philosophinnen in Deutschland, stellt mit ihrem Buch das Denken der Italienerinnen für die deutsche Rezeption auf eine stabile Basis, indem sie deren gedankliche Entscheidungen und Kategorien erkennbar macht und ihre philosophi-

schen Traditionen darstellt. Zugleich zeigt sie, daß das Denken der Italienerinnen einen souveränen Ort bietet, von dem aus es für Frauen wieder möglich und ertragreich wird, die Texte abendländischer Tradition erneut zu lesen. So vermittelt Andrea Günter eine Leseerfahrung davon, daß das Denken der Differenz nicht Beschränkung meint, sondern Frauen überhaupt erst eigene, uneingeschränkte Zugänge zur ganzen Welt, zu ihrem Denken und zu eigenen angemessenen Ausdrucksmöglichkeiten in ihr eröffnet. Angesichts dieser Leseerfahrung und des tatsächlich Neuen, das sich für das Denken und die Möglichkeit politischen Handelns auftut, klingt der Titel ihres Buches, der lediglich von einer Seite der Politik, der weiblichen nämlich, spricht, fast zu bescheiden.

Von den zentralen Themen der gegenwärtigen Diskussion, auf die Andrea Günter ein klärendes Licht wirft, können hier nur einige angedeutet werden – allerdings mit der Versicherung, daß ihr Buch denjenigen, denen nicht nur am Schlagwortcharakter dieser Themen gelegen ist, sondern die sie endlich in ihrer Argumentation, ihrer Bedeutung und ihrer philosophischen Verortung verstehen wollen, zu einem wahrhaft erhellenden Genuß werden wird.

Weil ein Anliegen Andrea Günters ein öffentliches Sprechen von Frauen ist, dem Autorität zukommt, fragt sie zuallererst noch einmal neu nach dem bereits allzu selbstverständlich gewordenen Begriff der *Differenz*. Dabei wird Differenz als zentraler Begriff einer Konflikttheorie deutlich, angesichts derer erst noch zu klären ist, wie gemeinsames Handeln und Verständigung unter dem Vorzeichen von Verschiedenheit überhaupt möglich sind.

Ein weiteres Anliegen Andrea Günters ist eine Politik, die wirkliche Neuanfänge kennt; in diesem Zusammenhang geht sie der Bedeutung der *Liebe zur Mutter* nach, bei der es sich um die Beziehung handelt, durch die wir überhaupt erst neu in die Welt eintreten. In ihrer Kritik am Freudschen Modell der Identitätsbildung, „in dem sich Kinder von der Mutter abwenden und dem Vater zuwenden müssen, um eine reife Identität auszubilden und in die Gesellschaft einzutreten" (85) zeigt sie, welche grundlegenden Strukturen die Beziehung zur Mutter für die Ordnung der Seele und die des Zusammenlebens bereitstellt.

In denselben Zusammenhang gehört die Frage nach der *Gebürtigkeit* der Menschen: Damit ist gemeint, was es für das Denken und die Politik bedeutet, im Unterschied zur nahezu gesamten abendländischen Tradition nicht nur vom Sterben, also vom Ende menschlichen Lebens her zu denken, sondern von seinem Anfang aus, von daher, daß mit jedem einzelnen von einer Mutter geborenen Menschen ein neuer Anfang gesetzt wird, der eine neue Welt bedeutet.

Diesem Gedanken geht Andrea Günter in Auseinandersetzung mit Hannah Arendt nach: „Im Anfang liegt ein Versprechen. Seine Verheißung ist darauf begründet, daß offen ist, was werden wird: Das feiern wir mit der Geburt Jesu Christi" (89). Der Offenheit eines solchen Neuanfangs weiß sich ihr gesamtes Buch verpflichtet. *Ulrike Eichler*

Huth-Hildebrandt, Christine: *Das Bild von der Migrantin.* Auf den Spuren eines Konstrukts. Frankfurt: Brandes & Apsel 2002. 250 S. (wissen & praxis. 104.) Br. 20,50.

Diese Studie fragt nach der Relevanz der Kategorie Geschlecht im Prozeß einer Inszenierung von Fremdheit. Als empirische Arbeit „historisch-rekonstruktiv" angelegt, unternimmt sie den Versuch, das vorherrschende Bild der Migrantin in Forschung, Wissenschaft, Politik und Beratungszusammenhängen mittels umfangreicher Literaturrecherchen nachzuzeichnen. Die Autorin, Professorin für Soziale Arbeit und Gesundheit an der Fachhochschule in Frankfurt, will deutlich machen, daß die Konstruktion des Geschlechterverhältnisses nach wie vor für die Beschreibung des Anders-Seins von Migrantinnen und Migranten im Ethnisierungsprozeß konstitutiv ist.

Im ersten Kapitel geht sie der Frage der „Relevanz der Kategorie Geschlecht im Umgang mit Fremdheit" nach. Im zweiten Kapitel nimmt sie „Sortierungen" vor: Migrationsphasen werden beschrieben, Texte klassifiziert und Schwerpunktsetzungen in den Thematisierungen hervorgehoben. Im dritten Kapitel erfolgen

„Differenzierungen durch die Zeit": Migrantinnen werden allein im Bereich der privaten Sphäre thematisiert. Damit entsteht das Bild der Migrantin als nichterwerbstätige Ehefrau. Und mehr noch: Es wird nachgewiesen, daß das übliche Bild davon ausgeht, daß „Migrantin sein" gleichbedeutend ist mit „türkisch sein". Des weiteren weist die Autorin nach, daß die Migrantin als Mutter „entdeckt" wird und in der Fortsetzung dieser Zuschreibung dann das Bild der Mütter und Töchter als „unselbständige Dazwischenstehende" (65) gezeichnet wird. Sie werden allgemein als die „zwischen Tradition und neuen gesellschaftlichen Strukturen" bzw. „zwischen Traditionsgebundenheit und Emanzipation" (66) Stehenden beschrieben: als jene, die keinen eigenen Platz mehr besitzen und sich zwischen allen Stühlen befinden. Diese Zuschreibungen führen schließlich dazu, daß Migration nicht als eine Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem Unbekannten als etwas Neuem gesehen wird. Vielmehr wird ein unproduktiver Gegensatz zwischen den „selbständig agieren Könnenden" und denen hergestellt, die dies angeblich nicht können. Diese Gruppe der nicht selbständig agieren Könnenden wird durch die Frauen und Mädchen repräsentiert (vgl. 67).

Im Anschluß daran geht Huth-Hildebrandt, die lange Jahre im Migrationsbereich der Evangelischen Kirche Deutschlands tätig war, der Frage der „Rekonstruktionen" nach. Hier belegt sie, daß die Geschlechterperspektive in der frühen Phase der Migrationsforschung überhaupt keine Rolle spielte. Frauen wurden unter dem Begriff „Gastarbeiter" subsumiert. Als die Frau im Migrationsprozeß entdeckt wurde, erfolgte sehr bald die Zuschreibung der „Südländerin als Weib und Mutter" (76). Erst sehr viel später wird die Feminisierung der Migration in den Blick kommen. In den 80er Jahren werden Migrantinnen nicht mehr ignoriert, „doch werden sie noch immer im Zusammenhang mit Männern gesehen und Forschungsfragen aus dieser Perspektive an sie gerichtet" (98).

Es folgt eine Auseinandersetzung unter dem Stichwort „Zuschreibungen". Die Autorin zeigt auf, daß die Migrantin zunächst als unzivilisierte und körperlich Verschiedene betrachtet wird. In späterer Zeit entstehen Zuschreibungen wie die Migrantin als Erwerbstätige, die Migrantin als Opfer patriarchaler Unterdrückung, die Migrantin als Hausfrau oder als Mutter. In einem Kapitel zum Thema „Klientelisierungen" wird vor allem die Rolle der Sozialberatung kritisch analysiert.

Unter dem Gesichtspunkt „Koalition der Diskurse" behandelt die Autorin drei Themen: Die Migrantin als Verkörperung von Heimat in der Fremde; als Schlüsselfigur zur Modernisierung der Migrantenfamilie und als Verliererin im Migrationsprozeß. Unter der Überschrift „Ausblick: Ethnisierungsprozesse re-visited" thematisiert Huth-Hildebrandt die Migrantin als Symbol der nichtdazugehörenden Anderen, als Symbol der Nichtdazugehörigen und schließlich als Symbol der Spaltung in dazugehörige und nichtdazugehörige Andere.

Die vorliegende Arbeit ist eine echte Fundstelle an aufgearbeiteten Informationen. Allerdings werden bei der Diskussion der Frage, ob die Frau als Verliererin im Migrationsprozeß zu sehen ist (166ff.), qualitative gegen quantitative Forschungsmethoden ausgespielt. Auch wenn diese keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können, geben sie doch einen Teil der Realität wieder. Hier konnte die Autorin freilich ihre Kritik nicht immer argumentativ überzeugend anbringen. Gleichwohl bietet ihre Studie eine Fülle interessanter Hinweise für all jene, die sich mit Migrationsfragen, besonders auch aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz, befassen. *Hildegard Wustmans*

David, Matthias – Borde, Theda: *Kranksein in der Fremde?* Türkische Migrantinnen im Krankenhaus. Frankfurt: Mabuse 2001. 371 S. Br.

Das Buch entstand aus einer vom Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie geförderten, unter der Leitung der Mediziner Heribert Kentenich und Matthias David sowie der Politologin Theda Borde durchgeführten Public-Health-Studie. Zielgruppe ist nicht ein breites Publikum, sondern es richtet sich vorwiegend an medizinisches Personal von Krankenhäusern, die viele Patienten ausländischer, insbesondere türkischer Her-

kunft zu versorgen haben, bzw. an sonstige Stellen der Gesundheitsfürsorge.

Ungefähr ein Drittel des Buchs ist der Einführung in die Migrationsproblematik in Deutschland im allgemeinen und in die Situation der türkischen Migrantinnen im besonderen sowie methodischen Vorbemerkungen zur durchgeführten Studie gewidmet. Die Studie basiert auf der Befragung von ca. 600 türkischen/türkischstämmigen und deutschen Patientinnen der gynäkologischen Stationen des Universitätsklinikums Charité mittels Fragebogen und persönlichen Interviews. Dabei wurden Antworten auf die folgenden Fragen gesucht: Welches Wissen haben Frauen über Vorgänge im weiblichen Körper? Wie ist ihr Kenntnisstand zur aktuellen Erkrankung im Krankenhaus? Was wissen sie über die bevorstehende Operation? Wie wurde ihr Wissen durch Aufklärung verändert? Wie ist die psychische Befindlichkeit deutscher Patientinnen und Immigrantinnen im Vergleich? Ist der Anteil der psychosomatischen Krankheitsbilder unterschiedlich häufig? Wie zufrieden sind die deutschen und türkischsprachigen Patientinnen mit ihrem Frauenarzt und im Krankenhaus?

Für die statistische Auswertung der Fragebögen wurden die befragten Frauen unter verschiedenen Gesichtspunkten in Gruppen zum Vergleich aufgeteilt. So wurde differenziert nach Bildungsgrad (und Ort der Schulbildung), Altersgruppe, Schwere der Krankheit, sozialer Stellung, Migrationsstatus (erste Migrantinnengeneration, zweite Migrantinnengeneration, nachgezogene Ehefrau), Sprachkenntnis und Akkulturationsgrad. Die Ergebnisse werden in Tabellen und Graphiken, jeweils mit einem kurzen Kommentar versehen, dargestellt. Dabei gibt es wenig Überraschungen. Unerwartet ist, daß eine große Zahl der türkischsprachigen Patientinnen am Ende ihres Krankenhausaufenthalts nach mehrfacher Aufklärung durch Ärzte weniger über ihre Diagnose und Therapie wußten als vorher.

Allerdings konnten durch die Untersuchung viele Detailfragen geklärt werden, so daß man aufgrund der Studie nun konkrete Anhaltspunkte für Verbesserungsmaßnahmen hat. Besonders auffällig ist eine hohe Unzufriedenheit unter den Patientinnen über die Kommunikation und Interaktion mit den Ärzten. Die hohen Erwartungen der Patientinnen an ausführliche Information und Aufklärung und eine umfassende ganzheitliche Betreuung, die auch die psychosoziale Situation berücksichtigt, wurden enttäuscht durch unzureichende menschliche Zuwendung, Mangel an Zeit und Kontaktmöglichkeiten mit Ärzten, Anonymität des Klinikpersonals, schlechte Informationsflüsse und spezifische Probleme bei der Aufklärung. Dies betraf aber nicht nur die Immigrantinnen, sondern auch die deutschen Patientinnen. Bei den Immigrantinnen wurde das Problem noch verschärft durch Sprachprobleme; sie bemängelten das Fehlen von qualifizierten Dolmetschern und verständlichem Informationsmaterial und fühlten sich durch die mangelnde Berücksichtigung soziokultureller Unterschiede durch das Klinikpersonal diskriminiert. Insgesamt waren die Immigrantinnen deutlich unzufriedener mit der Versorgung im Krankenhaus als die deutschen Patientinnen, und unter ihnen besonders diejenigen mit schlechter (oder keiner) Schulbildung und geringen Sprachkenntnissen.

Insgesamt wird in diesem Buch mehr Gewicht auf wissenschaftliche Exaktheit und Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse als auf gefällige Lesbarkeit gelegt. Ärgerlich ist die schlampige Lektorierung: So finden sich fast auf jeder Seite Rechtschreib- und Grammatikfehler sowie Wortauslassungen, in den Tabellen variiert ständig ohne ersichtlichen Grund die Schriftgröße, bei Tabelle 4.6.3 stimmt die Sortierung der „Rangliste" nicht, bei Tabelle 4.6.6 widersprechen sich zum Teil der dort wiedergegebene Inhalt und der Kommentar des Autors, die Seiten 79 und 80 fehlen ganz, ebenso die Abbildungen 4.5.4 und 4.5.5, um nur einiges zu nennen. *Ulrike Hoffmann*

Hildebrandt, Irma: *Frauen, die Geschichte schrieben.* 30 Porträts von Maria Sibylla Merian bis Sophie Scholl. München: Hugendubel 2002. 447 S. Gb. 9,95; dies.: *Zwischen Suppenküche und Salon.* 22 Berlinerinnen. München: Hugendubel 2002. 190 S. Gb.

1951 nannten bei einer Umfrage nach Frauen im deutschen öffentlichen Leben 66 Prozent der

Befragten in Westdeutschland (ohne Berlin) Louise Schroeder an erster Stelle. Sie war damals stellvertretende Oberbürgermeisterin von Berlin und hatte die in Schutt und Asche liegende Stadt in den schweren Nachkriegsjahren und während der Blockade umsichtig und couragiert geführt. Die SPD-Politikerin stand im Rampenlicht der Öffentlichkeit. Louise Schroeder ist eine von vielen, in Vergessenheit geratenen Frauen, an die Irma Hildebrandt in ihren in den 90er Jahren erschienenen Büchern erinnert: Bände mit Frauenporträts, nach Städten sortiert: München, Zürich, Wien, Leipzig, Frankfurt, Berlin. Aus diesem Fundus hat der Verlag nun einen Sammelband unter dem etwas hochtrabenden Titel „Frauen, die Geschichte schrieben" zusammengestellt. Louise Schroeder hat es dort hinein leider nicht geschafft. Stattdessen begegnen uns eher bekannte Namen: Clara Schumann, Maria Sibylla Merian, Else Lasker-Schüler, Anne Frank.

Welche Frau verdient es, gerühmt zu werden, und welche nicht? Die Auswahl folgt den alten Regeln des Verlagswesen: Geschrieben wird über Leute, die jeder schon kennt, denn das verkauft sich. Daß damit nur die, die ohnehin berühmt sind, noch berühmter werden, ohne daß es dafür eine inhaltliche Rechtfertigung gibt, muß wohl in Kauf genommen werden. Genauso funktionierte auch schon die männliche Biographik, bevor sich vor inzwischen fast 30 Jahren Frauen daran machten, ihre Geschlechtsgenossinnen in der Geschichte zu suchen und zu entdecken.

Die Frauen, die dabei zuerst aus der Versenkung auftauchten, waren die „Frauen von ..." – Mütter, Ehefrauen, Schwestern, Töchter berühmter Männer. Auch in Hildebrandts Auswahl begegnen sie zuhauf. Wenn man so an die Geschichte herangeht, drängen sich Vergleiche natürlich auf: Hat Fanny Mendelssohn nicht viel besser komponiert als ihr berühmter Bruder Felix? Hat nicht Mileva Einstein entscheidend dazu beigetragen, daß ihr berühmter Mann Albert den Nobelpreis bekam? Das weibliche Geschlecht, das Frausein, nimmt aus dieser Perspektive den Charakter eines Handicaps an. Es ist die Ursache für Benachteiligung, schier unüberwindliche Hürden, fehlende Anerkennung. Dieses Kriterium, das Leben von Frauen, ihr Handeln und ihre Wirkung, an dem von Männern zu messen, ist auch das vorherrschende in Hildebrandts Texten. Es gilt auch für Frauen, die ohne direkte männliche Verwandtschaft in den zeitgeschichtlichen Kontext gestellt werden: Lola Montez, Käthe Kollwitz, Sophie Scholl. Was sie taten, taten sie vor allem „obwohl", „trotz", „dennoch". Sie waren „regsam und findig", „beharrlich", leisteten „Pionierarbeit" usw. Das mag wohl alles stimmen und auch bewunderungswürdig sein. Doch immer noch ist das geistige Szenario jenes des Vergleichs mit dem Männlichen.

Der feministische Impuls der 80er Jahre, mit Blick auf das Schicksal von Frauen „Wie ungerecht!" zu rufen, war damals berechtigt, weil inspirierend. Heute wirkt er etwas antiquiert, denn längst ist bekannt, daß in diesem Denkhorizont die eigentlich interessanten Fragen nicht gestellt werden: Wo stehen die Frauen im Zusammenhang einer weiblichen Ideengeschichte? Inwiefern machten sie ihr Frausein zum Ausgangspunkt, zum positiven Fundus, aus dem sie schöpfen konnten? Was wollten sie eigentlich erreichen in der Welt (denn die meisten wollten eben gerade *nicht* einfach dasselbe tun, wie die Männer oder der Zeitgeist es vorgaben). Solche Fragen sind auch gar nicht schwer zu beantworten. Man muß nur untersuchen, inwiefern sich die Frauen von anderen Frauen ihrer Epoche oder ihrer Profession unterschieden. Das, was zum Beispiel Henriette Goldschmidt als frauenbewegte Pädagogin auszeichnet, ist gerade nicht der Vergleich mit den Männern ihrer Zeit, die ihr Steine in den Weg legten oder auch nicht, sondern die Frage, welche Diskussionen und Kontroversen sie mit anderen Lehrerinnen und Frauenrechtlerinnen führte.

Solche Fragen stellt Irma Hildebrandt jedoch nicht. Andere Frauen kommen, wenn überhaupt, höchstens als Unterstützerinnen vor (was dann nicht näher begründet wird, ganz nach dem Motto: Frauen müssen doch eben zusammen halten), niemals jedoch als Kontrahentinnen, als Widerpart, als Gegenüber. In ihrer Persönlichkeit, in ihrer Individualität bleiben die Porträtierten daher blaß und ungreifbar. Es wird zwar ihr Leben erzählt, doch was sie woll-

ten und wer sie waren, liegt weiterhin im Dunkeln.

Kein großer Wurf also, dieses Buch, wenn man auch der Autorin zugute halten muß, daß die Texte schon älter sind. Daß der Verlag sie nun noch einmal herausbrachte, kann gleichwohl als gutes Zeichen gelten: Zeigt es doch, daß sich inzwischen mit flachen Geschichten über „berühmte Frauen" genauso viel Geld verdienen läßt, wie dazumal nur mit – übrigens ebenso flachen – Büchern über „berühmte Männer". *Antje Schrupp*

# ZU DIESEM HEFT

Der Dauerkonflikt zwischen Israelis und Palästinensern hat tiefreichende Wurzeln, die hinter die Staatsgründung im Jahr 1948 zurückreichen. Raymund Schwager, Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, betrachtet die Geschichte der Auseinandersetzungen der beiden Volksgemeinschaften und regt für den Weg der Versöhnung ein verstärktes religiöses Engagement an.

Der Sehnsucht der Menschen kann religiös, atheistisch oder pragmatisch begegnet werden. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, stellt einen neuen Megatrend Religion fest. Er entwickelt eine Phänomenologie neuer Spiritualitäten und setzt auf die Vertiefung der therapeutischen Kraft des Glaubens.

Vor 70 Jahren erschien das überaus erfolgreiche Leben-Jesu-Buch des Priesterschriftstellers Franz Michel Willam (1894–1981). Andreas R. Batlogg erinnert an den Vorarlberger Universalisten, dessen Werk Generationen von Lesern nicht nur eine literarische Pilgerreise antreten ließ, sondern die Welt Jesu „kontextuell" erschloß und so einen lebendigen Zugang zum Glauben schuf.

Romane, in deren Mittelpunkt ein Diktator steht, sind in der lateinamerikanischen Literatur zur eigenen Gattung geworden. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, stellt Werke von Frauen vor, die den Schrecken der Diktatur schriftstellerisch zu bewältigen versuchen: Isabel Allende, Gioconda Belli, Julia Alvarez und Elsa Osorio.

Ein im September 2002 in Belgien in Kraft getretenes „Euthanasie-Gesetz" hat die aktive Tötung von Patienten legalisiert. Fuat S. Oduncu, Arzt und Bioethiker am Klinikum Innenstadt München, gibt einen Länderüberblick zum Thema Sterbehilfe und plädiert für eine Palliativmedizin, die sich am Konzept der ärztlich-pflegerischen RAHME orientiert.

# Gewalt im Namen Gottes?

Ob Israel, Algerien, Nigeria, Indien, Pakistan oder Indonesien – es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht von Gewalttaten mit religiösem Hintergrund berichtet wird. Es ist, als sei die Religion in die Medien zurückgekehrt, habe aber nur zu den Negativschlagzeilen Zutritt erhalten. Naturgemäß wird die öffentliche Wahrnehmung verzerrt durch spektakuläre Aktionen wie die Flugzeugattentate vom 11. September 2001 und die Selbstmordanschläge von Palästinensern. So ist gegen allen Augenschein festzuhalten: Es sind nicht nur Muslime, die Gewalt befürworten, sondern auch jüdische Gusch-Emunim-Extremisten, Hindu-Nationalisten sowie christliche Abtreibungsgegner in den USA. Auch ist es in keiner Religionsgemeinschaft die Mehrheit, die dies tut, sondern – wenn beispielsweise der Islam 1, 2 Milliarden Gläubige zählt – eine kleine, allerdings gefährliche Minderheit mit einem mehr oder weniger großen Umfeld von Sympathisanten.

Ist es überhaupt die Religion, die zur Gewalt antreibt? Wenn „Der Spiegel" in einer Titelgeschichte über die blutige dreitausendjährige Geschichte Palästinas von einem „Schlachthaus der Religionen" spricht, suggeriert er, die Religionen seien die Hauptursache von solchen kriegerischen Auseinandersetzungen, und ihr erhofftes Verschwinden würde die Chancen für Toleranz und Frieden mehren. Doch wer möchte nach den beiden Weltkriegen und den Massenvernichtungsaktionen von Hitler und Stalin, die doch zeitlich mit einem beträchtlichen Bedeutungsrückgang von Religion und Kirchen in Europa einhergingen, noch behaupten, daß sich die Gewaltbereitschaft vermindert habe? Und da die Fremdenfeindlichkeit im stärker areligiösen Osten Deutschlands verbreiteter ist als im Westen und sich in den Neuen Sozialen Bewegungen kirchenverbundene junge Deutsche deutlich häufiger als konfessionslose engagieren, besteht kein Grund, beim Thema Frieden besorgt auf die Gläubigen und hoffnungsvoll auf die Areligiösen zu blicken.

Es empfiehlt sich in jedem Fall, den Kern des Problems in politischer Unzufriedenheit zu suchen. Denn nach allem, was die Sozialpsychologie darüber weiß, entsteht Aggression gemeinhin durch Frustration, durch die Blockierung eines Ziels, das einem wichtig ist, und Gewalt täuscht Machbarkeit und ein Ende der Ohnmacht vor. Dem werden Politologen gern zustimmen. Denn sieht man einmal von den militanten Abtreibungsgegnern und den bis zum Verfolgungswahn gesellschaftlich isolierten Sekten wie Aum Shinrikyo ab, so sind die nichtreligiösen Beweggründe von (auch) religiös motivierter Gewalt unübersehbar. In Israel/Palästina wäre kein einziges Problem gelöst, wenn morgen alle Bewohner den jüdischen oder islamischen Glauben annähmen, der Land- und Benachteiligungskonflikt aber ungelöst bliebe. Die al-Qaida würde ihre terroristischen Pläne gegen den „Satan Amerika"

kaum aufgeben, wenn eines Tages alle US-Bürger Muslime würden, das diffuse Feindbild eines „Westens", der die arabisch-muslimische Welt durch seine ökonomisch-kulturelle Übermacht demütigt und durch die Unterstützung Israels provoziert, aber bestehen bliebe. Die Mullahs im Iran sind nicht bereit, ihre Macht an die ebenfalls islamischen Volksvertreter im Parlament abzutreten, und der militante Hindu-
Nationalismus verlangt von den oft niedrigkastigen Muslimen und Christen kein Bekenntnis zum Hindu-Glauben, sondern zu ihrer ehemaligen Kaste und zur Kastenordnung allgemein, um so die Vorrangstellung der großenteils höherkastigen Führer zu sichern.

Das bedeutet aber, daß sich Religion politisch instrumentalisieren läßt. Mit ihr können sozialrevolutionäre Bewegungen den Kampf gegen echte oder vermeintliche Benachteiligung im nationalen oder globalen Streben nach Wohlstand als Protest im Namen der Gerechtigkeit und Gleichheit aller vor Gott legitimieren – und Machteliten Herrschaft und Unterdrückung rechtfertigen. Mit ihr kann man die Gegner als „Anhänger Satans" (al-Qaida über die Amerikaner) dehumanisieren, so daß die Einfühlung in sie erschwert und Gewaltanwendung erleichtert, ja zur Pflicht erklärt wird. Damit setzt man die humanitären Ideale der Religionen außer Kraft. Mit Religion kann man die Utopie einer theokratisch geführten und von allem Unrecht befreiten „reinen" Gemeinschaft – etwa im Sinn der frühislamischen Gemeinde in Medina oder auf der Grundlage der Scharia – als gottgewollte Aufgabe propagieren. Und schließlich kann man mit ihr den Gewinn und Erhalt von Macht und Vorrechten rechtfertigen, sei es als heilige Kastenordnung, sei es – radikal-zionistisch – als Gebot Gottes, ein bestimmtes Land (Israel) in Besitz zu nehmen.

Der Islam ist aus mehreren Gründen für politische Instrumentalisierung und Gewalt besonders anfällig: Er ist in Ländern mit starken sozialen Konflikten und schwacher demokratischer Kultur beheimatet. Islamisten können sich – unter Mißachtung späterer Differenzierungen und Herrschaftsformen – integristisch auf die theokratische Einheit von Religion und Staat in der Ursprungszeit ihrer Religion berufen. Auch lassen sich bestimmte Stellen im Koran militant als „heiliger Krieg" (Dschihad) deuten – sei es zur Verteidigung gegen den angeblichen Angriff der westlichen Welt auf die islamische Sphäre, sei es zur Eroberung der Welt für den Islam. Extremisten können aus dem Koran auch Aussagen zur Heroisierung ihrer Kämpfer als „Märtyrer" herauslesen.

Beim Parlament der Weltreligionen haben sich im Jahr 1993 in Chicago Vertreter von fast 250 Glaubensgemeinschaften zu einem Weltethos „der Gewaltlosigkeit, des Respekts und des Friedens" bekannt. Diese Kräfte müssen einer militanten Inanspruchnahme des Glaubens von innen entgegenwirken. Darüber hinaus aber sind die politischen Ursachen von Gewalt zu beseitigen: Verelendung, mangelnde Partizipation, Korruption, Mißachtung ökonomischer Zusammenhänge und Unkenntnis von gewaltfreien Durchsetzungsstrategien. *Bernhard Grom SJ*

*Edith Stein*

# Der Brief an Papst Pius XI.

Im Zug der Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs für die diplomatischen Bestände der Nuntiatur von Bayern (München) und Berlin und des Archivs der II. Sektion des Staatssekretariats (früher Affari Ecclesiastici Straordinari) bis zum Ende des Pontifikats von Pius XI. (Februar 1939) wurde der lange für verschollen gehaltene Brief Edith Steins an Pius XI. zur wachsenden Verfolgung der Juden in Deutschland von 1933 am 15. Februar 2003 zugänglich. Wir veröffentlichen diesen Brief mit einer Einleitung von Maria Amata Neyer OCD vom Edith-Stein-Archiv in Köln. *Die Redaktion*

*Zum letzten Weihnachtsfest, das Sr. Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein) vor ihrer Übersiedlung nach Echt/Limburg (Holland) im Kölner Karmel verbrachte, schenkte sie ihrer Priorin Teresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt) eine kleine Handschrift mit dem Titel: „Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel. I. Wie ich in den Kölner Karmel kam." Die römische Eins weist daraufhin, daß ein zweiter Teil beabsichtigt war; er kam jedoch nicht zustande. Der Text umfaßt 42 handschriftliche Halbseiten und ist datiert mit: „4. Adventsonntag, 18. XII. 1938". In diesem Text heißt es:*

*„An einem Abend der Fastenzeit (1933) kam ich von einer Veranstaltung des Katholischen Akademikerverbandes spät heim. Ich weiß nicht, ob ich den Hausschlüssel vergessen hatte oder ob von innen ein Schlüssel steckte. Jedenfalls konnte ich nicht ins Haus."*

*In dieser Verlegenheit lud ein vorbeigehendes, Edith Stein bekanntes Ehepaar sie ein, bei ihnen zu übernachten.*

*„Der Mann begann ein Gespräch und erzählte, was amerikanische Zeitungen von Greueltaten berichteten, die an Juden verübt worden seien. ... Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe, und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war. Ich ließ den Mann, der mir gegenüber saß, nicht merken, was in mir vorging. Offenbar wußte er nichts von meiner Abstammung. Ich habe sonst in solchen Fällen meist sofort die entsprechende Aufklärung gegeben. Diesmal tat ich es nicht. Es wäre mir wie eine Verletzung des Gastrechts erschienen, wenn ich jetzt durch eine solche Mitteilung seine Nachtruhe gestört hätte.*

*Am Donnerstag der Passionswoche (6. 4. 1933) fuhr ich nach Beuron (Benediktinerabtei an der oberen Donau). Seit 1928 hatte ich dort alljährlich Karwoche und Ostern mitgefeiert. ... Diesmal führte mich noch ein besonderes Anliegen hin. Ich hatte in den letzten Wochen immerfort überlegt, ob ich nicht in der Judenfrage etwas tun könnte. Schließlich hatte ich den Plan gefaßt, nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater um eine Enzyklika zu bitten. Ich wollte aber einen solchen Schritt nicht eigenmächtig tun. ... Seit ich in Beuron eine Art klösterliche Heimat gewonnen hatte, durfte ich in Erzabt Raphael (Walzer) ‚meinen Abt' sehen und ihm alle Fragen von Belang zur Entscheidung vorlegen."*

*Edith Stein kam, wie man aus ihren Briefen ersehen kann, am 7. April in Beuron an und fuhr am 18. April wieder ab. Sie fährt in ihren Erinnerungen fort:*

*„Meine Erkundigungen in Rom ergaben, daß ich wegen des großen Andrangs (1933 wurde als Heiliges Jahr begangen zur Erinnerung an den Tod Christi vor 1900 Jahren) keine Aussicht auf eine Privataudienz hätte. ... So verzichtete ich auf die Reise und trug mein Anliegen schriftlich vor. Ich weiß, daß mein Brief dem Heiligen Vater (Pius XI., Achille Ratti, geb. 1857, 1922 zum Papst gewählt, gest. 1939) versiegelt übergeben worden ist; ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine An-*

*gehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe aber später oft gedacht, ob ihm nicht dieser Brief in den Sinn kommen mochte. Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte."*

*„Am 19. April kam ich nach Münster zurück; am nächsten Tag ging ich ins Institut (Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik, an dem Edith Stein Dozentin war). Der Direktor (Johann Peter Steffes) war auf einer Ferienreise in Griechenland. Der Geschäftsführer, ein katholischer Lehrer (Bernhard Gerlach), ... war schon ganz zermürbt:*

*‚Denken Sie, Frau Doktor, es war schon jemand hier und hat gesagt: Frau Dr. Stein wird doch wohl nicht etwa noch weiter Vorlesungen halten?'"*

*Diese Situation veranlaßte Edith Stein, ihre Stellung am Institut aufzugeben. Eine offizielle Kündigung hat sie nicht erhalten. An ihren Neffen in Südamerika schrieb sie am 4. August 1933: „Es war mein freier Entschluß, daß ich fortging" (ESGA, Bd. 2, Nr. 270). Sie wollte dem Institut Schwierigkeiten ersparen. Da sich Edith Stein in ihrer Unterschrift im Brief an den Papst als Dozentin bezeichnet, kann als sicher gelten, daß das Schreiben vor dem 20. April 1933 verfaßt wurde.*

*Durch viele Jahre hindurch war die allgemeine Ansicht die, der Brief Edith Steins an den Papst sei verschollen. Ich selbst erhielt durch den damaligen Apostolischen Nuntius in Bad Godesberg die Mitteilung, der Brief sei in den Archiven des Vatikans nicht aufzufinden. Das war vor der Eröffnung des sogenannten Schriftenprozesses für die Seligsprechung Edith Steins. Danach setzten erneute Bemühungen ein, das gesuchte Schriftstück doch noch aufzufinden. Allmählich sickerte auf verschiedenen Wegen die Behauptung durch, jener Brief sei vorhanden. Der Generalpostulator für die Causen unseres Ordens, Simeon Tomás Fernández OCD, bestätigte mir mündlich, daß er in Zusammenhang mit dem Schriftenprozeß Einsicht in den Brief Edith Steins an Papst Pius XI. nehmen durfte. Es wurde ihm aber nicht erlaubt, Weiteres über den Inhalt mitzuteilen. Als der Prozeß für die Selig- und die Heiligsprechung Edith Steins abgeschlossen war, machte er den Versuch, für die bevorstehende Neuausgabe der Briefe Edith Steins in der Edith Stein Gesamtausgabe eine Kopie jenes Briefes zu erhalten. Das Staatssekretariat des Vatikans antwortete am 12. März 1994 erneut abschlägig.*

*Im Herbst 1994 traf der frühere Provinzial Ulrich Dobhan OCD in Rom mit Kardinal Joachim Meisner zusammen. Kardinal Meisner war gern bereit, seine Bitte um Einsichtnahme in den gesuchten Brief zu unterstützen und verfaßte ein dementsprechendes Gesuch: „Gern unterstütze ich das Anliegen von Pater Dobhan und bitte sehr, Ihrerseits das Nötige zu veranlassen, Roma, 26. 10. 94." Das Staatssekretariat antwortete durch Substitut Giovanni Battista Re am 22. November 1994: „Bezüglich des vorgetragenen Anliegens muß ich darauf hinweisen, daß der in Rede stehende Jahrgang des Archivs, auf den Sie sich beziehen, noch nicht zugänglich ist. So sehe ich mich zu meinem großen Bedauern gezwungen, Ihnen mitteilen zu müssen, daß Ihrer Bitte leider nicht entsprochen werden kann."*

*Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Edith Stein den Brief an Papst Pius XI. in Beuron geschrieben und ihn Erzabt Walzer zur Weiterleitung übergeben hat. Die Beuroner Chronik der Benediktiner verzeichnet für den 25. bis 28. April 1933 einen kurzen Besuch von Raphael Walzer in Rom, um den Papst über den Stand einer Klostergründung in Japan zu informieren. Die Chronik berichtet weiter, daß der Erzabt persönliche Grüße von Papst Pius XI. mitbrachte. Wiederum ist es in hohem Maß wahrscheinlich, daß Edith Steins Brief bei dieser Gelegenheit „dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist". Ein Neffe des Erzabtes hat mir vor Jahren berichtet, es sei in seiner Familie überliefert, daß sein Onkel das Schreiben Edith Steins in Rom dem Papst selbst überreicht habe. Die römische Aktenlage läßt dies allerdings offen.*

*Der Brief selbst trägt kein Datum, man kann aber vermuten, daß Edith Stein ihr Gesuch zum Schutz der bedrängten Juden zwischen dem 8. und 13. April 1933 verfaßt hat. Sie selbst hatte ihre am Donnerstag der Passionswoche begonnene Reise von Münster nach Beuron in Köln unterbrochen, um dort eine Katechumena (Hedwig Spiegel) zu besuchen. Edith Stein schreibt: „Am nächsten Morgen (am 7. April) fuhr ich nach Beuron weiter. Als ich abends in Immendingen umstieg, traf ich mit P. Alois Mager (Beuroner Mönch, der in Salzburg Vorlesungen hielt) zusammen. ... Bald nach der Begrüßung berichtete er*

*als wichtigste Beuroner Neuigkeit: ‚Vater Erzabt ist heute früh wohlbehalten aus Japan zurückgekehrt.'" Raphael Walzer hatte seine Reise nach Japan Anfang Januar begonnen. Es ist schwer vorstellbar, daß Edith Stein den Abt am Tag seiner Rückkehr noch sprechen konnte. Edith Stein pflegte während der Karwoche in Beuron still für sich Exerzitien zu machen. Sie hatte die Gewohnheit, an diesen Tagen weder Gespräche zu führen noch Briefe zu schreiben. So darf man vermuten, daß das Schreiben an den Papst vor Beginn der Karliturgie vollendet war, wenn man nicht annehmen will, daß sie den Brief schon in Münster abfaßte, was nicht völlig auszuschließen ist. Denn im Brief des Abtes vom 12. April heißt es: „litteras adjunctas, quas sigillatas mihi tradidit". In diesem Fall hätte Edith Stein wohl nur über den Inhalt des Briefes sich mit Raphael Walzer beraten und ihm diesen bereits versiegelt übergeben.*

*Maria Amata Neyer OCD*

Heiliger Vater!

Als ein Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnade seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist, wage ich es vor dem Vater der Christenheit auszusprechen, was Millionen von Deutschen bedrückt.

Seit Wochen sehen wir in Deutschland Taten geschehen, die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen. Jahre hindurch haben die nationalsozialistischen Führer den Judenhaß gepredigt. Nachdem sie jetzt die Regierungsgewalt in ihre Hände gebracht und ihre Anhängerschar – darunter nachweislich verbrecherische Elemente – bewaffnet hatten, ist diese Saat des Hasses aufgegangen. Daß Ausschreitungen vorgekommen sind, wurde noch vor kurzem von der Regierung zugegeben. In welchem Umfang, davon können wir uns kein Bild machen, weil die öffentliche Meinung geknebelt ist. Aber nach dem zu urteilen, was mir durch persönliche Beziehungen bekannt geworden ist, handelt es sich keineswegs um vereinzelte Ausnahmefälle. Unter dem Druck der Auslandsstimmen ist die Regierung zu „milderen" Methoden übergegangen. Sie hat die Parole ausgegeben, es solle „keinem Juden ein Haar gekrümmt werden". Aber sie treibt durch ihre Boykotterklärung – dadurch, daß sie den Menschen wirtschaftliche Existenz, bürgerliche Ehre und ihr Vaterland nimmt – viele zur Verzweiflung: es sind mir in der letzten Woche durch private Nachrichten 5 Fälle von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen bekannt geworden. Ich bin überzeugt, daß es sich um eine allgemeine Erscheinung handelt, die noch viele Opfer fordern wird. Man mag bedauern, daß die Unglücklichen nicht mehr inneren Halt haben, um ihr Schicksal zu tragen. Aber die Verantwortung fällt doch zum großen Teil auf die, die sie so weit brachten. Und sie fällt auch auf die, die dazu schweigen.

Alles, was geschehen ist und noch täglich geschieht, geht von einer Regierung aus, die sich „christlich" nennt. Seit Wochen warten und hoffen nicht nur die Juden, sondern Tausende treuer Katholiken in Deutschland – und ich denke, in der ganzen Welt – darauf, daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe, um diesem Mißbrauch des Namens Christi Einhalt zu tun. Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine of-

fene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? Steht nicht dies alles im äußersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heilands, der noch am Kreuz für seine Verfolger betete? Und ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte?

Wir alle, die wir treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält. Wir sind auch der Überzeugung, daß dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen. Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt.

Zu Füßen Eurer Heiligkeit, um den Apostolischen Segen bittend
Dr. Editha Stein
Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik
Münster/W.
Collegium Marianum

*Walter Kardinal Kasper*

# Ökumene zwischen Ost und West

## Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen

In den letzten Monaten war immer wieder zu hören, in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen sei ein Stillstand eingetreten, oder sie hätten sich gar dramatisch verschlechtert und befänden sich in der Krise. Solche Urteile stützen sich im allgemeinen auf den insgesamt ergebnislosen Verlauf der letzten Vollversammlung der „Gemeinsamen internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche" in Baltimore im Juli 2000 und auf die gegenwärtige Krise der Beziehungen mit der russisch-orthodoxen Kirche seit dem Februar 2002.

Wenn man nur auf diese beiden Vorgänge schaut, mag das zitierte Urteil bis zu einem gewissen Grad zutreffen. Als General- und Pauschalurteil über den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Beziehungen zur Orthodoxie trifft es jedoch nicht zu. Im Gegenteil: Ungeachtet mancher Schwierigkeiten ist in den Beziehungen der katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen in letzter Zeit vieles neu in Bewegung gekommen; wir stehen nicht vor dem Zusammenbruch der katholisch-orthodoxen Beziehungen, sondern am Anfang einer neuen Phase. Das geschieht auf den Grundlagen, welche durch das Zweite Vatikanische Konzil und viele Äußerungen von Papst Johannes Paul II. gelegt wurden und die nach wie vor richtungsweisend sind[1]. In anderer Weise sind auch im Verhältnis der orthodoxen Kirchen zum Weltrat der Kirchen nach einer Zeit der Krise bemerkenswerte Neuorientierungen im Gang.

### Einige jüngere Entwicklungen

Es lassen sich eine Reihe von positiven Vorgängen und Entwicklungen im katholischen Verhältnis zu den altorientalischen und orthodoxen Kirchen aufzeigen:

Unsere Beziehungen zum Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel sind nach wie vor gut und haben in den letzten Jahren an Intensität gewonnen. Jedes Jahr besucht eine hochrangige römische Delegation am Fest des heiligen Andreas, der nach der Tradition die Kirche von Konstantinopel gegründet hat, den Phanar, den Sitz des Ökumenischen Patriarchats; umgekehrt kommt zum Fest Peter und Paul jedes Jahr eine hochrangige Delegation aus Konstantinopel nach Rom. Neben den

liturgischen Feiern findet jedes Mal ein umfassender Informations- und Meinungsaustausch statt. Die Atmosphäre kann man gerade in den letzten Jahren nicht anders als herzlich bezeichnen. Auch während des Jahres kommt es immer wieder zu Begegnungen. So kam es etwa im Januar 2002 anläßlich des Friedensgebets in Assisi zu einer Begegnung; im Juni 2002 konnte in der auf byzantinische Tradition zurückgehenden Basilika S. Apollinaris in Classe (Ravenna) zum ersten Mal nach 1200 Jahren wieder eine byzantinische Liturgie stattfinden, die vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. zelebriert wurde – ein historisches Ereignis. Im Anschluß daran haben in Venedig Papst und Patriarch gemeinsam eine Erklärung zur Bewahrung der Schöpfung unterzeichnet[2]. Im Juni 2003 will der Ökumenische Patriarch erneut nach Rom kommen zur Einweihung der vom Papst der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Rom zur Verfügung gestellten, am Palatin und im alten Griechenviertel gelegenen Kirche S. Teodoro aus dem fünften Jahrhundert.

Im Bereich des Patriarchats von Antiochien (Sitz in Damaskus) ist das Verhältnis traditionell sehr gut. Zwischen den Kirchen, die in diesem mehrheitlich muslimischen Land alle Minderheitenkirchen sind, bestehen sowohl auf der Ebene der Gemeinden wie auf der hierarchischen Ebene nicht nur friedliche, sondern freundschaftliche Beziehungen. Entsprechend ist der Besuch des Papstes in Syrien im Mai 2001 besonders herzlich verlaufen. Er steht – wie mir im März 2002 sowohl in Aleppo wie in Damaskus gesagt wurde – nach wie vor in lebhafter und guter Erinnerung; die positiven Früchte dieses Besuchs waren in allen Gesprächen deutlich zu spüren. Der Besuch von Patriarch Ignatios IV. Hazim im November 2001 in Rom hat sich durch einen ausführlichen und tiefgehenden theologischen Gedankenaustausch ausgezeichnet. Der Patriarch hat zusammen mit dem Ökumenischen Patriarchen an dem Friedensgebet in Assisi am 24. Januar 2002 teilgenommen. Gegenwärtig bemühen sich die Kirchen in Syrien, einen gemeinsamen Ostertermin zu finden. Die Beziehungen zu dem anderen altehrwürdigen Patriarchat, dem Patriarchat von Alexandrien, sind zwar nicht so intensiv, aber durchwegs freundlich.

Der Besuch des Papstes in Athen im Mai 2001 ist nach großen Schwierigkeiten im Vorfeld überraschend positiv und erfolgreich verlaufen. Nach meinem darauffolgenden Besuch in Athen kam es zu einem mehrtägigen Besuch einer Delegation der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland in Rom im März 2002. Es war der erste Besuch einer offiziellen Delegation der Kirche von Griechenland in Rom. Dabei wurde deutlich, daß sich nicht nur die Atmosphäre der Beziehungen zur griechisch-orthodoxen Kirche zum Positiven verändert hat; auch eine intensive praktische Zusammenarbeit mit einer Reihe von römischen Dikasterien vor allem im europäischen Kontext zeichnet sich ab. Inzwischen liegt eine Einladung einer hochrangigen römischen Delegation zu einem Besuch in Athen im Mai 2003 vor; dem könnte im Jahr 2004 wieder ein entsprechender Besuch aus Athen folgen.

Bei meinem Besuch in Serbien und bei Patriarch Pavle im Mai 2002, dem ersten offiziellen Besuch des Einheitsrates in Serbien, habe ich mit Einverständnis des Pap-

stes eine Delegation der Heiligen Synode der serbisch-orthodoxen Kirche zu einem offiziellen Besuch nach Rom eingeladen. Die Synode hat diese Einladung angenommen, und die Delegation ist Anfang Februar 2003 nach Rom und nach Assisi gekommen und hat dabei auch den Papst besucht. Dies ist um so erfreulicher, als sich die serbisch-orthodoxe Kirche ähnlich wie die griechisch-orthodoxe Kirche bisher ökumenisch eher verschlossen gezeigt hat. Beigetragen zu dieser positiven Entwicklung hat unter anderem die Veröffentlichung der Stellungnahmen des Papstes gegen die Bombardements in Serbien während des Kosovo-Krieges. Erst jetzt hat die Bevölkerung Serbiens erfahren, daß der Papst und der Vatikan nicht, wie es ihr die vorhergehende kommunistische und nationalistische Propaganda vormachte, der „Feind Nummer 1" des serbischen Volkes, sondern ihr Freund ist. Eine Gruppe von Journalisten, welche auf Einladung des Einheitsrates eine Woche in Rom waren und anschließend sehr kompetent und positiv berichteten, hat ebenfalls zu dieser vorsichtigen Öffnung beigetragen.

Auch in den Beziehungen mit der orthodoxen Kirche von Bulgarien hat sich seit dem Besuch des Papstes im Mai 2002 die Stimmung, wie sich bei meinem Besuch im Oktober 2002 zeigte, wesentlich verbessert. Der Papst wurde ebenso wie unsere kleine Delegation überall herzlich aufgenommen. Die Mönche des traditionsreichen Klosters Batchkovo haben unsere Delegation mit Gesängen und unter gemeinsamem Gebet in der Kirche empfangen. Die Begegnung mit der orthodoxen theologischen Fakultät in Sofia hat gezeigt, daß auch die theologische Begegnung zwischen Ost und West vorankommen kann. Bei seinem Besuch hat der Papst der bulgarischen Gemeinde in Rom die Kirche San Vincenzo e Anastasio bei der Fontana Trevi zum liturgischen Gebrauch angeboten; inzwischen ist ein bulgarisch-orthodoxer Priester für diese Kirche ernannt und ein entsprechendes Abkommen unterzeichnet worden. Die Heilige Synode wird vermutlich bald über die Einladung zu einem Besuch in Rom, die ich mit Einverständnis des Papstes ausgesprochen habe, entscheiden.

Der Besuch des rumänischen Patriarchen Theoktist in Rom im Oktober 2002 ist mit besonderer Feierlichkeit und Herzlichkeit verlaufen. Der Besuch war ein ökumenisches Ereignis. Er war der Gegenbesuch zu dem des Papstes in Bukarest im Mai 1999, dem ersten und besonders erfolgreich verlaufenen Papstbesuch in einem mehrheitlich orthodoxen Land. Bemerkenswert war bei dem Besuch in Rom, daß bei der feierlichen Eucharistiefeier im Petersdom während des Wortgottesdienstes Papst und Patriarch gemeinsam den Vorsitz innehatten. Bewegend war auch die liturgische Feier in San Bartolomeo auf der Tiberinsel zum Gedächtnis der gemeinsamen Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Ungeachtet der dort noch immer bestehenden Probleme wegen der Rückgabe von Kircheneigentum kann die rumänisch-orthodoxe Kirche, die kulturell der lateinischen Tradition zugehört, eine Art Brückenfunktion zu den slawisch-orthodoxen Kirchen einnehmen. So werden dieser Besuch und die Ansprachen, welche Papst und Patriarch bei diesem Anlaß

gehalten haben, ebenso wie die gemeinsame Erklärung[3] in der gegenwärtigen Situation sicherlich eine positive Auswirkung auf die Beziehung zu anderen orthodoxen Kirchen haben.

Auch die Gespräche mit den altorientalischen Kirchen (Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier), welche sich bereits nach dem Konzil von Chalkedon (451) von der damaligen Reichskirche getrennt haben, konnten im Januar 2003 neu aufgenommen werden. In der ersten, getrennt geführten Phase der Gespräche kam es zu einer Verständigung über das christologische Bekenntnis[4]. Danach sind die Gespräche zunächst ins Stocken geraten. Die Papstbesuche in Ägypten (2000), Syrien (2001) und Armenien (2001) sowie der Besuch des armenischen Katholikos Karekin II. in Rom (2000) haben ebenso wie meine Besuche bei allen diesen Kirchen den Boden für die Neuaufnahme bereitet. Dieses Mal konnten die Gespräche mit allen altorientalischen Kirchen gemeinsam geführt werden.

Eine Sonderstellung nimmt die assyrische Kirche des Ostens ein. Sie hat sich bereits nach dem Konzil von Ephesus (431) abgespalten und galt deshalb lange Zeit als nestorianisch. Diese Frage konnte in der Zwischenzeit bereinigt werden[5]. Der weitere Dialog hat vor allem mit der Anerkennung der Gültigkeit der sehr alten Anaphora (des eucharistischen Teils in der orientalischen Messe) des Adai und Mari, welche die Einsetzungsworte nicht in narrativer Form enthält, einen bemerkenswerten Fortschritt gemacht[6]. Auch zwischen den beiden auf die Thomas-Christen zurückgehenden getrennten Kirchen, der Malankara-Kirche (die wiederum in zwei Fraktionen gespalten ist) und der mit Rom in Gemeinschaft stehenden syromalabarischen Kirche in Kerala (Indien), finden jährliche mehrtägige Gespräche mit Beteiligung des Päpstlichen Einheitsrates statt[7].

Schließlich muß man in Rechnung stellen, daß die Mehrheit der altorientalischen und orthodoxen Christen heute in der Diaspora (Westeuropa, USA, Kanada, Lateinamerika, Australien) lebt. Das dortige pluralistische gesellschaftliche Umfeld befördert eine dialogfreundliche Haltung; so entwickeln sich dort die Beziehungen im allgemeinen positiv. Ähnlich Positives ist von den Beziehungen zur finnisch-orthodoxen Kirche zu sagen. Bei einem Besuch in Argentinien im Dezember 2001 war die Begegnung mit den dortigen orthodoxen Metropoliten, auch mit dem russisch-orthodoxen Metropoliten ausgesprochen herzlich. Besonders in den USA und in Kanada kommt der theologische Dialog mit den orthodoxen Kirchen gut voran[8]. Ähnliches gilt vom Dialog in Frankreich. Es kann nicht ausbleiben, daß diese Fortschritte in Zukunft positive Rückwirkungen auf die orientalischen Mutterkirchen haben werden.

Diese Besuche und Begegnungen sowie der regelmäßige Austausch von Grußbotschaften des Papstes und der Patriarchen sind weit mehr als diplomatische Höflichkeitsbesuche und protokollarische Ehrenbezeugungen. Sie sind ekklesiale Ereignisse. Sie nehmen in neuer Gestalt Formen der Kirchengemeinschaft wieder auf, wie sie in den ersten Jahrhunderten in Form von gegenseitigen Besuchen und

im Austausch von Grußbotschaften bestanden. Selbstverständlich dürfen die Besuche nicht isoliert gesehen werden; sie geschehen unter Einbeziehung des Kirchenvolkes, und sie sind eingebettet in vielfältige Kontakte zwischen Diözesen, Klöstern, Fakultäten, geistlichen Bewegungen, einzelnen Gruppen und Einzelpersönlichkeiten sowie in die Tätigkeit von Hilfsorganisationen wie „Kirche in Not" und „Renovabis". Die Begegnungen auf der obersten Ebene spiegeln und ermöglichen Kontakte auf anderen Ebenen.

Es fehlt also nicht an vielfältigen Zeichen, die Grund zur Hoffnung sind. Die beiden Teile der einen Kirche, welche sich seit mehr als 1000 Jahren auseinandergelebt haben, wachsen gegenwärtig in einem längeren Prozeß wieder zusammen. Die innerkirchlichen Vorgänge stehen im Zusammenhang mit politischen Entwicklungen, vor allem dem europäischen Einigungsprozeß und dem Bestreben der osteuropäischen Länder, möglichst bald Anschluß an die europäische Gemeinschaft zu erhalten. So wie politische Faktoren den Entfremdungsprozeß mitverursacht haben, so sind es heute wiederum politische Faktoren, welche das Zusammenwachsen befördern.

## Die Krise der Beziehungen mit der russisch-orthodoxen Kirche

Die Krise in den Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche – zahlenmäßig bei weitem die größte orthodoxe Kirche – stellt im Rahmen unserer Beziehungen zur Orthodoxie ein gesondertes und komplexes Problem dar.

Die Errichtung von vier katholischen Diözesen auf dem Gebiet der Russischen Föderation im Februar 2002 war eher der Anlaß und der Auslöser als die Ursache der gegenwärtigen kritischen Situation. Von Seiten des Heiligen Stuhles wurde dies als ein administrativer Akt der Normalisierung betrachtet, der in der Realität kaum etwas verändert hat. Daß dies auf russisch-orthodoxer Seite ganz anders gesehen wird, ist unterschätzt worden. So ist im Februar 2002 ein Problem vollends zum Ausbruch gekommen, das schon seit der Rückkehr der griechisch-katholischen Kirche in der Westukraine ins öffentliche Leben (1989/90) akut war. Seither wird von orthodoxer Seite der Vorwurf des Proselytismus erhoben. Die Vorwürfe, die heute geäußert werden, sind also nicht neu; neu sind nur die Schärfe, mit der sie vorgebracht und die Maßnahmen, von denen sie begleitet werden, bis hin zur Ausweisung eines Bischofs und mehrerer Priester.

Fehler, Ungeschicklichkeiten und teilweise mangelnde Sensibilität von katholischer Seite kann man ehrlicherweise nicht bestreiten. Die Priester, welche nach 1989 als Seelsorger nach Rußland gingen, waren besten Willens und von großer persönlicher Einsatzbereitschaft, aber sie waren auf ihre schwierige Aufgabe oft wenig vorbereitet. Gelegentlich haben sie den Eindruck erweckt, als gelte es Rußland trotz seiner jahrhundertealten christlichen, orthodox geprägten Tradition wie ein heidni-

sches Land zu missionieren. Solche Verhaltensweisen haben verletzt. Sie sind jedoch nicht, wie von Moskau vermutet, Teil einer „vatikanischen Politik" oder „Strategie" der „Eroberung" oder eines Konkurrenzkampfes. Im Gegenteil, sie sind darauf zurückzuführen, daß die Grundsätze, welche die damalige Päpstliche Kommission „Pro Russia" schon 1992 aufgestellt hatte, nicht immer und nicht überall befolgt wurden. Dort wurde der Grundsatz einer Balance zwischen Mission einerseits und ökumenischer Rücksichtnahme und Zusammenarbeit andererseits aufgestellt[9]. Bei gutem Willen von allen Seiten wäre es nicht schwierig, auf dieser Grundlage zu Abmachungen und konkreten Regelungen zu kommen, welche die konkreten Probleme weitmöglichst beseitigen.

Die eigentlichen Ursachen der Krise liegen tiefer als die mehr an der Oberfläche liegenden Anlässe. Die ökumenischen Kontakte vor der politischen Wende von 1989/90 gingen, wie sich jetzt herausstellt, nicht tief und berührten nicht die Gemeindeebene; sie beschränkten sich auf einige Hierarchen. Ohne an deren ökumenischer Gesinnung zweifeln zu wollen, waren die ökumenischen Begegnungen für sie in der damaligen politischen Situation die einzige Möglichkeit eines Außenkontakts; außerdem standen diese Kontakte im Interesse der sowjetischen „Friedenspolitik". Diese Gründe sind seit der politischen Wende entfallen. Erst jetzt kann begonnen werden, ein genuin ökumenisches Engagement auf breiterer Grundlage aufzubauen.

Die Voraussetzungen dafür sind in der russisch-orthodoxen Kirche gegenwärtig freilich wenig günstig. Nach Jahrhunderten unter der Herrschaft der Zaren und vor allem nach 70 Jahren kommunistischer Unterdrückung und Verfolgung muß diese Kirche ihren Weg in einer völlig veränderten Welt erst finden. Ohne Zweifel hat sie dabei erhebliche Fortschritte gemacht. In diesem Prozeß der Erneuerung sieht sie sich jedoch durch den Einfluß des westlichen Säkularismus, das Einströmen von Sekten und durch das, was sie als katholischen Proselytismus bezeichnet, mit ungewohnten neuen Herausforderungen konfrontiert. Um das orthodoxe Erbe Rußlands zu wahren und neu zu beleben, versucht sie sich gegen westliche Einflüsse abzuschirmen. Antiwestlich heißt freilich oft: antikatholisch und antiökumenisch. Dabei kommen die ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Spannungen zwischen den Slawophilen und den Okzidentalisten neu zum Vorschein[10].

Es ist verständlich, daß man in dieser schwierigen Situation zunächst auf alte, bereits vorrevolutionäre Muster zurückgreift und die Zusammengehörigkeit von russisch-orthodoxer Kirche und nationaler russischer Kultur betont. Vielen Beobachtern zufolge scheint das Patriarchat die alte Symphonie zwischen Kirche und Nation in neuer Form wiederherstellen zu wollen. Der Staat seinerseits betrachtet nach dem Scheitern der kommunistischen Ideologie die Orthodoxie als wichtiges „geistiges Bindemittel", um die divergierenden gesellschaftlichen Kräfte zusammenzuhalten[11].

Die ökumenischen Schwierigkeiten müssen also auf dem Hintergrund der gegen-

wärtigen internen Schwierigkeiten Rußlands und der russisch-orthodoxen Kirche wie von deren wieder gewachsenem Selbstbewußtsein gesehen und beurteilt werden[12]. Die unterschiedliche Auslegung des gemeinsamen altkirchlichen Prinzips des kanonischen Territoriums und das unterschiedliche Verständnis von Proselytismus gehören in diesen Zusammenhang[13]. Der Kern des ökumenischen Problems, bezogen nicht nur auf diese Frage, scheint mir darin zu bestehen, daß sich ein an die nationale Kultur gebundenes und ein katholisches, universal geprägtes Kirchenverständnis bislang unausgeglichen gegenüberstehen. Ein konstruktives Gespräch darüber ist freilich nicht ausgeschlossen. Auch innerkatholisch ist die Frage des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche noch nicht voll ausdiskutiert[14]. Die traditionelle Rolle der russisch-orthodoxen Kirche für die russische Kultur hat bereits die Kommission Pro Russia ausdrücklich anerkannt.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß die russisch-orthodoxe Seite unsere Vorstellungen von der „Trennung von Kirche und Staat" und von „Religionsfreiheit" als Ausdruck westlichen Liberalismus und Säkularisierung versteht. Gerechterweise wird man anmerken, daß sich auch die katholische Kirche damit lange genug schwer getan hat. Wenn sie im Zweiten Vatikanischen Konzil die Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht positiv bewertet und verteidigt, dann tut sie dies freilich nicht in Anpassung, sondern in konstruktiver Auseinandersetzung mit dem westlichen Liberalismus. Der russisch-orthodoxen Kirche stehen in diesen Fragen – trotz bemerkenswerter Ansätze in dem Grundlagendokument zur Soziallehre, welches die Bischofssynode im August 2000 beschlossen hat – noch schwierige grundsätzliche Probleme bevor.

Eine Auflockerung der verhärteten Fronten ist nur durch Dialog möglich. Er stünde in beider Interesse. Leider lehnt das Moskauer Patriarchat gegenwärtig das Gespräch mit dem Heiligen Stuhl ab. Doch wie soll man Probleme lösen, wenn kein Dialog stattfindet?

Mittel- und längerfristig darf man freilich mit einer Verbesserung der Beziehungen rechnen. Denn theologisch bestehen mit der russisch-orthodoxen Kirche bessere Gesprächsvoraussetzungen als mit manchen anderen orthodoxen Kirchen. Im Unterschied zu ihnen hat die russisch-orthodoxe Kirche die Gültigkeit der Taufe in der katholischen Kirche offiziell nie bestritten sondern immer anerkannt (wenngleich es in Einzelfällen zu Wiedertaufen kommt); sie hat auch – wiederum im Unterschied zu manchen anderen orthodoxen Kirchen – das Dokument von Balamand (Libanon 1993), das sich mit dem Uniatismusproblem befaßt, anerkannt. Wenn man die Berufung auf das „kanonische Territorium" positiv interpretiert, so kann man daraus die Bereitschaft heraushören, die katholische Kirche als Schwesterkirche anzuerkennen, was wiederum nicht alle orthodoxen Kirchen tun.

Man wird deshalb davon ausgehen dürfen, daß es nach einer gewissen Zeit wieder zu einem konstruktiven Dialog, zu praktischer Zusammenarbeit und zu Vereinbarungen von verbindlichen Regeln für die Zusammenarbeit kommen wird. Un-

sere Türen stehen offen. Papst Johannes Paul II. wünscht nach wie vor eine Begegnung mit Patriarch Alexej II. Im Interesse einer Zusammenarbeit vor allem im europäischen Kontext kann man nur wünschen, daß eine solche Begegnung in absehbarer Zeit möglich sein wird.

## Dialog der Freundschaft und der Zusammenarbeit

Nimmt man alles zusammen, so kann man nicht von einer Krise oder von einem Stillstand in den katholisch-orthodoxen Beziehungen sprechen; man wird die gegenwärtige Situation eher als Zwischenphase bezeichnen. Sie besteht darin, daß zunächst, nachdem das theologische Gespräch mit der Gesamtorthodoxie schwierig geworden ist, die Beziehungen zu einzelnen orthodoxen Kirchen gestärkt und vertieft werden. Dadurch können bessere Voraussetzungen für die Neuaufnahme des theologischen Dialogs mit der Gesamtorthodoxie geschaffen werden.

Durch freundschaftliche Begegnungen muß erst eine Vertrauensbasis geschaffen werden; sie ist eine unerläßliche Voraussetzung für das Gelingen und für die Rezeption des theologischen Dialogs. Ein theologischer Dialog ohne eine solche Vertrauensbasis hängt in der Luft, und in der Tat hat sich herausgestellt, daß der internationale Dialog vor allem in seiner letzten Phase nicht mehr von allen orthodoxen Kirchen getragen wurde, was in Baltimore neben anderem zu seiner faktischen Unterbrechung geführt hat. Es gilt, die Beziehungen sozusagen vom Kopf auf die Füße zu stellen.

Der Dialog der Freundschaft und der Zusammenarbeit besteht keineswegs nur in einem unverbindlichen Austausch von Freundlichkeiten. In diesem Dialog leben, erfahren, praktizieren und vertiefen wir die reale und tiefe, wenngleich noch nicht volle Gemeinschaft, die uns mit den orthodoxen Kirchen schon jetzt verbindet. Durch vielfältigen „Austausch der Gaben" kommen wir uns näher. Der Dialog der Freundschaft und der Zusammenarbeit hat also ekklesialen Charakter.

Die Förderung einer Ökumene der Freundschaft und der praktischen Zusammenarbeit mit den einzelnen orthodoxen Kirchen entspricht auch dem spezifischen Charakter der Trennung zwischen Ost und West. Im Unterschied zur westlichen Kirchenspaltung stehen am Anfang der östlichen Kirchenspaltung nicht Kontroversen um den wahren Glauben, die man auf dem Weg des theologischen Dialogs beilegen muß. Ost und West haben sich nicht so sehr auseinanderdiskutiert, sondern sich praktisch auseinandergelebt; sie haben sich entfremdet, so daß sie sich am Ende auch theologisch nicht mehr verstanden haben[15]. Die theologischen Unterschiede, welche von Anfang an bestanden, wurden im Grund erst nachträglich zu kirchentrennenden Unterschieden. Ost und West müssen sich deshalb heute in einem längeren und mühsamen Prozeß wieder zusammenleben, gegenseitiges Verständnis, Vertrauen und Zusammengehörigkeitsbewußtsein aufbauen.

Der Akzent auf der Begegnung mit den einzelnen orthodoxen Kirchen entspricht der Tatsache, daß die Gesamtorthodoxie keine einheitliche, institutionell verfaßte Größe ist, sondern – wie der Ökumenische Patriarch bei seiner Homilie in Ravenna betonte – sich als geistliche Gemeinschaft von autokephalen Kirchen versteht, wobei dem Ökumenischen Patriarchat ein Ehrenvorrang eingeräumt wird. Die Betonung der Beziehungen zu den einzelnen orthodoxen Kirchen spiegelt also die Wirklichkeit der real existierenden Orthodoxie.

Auf Seiten der orthodoxen Kirchen besteht Interesse an praktischer Zusammenarbeit vor allem im Blick auf Europa. Die osteuropäischen Länder sind Beitrittskandidaten zur europäischen Gemeinschaft und möchten sich dieser lieber gestern als morgen anschließen. Die orthodoxen Kirchen sehen die Gefahren des westlichen Säkularismus; um ihnen zu wehren, um die christlichen Wurzeln Europas zu stärken und um Europa eine christliche Seele zu geben, versuchen sie zunehmend, mit der katholischen Kirche zusammenzuarbeiten. Solche Zusammenarbeit zwischen der Apostolischen Nuntiatur bei der Europäischen Gemeinschaft und der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE) einerseits und den Vertretungen des Ökumenischen Patriarchats, der russisch-orthodoxen Kirche und der Kirche von Griechenland in Brüssel andererseits ist auf einem guten Weg.

Wichtig für die Vertrauensbildung und Annäherung ist die praktische Zusammenarbeit durch die Unterstützung von pastoralen und sozialen Projekten, besonders von Bildungseinrichtungen. Hier tut sich für unsere Werke, besonders für Kirche in Not, Renovabis und für einzelne Diözesen ein breites Feld auf. Soll solche Zusammenarbeit nicht als verkappter Proselytismus mißverstanden werden, muß sie in sorgfältiger Abstimmung mit der jeweiligen orthodoxen Schwesterkirche geschehen.

Besonders wichtig ist der Austausch zwischen Klöstern. Die Ostkirchen sind ja zutiefst monastisch geprägt. Von Klöstern wie Chevetogne, Camaldoli, Grottaferrata, Bari, Bose, Niederaltaich und anderen gehen wertvolle Impulse aus. Andererseits kommt von Teilen des orthodoxen Mönchtums gegenwärtig erheblicher Widerstand gegen die ökumenische Annäherung. So wächst in der Begegnung mit der Orthodoxie den Klöstern und der spirituellen Ökumene ganz allgemein eine grundlegende Bedeutung zu.

Neben Kontakten mit der orthodoxen Hierarchie, mit orthodoxen Klöstern und orthodoxen Gemeinden ist die Begegnung mit orthodoxen theologischen Fakultäten wichtig. Dort werden der künftige orthodoxe Klerus und die künftigen führenden Laien ausgebildet. Die Zusammenarbeit mit Fakultäten und Seminaren ist deshalb langfristig von entscheidender Bedeutung. Sie geschieht nicht nur durch gelegentliche Besuche und Vorträge, sondern durch Stipendien, die dem Austausch von begabten postgraduierten Studierenden dienen, welche nachher gewöhnlich Führungsausgaben in den orthodoxen Kirchen übernehmen. Neben der Einzelför-

derung steht die mehr in die Breite wirkende Unterstützung von theologischen Fakultäten und Seminaren. Solche Zusammenarbeit besteht schon länger mit Minsk, seit jüngster Zeit mit Belgrad, Sofia, Bukarest, Kiew und anderen Orten.

Die Arbeit des beim Päpstlichen Einheitsrat angesiedelten „Katholischen Komitees für kulturelle Zusammenarbeit" wirkt in dieser Richtung seit Jahrzehnten sehr segensreich. Diese Arbeit wirkt sich selbstverständlich nur langfristig aus, dafür um so nachhaltiger.

## Die Zukunft des theologischen Dialogs

Der ökumenische Dialog ist seinem Wesen nach nicht nur ein Dialog in der Liebe, sondern ebenso ein Dialog in der Wahrheit. Deshalb ist der theologische Dialog auch für die Zukunft unserer Beziehungen zur Orthodoxie von fundamentaler Bedeutung.

Die bisherigen Ergebnisse des internationalen theologischen Dialogs von 1980 bis 1990 können sich sehen lassen[16]. Sie haben einen weitreichenden Konsens in den Grundfragen der Ekklesiologie, der Sakramente, besonders der Eucharistie, des Priester- und Bischofsamtes erbracht. So stand der Dialog bei dem Treffen in Freising 1990 unmittelbar vor der entscheidenden Kontroversfrage, der Frage des Primats, genauerhin: der Frage des Verhältnisses von Primatialität und Synodalität. Ein gutes Papier war in gegenseitiger Zusammenarbeit bereits vorbereitet. Es wurde deutlich, daß die Gemeinsamkeit zwischen Ost und West trotz der schon im ersten Jahrtausend bestehenden unterschiedlichen Traditionen, der unterschiedlichen Denk- und Sprachformen so tief und so breit ist, daß man auf eine baldige Lösung der nur wenigen strittigen Punkte rechnen konnte.

Doch nach der politischen Wende in Ost- und Mitteleuropa von 1989/90 brach das Uniatismusproblem vor allem in der Westukraine und in Rumänien mit nicht erwarteter Wucht wieder auf; es führte zu einer dramatischen Verschlechterung der Atmosphäre und verlangte eine Änderung der vorgesehenen Tagesordnung.

Bei der nächsten Vollversammlung der Gemeinsamen Kommission in Balamand meinte man eine Lösung des Uniatismusproblems gefunden zu haben[17]. Es wurde festgestellt, daß der Uniatismus, verstanden als eine Methode, heute und in Zukunft nicht mehr als ein Mittel angesehen wird, um die volle Kirchengemeinschaft zu erreichen, daß aber die davon zu unterscheidenden unierten, d.h. die mit Rom in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen ein Recht haben zu existieren und für ihre Gläubigen pastoral Sorge zu tragen. Aus diesen Grundsätzen wurden hilfreiche praktische Regelungen abgeleitet. Darüber hinaus wurde eine gegenseitige Anerkennung als Schwesterkirchen ausgesprochen. Das war ein Fortschritt, an dem die katholische Seite nach wie vor festhält[18]. Leider wurde das Dokument von Balamand nicht von allen orthodoxen Kirchen anerkannt. So mußte man sich nach

einer langen Unterbrechung in Baltimore (2000) nochmals mit dieser Frage befassen, freilich ohne zu einem Ergebnis zu kommen.

Das Scheitern war, von emotionalen Störungen abgesehen, sachlich verständlich und sogar logisch. Denn historisch betrachtet ist Uniatismus kein einheitliches Phänomen; die Unionen haben vielmehr, wie jüngere historische Forschungen ergeben haben, aus sehr unterschiedlichen Motiven und unter sehr verschiedenen geschichtlichen Umständen stattgefunden[19]. Sie lassen sich nicht generell unter das Verdikt des Proselytismus stellen. Systematisch betrachtet ist die heutige theologische Daseinsberechtigung der mit Rom unierten Ostkirchen die Anerkennung des römischen Primats. So ist die Uniatismusfrage von der Primatsfrage nicht ablösbar. Man kann deshalb nur weiterkommen, wenn man zur grundlegenden Thematik zurückkehrt. In der Zwischenzeit müßte es genügen, auf der Basis von Balamand praktische Regelungen zu vereinbaren.

Der theologische Dialog über die Frage des Primats ist inzwischen besonders in Nordamerika erfolgreich weitergegangen. Auf universaler Ebene hat der Papst in der Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" (1995) zu einem brüderlichen Dialog über die Art der Primatsausübung eingeladen[20]. Diese Einladung hat eine Fülle von Antworten ausgelöst: teilweise amtliche Antworten, teilweise private Beiträge in Büchern, Zeitschriften, Symposien und ähnlichem. Leider ist von Seiten der orthodoxen Kirche erst spät nur eine einzige offizielle Antwort eingegangen. Der Päpstliche Einheitsrat hat alle Antworten gesammelt, sie analysiert und die Analyse der Vollversammlung im November 2001 vorgelegt. Anschließend wurde die Analyse allen orthodoxen Kirchen zugesandt, um so eine zweite Runde der Diskussion einzuleiten[21].

Im Frühjahr 2003 plant der Päpstliche Einheitsrat ein theologisches Symposium mit orthodoxen Theologen zu dieser Frage. Da dieses Symposium akademischer Natur ist, will und kann es den offiziellen internationalen Dialog mit den orthodoxen Kirchen nicht ersetzen; wohl aber kann es ihn vorbereiten und ihm zuarbeiten.

In der katholischen Theologie sind in der Zwischenzeit wichtige Gesichtspunkte zur Interpretation und Re-Rezeption der Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils erarbeitet worden. Sowohl die Glaubenskongregation wie der Päpstliche Einheitsrat haben dazu Symposien veranstaltet[22]. Der unter ökumenischem Aspekt wichtigste Gesichtspunkt, der auch in die Enzyklika Ut unum sint eingegangen ist, besagt, daß die Kirche in allen Jahrhunderten und in allen Konzilien dieselbe ist, so daß die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils über Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes in einer Weise interpretiert werden müssen, welche für die Praxis des ersten Jahrtausends Raum läßt. Was ein Jahrtausend lang legitim war, kann heute nicht häretisch sein[23]. Aus dem ersten Jahrtausend, das ja keineswegs homogen war und selbst erhebliche Entwicklungen aufweist, ergibt sich freilich kein Rezept für das dritte Jahrtausend. Nicht nur im Westen, auch im Osten ist die Zeit nicht stillgestanden. Es ergeben sich aber Spielräume für neue Formen der Aus-

übung des Petrusdienstes, welche der neuen Situation und ihren Notwendigkeiten gerecht werden.

Auf der Basis der bereits erreichten Verständigung könnte man überlegen, welche Zwischenschritte schon heute möglich sind. In welcher Richtung solche Zwischenschritte liegen könnten, hat der Papst in seiner Homilie anläßlich des Besuchs des rumänisch-orthodoxen Patriarchen Theoktist angedeutet: Er hat darauf verwiesen, daß die Beziehungen in der Zwischenzeit eine solche Reife erreicht haben, daß man überlegen müsse, sie institutionell und strukturell in einer Weise so auszugestalten, wie es dem gegenwärtigen Stand der Beziehungen entspricht[24].

Die Primatsfrage kann freilich nicht isoliert angegangen werden. Für viele orthodoxe Theologen ist die Primatsfrage nicht loslösbar von der Kontroverse um den *Filioque*-Zusatz zum Glaubensbekenntnis von Nikaia und Konstantinopel. Sie sehen in der Bindung des Ausgangs des Heiligen Geistes an den Sohn (*filioque*) den Grund für eine einseitig christozentrische oder gar christomonistische Ekklesiologie, näherhin den Grund für die – wirkliche oder vermeintliche – Unterordnung des Charismas unter die Institution, der persönlichen Freiheit unter die kirchliche Autorität, des gemeinsamen Priestertums unter das hierarchische Priestertum und schließlich der bischöflichen Kollegialität unter den römischen Primat.

Diese Frage wurde vom Päpstlichen Einheitsrat in einer Veröffentlichung aufgegriffen, die zur Vorbereitung des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. in Rom im Jahr 1995 erarbeitet wurde[25]. Der Papst hat in seiner Homilie das wesentliche Ergebnis zusammengefaßt[26]. Danach ist von der Normativität des gemeinsamen Bekenntnisses von 381 auszugehen, dessen Grundanliegen es ist, den Vater als Ursprung und Quelle der ganzen Trinität herauszustellen. Die Unterschiede zwischen Ost und West sind im Licht dieses gemeinsamen Bekenntnisses zu interpretieren. Das *Filioque* muß also in seiner vollen Harmonie mit dem Bekenntnis von 381 verstanden werden. Die Stiftung „Pro Oriente" hat die genannte Veröffentlichung 1998 bei einem Symposium ausführlich diskutiert[27]. Schon zuvor hat der „Katechismus der katholischen Kirche" anerkannt, daß sich die westliche und die östliche Formel nicht kontradiktorisch, sondern komplementär verhalten[28].

Nunmehr ist es an der Zeit, aus dieser Diskussion Konsequenzen zu ziehen. Ein erster Schritt war die Neuakzentuierung der Epiklese in der nachkonziliaren lateinischen Liturgie. Bereits dadurch wurde die *Filioque*-Frage in ein neues Licht gerückt[29]. Für die Lösung der *Filioque*-Frage selbst wäre es die einfachste Lösung, wenn neben der Form des lateinischen Credo im zweiten Jahrtausend mit *Filioque* die ursprüngliche Form des Credo von 381 ohne *Filioque* ins lateinische Missale aufgenommen würde. Damit käme die Äquivalenz beider Formen deutlich zum Ausdruck; zugleich wäre so die Situation des ersten Jahrtausends mehr oder weniger wiederhergestellt, wo unterschiedliche Formulierungen nebeneinanderbestanden, ohne daß dadurch die Kircheneinheit in Frage gestellt wurde[30].

Würde auf diese Weise eine inzwischen steril gewordene Kontroverse aus der

Welt geschafft, würden Kräfte frei, sich konstruktiv den wirklichen und drängenden Fragen der Pneumatologie und der Ekklesiologie zuzuwenden. Dafür haben große orthodoxe Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts – man denke nur an Wladimir Solowjew, die Schule von St. Serges in Paris und an das St. Vladimir Seminary in New York – längst wichtige Vorarbeit geleistet. Ihre Entwürfe der Trinitätstheologie und der Pneumatologie weisen eine große Nähe zu neueren Entwürfen in der westlichen Theologie auf[31]. Ein konstruktives theologisches Gespräch zwischen Ost und West ist also möglich und für beide Seiten bereichernd.

So wird es Zeit, den offiziellen internationalen Dialog möglichst bald wieder aufzunehmen. Der Wille dazu ist in Rom wie in Konstantinopel vorhanden. Die Probleme drängen, und die Zeit drängt auch. Wir dürfen, wenn wir dem Auftrag des Herrn treu sein wollen, keine unnötige Zeit verlieren und die bestehenden Möglichkeiten nicht verspielen. Die gegenwärtige Welt, besonders Europa, braucht unser gemeinsames Zeugnis. Denn soll die Kirche in einem vereinigten Europa eine Stimme haben, welche gehört wird, dann muß sie mit beiden Lungen atmen.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. UR 14–18; Johannes Paul II., Enzykliken „Slavorum Apostoli" (1985) u. „Ut unum sint" (1995) 50–63, Apostolische Schreiben „Orientalium Lumen" (1995) u. „Novo millennio ineunte" (2001) 12, 43–45 sowie viele Ansprachen anläßlich von Besuchen bei den orthodoxen Kirchen bzw. von Besuchen von orthodoxen Delegationen in Rom.

[2] Vgl. Osservatore Romano, 12. 6. 2002.

[3] Vgl. ebd. 13. 10. 2002.

[4] Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte u. Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1: 1931–1982 (Paderborn 1983) 527–542; Bd. 2: 1982–1990 (Paderborn 1992) 571–580.

[5] Vgl. Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level. 1982–1998 (Geneva 2000) 711 f.

[6] Vgl. Osservatore Romano, 26. 10. 2001.

[7] Vgl. Joint International Commission for Dialogue between the Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church. Papers and Joint Statements 1989–2000, hg. v. X. Koodapuzha u. J. Panicker (Kottayam 2001).

[8] Vgl. The Quest for Unity. Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965–1995 (New York 1996).

[9] Vgl. Päpstliche Kommission „Pro Russia", General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in other Countries of the C. I. S., in: Information Service 81, 1992/III-IV, 104–108.

[10] Vgl. P. de Laubier, L'avenir d'un passé. Rome-Saint Pétersbourg-Moscou (Paris 2001).

[11] Vgl. die aufschlußreiche politologische Untersuchung von K. Behrens, Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren"? Religion u. Politik im postsowjetischen Rußland (1991–2000) (Paderborn 2000).

[12] Vgl. Metropolit Philaret von Minsk, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002) 294–300.

[13] Vgl. dazu W. Kasper, Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma, in: La Civiltà cattolica 153 (2002) 531–554; dt.: Zum Konflikt zwischen Moskau u. Rom, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002) 230–239.

[14] 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.

[15] Grundlegend Y. Congar, Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost u. West? (Wien 1959).

[16] Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 2 (A. 4) 526–557.

[17] Growth in Agreement II (A. 5) 680–685.

[18] Das Schreiben der Glaubenskongregation über den Gebrauch der Bezeichnung „Schwesterkirche" vom September 2000 ändert daran nichts. Denn im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil (UR 14) hat diese Ehrenbezeichnung zwischen katholischen und orthodoxen Lokalkirchen (Diözesen, Metropolien, Patriarchaten) weiterhin Gültigkeit: vgl. vor allem Ut unum sint, 56–60.

[19] In Zusammenarbeit mit „Pro Oriente" (Wien) ist vor allem das Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Orients der Universität Wien unter Leitung von E. Chr. Suttner diesen Fragen anhand der historischen Quellen nachgegangen. Dabei müssen Geschichtsmythen auf allen Seiten überwunden werden.

[20] Ut unum sint, 88–96.

[21] Veröffentlicht (zusammen mit einem vollständigen Verzeichnis aller Antworten) in: Information Service 2002/I–II, 29–42.

[22] Il Primato del successore di Pietro (Città del Vaticano 1998); Il ministero petrino e l'unità della Chiesa, hg. v. J. Puglisi (Venezia 1998); Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa (Città del Vaticano 2002).

[23] Das entspricht der ausdrücklichen Absichtserklärung des Ersten Vatikanums, Primat und Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren „secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem" (DH 3052; vgl. 3065; 3069). Die daraus abzuleitende hermeneutische Regel hat J. Ratzinger in seinem Grazer Vortrag von 1976 entwickelt: vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (München 1982) 209–211; zu Abgrenzung gegen Mißdeutungen vgl. ders., Kirche, Ökumene u. Politik (Einsiedeln 1987) 81. Aufgegriffen wurde diese Idee in: Ut unum sint, 61, 95.

[24] Osservatore Romano, 13. 10. 2002.

[25] Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit (Città del Vaticano 1986).

[26] Osservatore Romano, 30. 6./1. 7. 1995.

[27] Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube u. das Problem des Filioque, hg. v. A. Stirnemann u. G. Wolfinger (Innsbruck 1998).

[28] Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 248.

[29] Vgl. P. Evdokimov, L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe (Paris 1969) 101.

[30] Aus der umfangreichen Literatur sei hier lediglich verwiesen auf Y. Congar, Der Heilige Geist (Freiburg 1982) 361–376, 439–459.

[31] Vgl. M. Aksionov Meerson, The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (Quincy, Illinois 1998).

*Hans Maier*

# Christlicher Widerstand im Dritten Reich

Gab es in der Zeit des Nationalsozialismus einen primär christlich (also nicht primär politisch) motivierten Widerstand? Welchen Erfahrungen und Überlegungen entsprang er, wie äußerte er sich, welche Kräfte waren beteiligt, wie fügt sich das Ganze in das Gesamtphänomen Widerstand ein? War „christlicher Widerstand" nur eine Nebenerscheinung des politischen Widerstands – oder ist „christlich" eine eigenständige, tragfähige Kategorie des Widerstands?

## Persönliche Erfahrungen

Die ältere Generation hat wohl auf Grund eigener Erlebnisse und Erfahrungen einen persönlichen Zugang zum Thema Widerstand im Dritten Reich[1]. Dabei spielen Begegnungen eine entscheidende Rolle. Was mich angeht, so gab den ersten Anstoß Gertrud Luckner, die ich im Krieg kennenlernte und die ich nach ihrer Rückkehr aus dem Konzentrationslager Ravensbrück in der Nachkriegszeit regelmäßig in der kleinen Adelhauser Kirche in Freiburg sah und sprach. Sie war die erste, die – als Mitinitiatorin des „Freiburger Rundbriefs" – mich auf den engen Zusammenhang des christlichen Widerstands und des *jüdischen* Schicksals hinwies. Die *ökumenische* Bedeutung des christlichen Widerstands hat mir sodann einer meiner historischen Lehrer, Gerhard Ritter, erschlossen, von Haus aus ein kämpferischer Protestant, der jedoch im „Freiburger Konzil" (1938–1944) und später nach Verhaftung und Befreiung aus der Haft in Berlin in der Nachkriegszeit die Verbindung und Zusammenarbeit mit Katholiken suchte. An dritter Stelle erwähne ich Reinhard Goerdeler, den Sohn von Carl Friedrich Goerdeler, mit dem ich mehrere Jahre im Kuratorium der Robert-Bosch-Stiftung zusammengearbeitet habe. Auch des am 17. August 2000 verstorbenen Roman Bleistein sei gedacht, des Erforschers des Kreisauer Kreises; gemeinsam haben wir immer wieder Studenten zu Münchener Stätten des Widerstands geführt. Endlich sei mein Harlachinger Nachbar Karl Pötzl erwähnt, ein Jugendfreund von Alexander Schmorell – auf seiner Schreibmaschine (die noch existiert!) wurden Flugblätter der „Weißen Rose" geschrieben.

Nun ist ein historisches Symposium keine Zeitzeugen-Tagung. Es geht hier nicht um persönliche Berichte, um biographische Mosaikarbeit, sondern um den Versuch, größere Linien zu ziehen, historische Zusammenhänge zu erfassen, tragfähige Konzepte für die Erkenntnis des Widerstands im ganzen zu entwickeln. Aber

natürlich ist die Wahrnehmung des Ganzen immer von individuellen Erfahrungen abhängig, und obwohl subjektive Aussagen aus eigenem Erleben bei diesem Diskurs nicht im Vordergrund stehen können, so dürfen sie doch als Begleitstimmen im Gespräch nicht fehlen – auch als Zeugnis der verschiedenen Generationen, die an der Erforschung des Widerstands beteiligt sind.

## Phasen der Widerstandsforschung

Das Feld des Widerstands ist weit, ja uferlos. Es reicht von Nonkonformität und Verweigerung bis zu Protest, Rebellion und – im äußersten Fall – Verschwörung, Attentat und Umsturz. Die Forschung hat dieses Feld im Lauf der Zeit stark ausgeweitet. Dabei hat sich auch der Widerstandsbegriff gewandelt; er wurde aus einer Ausnahmeerfahrung immer mehr zu etwas, was im Alltäglichen angesiedelt war – er wanderte gewissermaßen von den Gipfeln und Höhenwegen ins Tal. Die ersten Darstellungen, zum Beispiel von Hans Rothfels und Gerhard Ritter, folgten noch einer Höhenlinie, sie beschrieben Extremsituationen, sie hatten einen Widerstand im Auge, der unmittelbar auf den Sturz des Regimes zielte; der militärische Widerstand nahm einen zentralen Platz ein, bloß gedankliche Resistenz oder Beschränkung auf die „Stunde danach" rückten eher an den Rand. Die Einteilungen waren einfach: Rothfels etwa unterschied tatsächliche Nazis, nominelle Nazis, Nichtnazis und Antinazis; nur in der letzten Gruppe der Antinazis gab es seiner Meinung nach Widerstand (der sich in der vorletzten Gruppe der Nichtnazis allenfalls vorbereitete). Ähnlich verfuhren die ersten, stark biographisch gefärbten Werke kirchlicher Zeitgeschichte, für die ich stellvertretend die Namen Johann Neuhäusler und Wilhelm Niemöller nenne[2].

Dann setzte in den 60er Jahren – nach den katalytischen Wirkungen der Kritik an der „Kirchenkampflegende" im evangelischen Bereich, dem bekannten Hochland-Aufsatz von Ernst Wolfgang Böckenförde (1961) und vor allem dem „Stellvertreter" von Rolf Hochhuth (1963) – eine neue Phase ein. Sie war gekennzeichnet einerseits durch eine zunehmende Problematisierung der anfänglichen, in Nachkriegspolitik wie Forschung vorausgesetzten engen Verbindung von Kirchen und Widerstand, anderseits durch ein zunehmendes Interesse der Forschung an bisher wenig untersuchten Seiten des Widerstands: Kleinformen der Verweigerung im Alltag, lokalen und regionalen Bewegungen, anonymen Gruppen, namenlosen Helden, Imprägnierungen durch Tradition und Milieu. Während die Helden vielfach vom Sockel herabstiegen (oder gewaltsam herabgerissen wurden), wurde der Widerstand erstmals, unter Einbeziehung statistischer und soziographischer Methoden, „in der Fläche" untersucht, wobei das Bayern-Projekt[3] ein theoretisch wie praktisch vielbeachtetes Muster wurde. Martin Broszat hat aus seiner mehrjährigen Arbeit an diesem Projekt nicht nur die generelle Konsequenz einer „Historisierung

des Nationalsozialismus" abgeleitet, er hat auch speziell für die Widerstandsforschung Differenzierungen vorgeschlagen, die den Monolith „Widerstand" in eine Vielzahl resistenter Einzelelemente aufsplitterten. Das führte dann freilich rasch auch an Grenzen, zumal da die vorgeschlagene Wortbildung „Resistenz" – ans Medizinische anklingend – in anderen Sprachen als Kontrast zu Widerstand kaum brauchbar war.

Die dritte Phase, bis heute andauernd, versuchte die zerstreuten Elemente von Widerständigkeit neuerlich zu sammeln und in eine systematische Abfolge zu integrieren. Sie war und ist im wesentlichen eine Auseinandersetzung um Theoriekonzeptionen des Widerstands. Sie hat zahlreiche Modelle entwickelt, in denen das Begriffsfeld Widerstand abgestuft und differenziert wurde – ich erinnere nur an Namen wie Peter Hoffmann, Hans Günter Hockerts, Klaus Gotto, Konrad Repgen, Eberhard Bethge, Richard Löwenthal, Christoph Kleßmann, Winfried Becker, Peter Steinbach, Ger van Roon. Der ursprüngliche enge Widerstandsbegriff ist am Ende zumindest in der deutschen Forschung deutlich in der Minderheit geblieben; konsequent vertritt ihn heute nur noch Thomas Breuer, der sich explizit gegen jede Abstufung des Begriffs ausgesprochen hat[4]. Daß er sich dabei an Ian Kershaw anlehnt, ist kein Zufall: Die angelsächsische Widerstandsforschung hat immer an einem engeren politisch-militärischen Widerstandsbegriff festgehalten, während die kontinentale Historie fast durchwegs weitere und abgestufte Konzepte verwendete. Das ist vor dem Hintergrund eines totalitären Staatsbildes konsequent: Für den NS-Staat war ja jede Regung von Dissidenz, Protest, Opposition schon „Widerstand"; die Totalpolitisierung aller Lebensbereiche ließ keinen Spielraum übrig für politische Opposition und bürgerliche Öffentlichkeit. Dagegen ist die angelsächsische Rechtskultur bis heute gewohnt, den Widerstand als Sonderfall dem Normalfall bürgerlicher Opposition zuzuordnen, ungeachtet der Tatsache, daß in einem totalitären Regime auch die leiseste Opposition schon Widerstand – und im Sinn des Regimes Hochverrat – war.

Ein weitergefaßter Widerstandsbegriff ist wohl nach allgemeiner Einschätzung nötig, um an die Vielzahl individueller Erscheinungen von Widerspruch, Protest, Auflehnung heranzukommen – auch an jene, die dem offenen Bruch mit dem Regime vorausliegen und die eher Haltungen, Einstellungen umschreiben als auf Umsturz zielende Aktionen. Das gilt, wenn ich recht sehe, in besonderem Maß auch für den christlichen Widerstand, der auf weite Strecken vorbereitenden, konditionierenden, begleitenden, bestärkenden Charakter hatte – ohne daß er freilich im Einzelfall die letzte Konsequenz, den offenen Kampf, das Risiko für Leib und Leben ausschloß.

## Motive des Widerstands

„Das Gewissen steht auf" heißt ein früher, weitverbreiteter Buchtitel der Widerstandsliteratur[5]. Er weist auf den einzelnen und seine freie Entscheidung hin – ein

Gesichtspunkt, den man schon deshalb nicht außer acht lassen darf, weil deutsche Widerstandskämpfer fast stets Einzelkämpfer waren, weil es für den deutschen Widerstand den „sicheren Hafen des Nationalen" (Klemens von Klemperer) nicht gab. Aber wie sahen die motivierenden Kräfte im einzelnen aus? Wo berührten sie – über die wichtigen, nicht zu unterschätzenden Überlieferungen des „Anstands", der „Ehre", der „Verantwortung" hinaus – das spezifisch Christliche? Lassen sich bei Menschen im Widerstand christliche Motive identifizieren? Treten sie nur individuell und punktuell auf, sei es als Rückgriff auf verschüttete Kindheitserinnerungen, sei es in Momenten zeitgeschichtlich oder biographisch bedingter religiöser Erregung und Erschütterung, sei es in der Suche nach Orientierung, nach einem festen Grund (erinnert sei an ökumenische Begegnungen, an Neuentdeckungen religiöser Literatur, an Zuwendungen zu Liturgie und Gebet, an Konversionen)? Gibt es gar in den religiösen Motivationen Ähnlichkeiten, eine gemeinsame (wenn auch vielleicht im Einzelfall konfessionell differenzierte) Struktur? Oder stärker personell gefragt: Was verband christliche einzelne im Widerstand miteinander? Was verband den evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer mit dem katholischen Bauern und Kriegsdienstverweigerer Franz Jägerstätter, den Gutsherrn Helmuth James Graf von Moltke mit dem Sozialisten Theodor Haubach, den Prediger Rupert Mayer mit dem Historiker Gerhard Ritter, Sophie Scholl mit Eleonore von Trott? Von der Antwort auf solche Fragen hängt es wesentlich ab, ob man von „christlichem Widerstand" als einer eigenen Kategorie des Widerstands sprechen kann – vielleicht sogar sprechen muß.

Widerstand in einem totalitären Staat war kein gebahnter Weg. Wer sich auf ihn einließ, machte sich auf eine ungewisse und gefährliche Reise. Er mußte nicht nur kirchliche Traditionen überdenken, die jahrhundertelang nahezu unbefragt gegolten hatten, so Kapitel 13 des Römerbriefs oder die Zwei-Reiche-Lehre; er fand in der theologischen Überlieferung auch wenig Wegweisung für den Extremfall aktiven Kampfes gegen den Staat. So standen die zum Widerstand Entschlossenen den Ungeheuerlichkeiten des Nazismus oft ohne schlüssige Auskunft gegenüber. Dies zwang sie, unmittelbar an Traditionen der Scholastik – oder der Reformation – anzuknüpfen. Es kam im Widerstand zu einer Renaissance rechtsphilosophischen und -theologischen Denkens. Was im Zeitalter des staatsrechtlichen Positivismus aus den Lehrbüchern und aus dem akademischen Unterricht getilgt worden war, die Tyrannis- und Widerstandslehren der klassischen Theorie, aber auch die theologischen Überlieferungen der „Anomia", der Perversion gerechter Herrschaft, und die sich anschließenden Tyrannenmord-Lehren, das lebte wenigstens in Bruchstücken wieder auf. Manch einem gelang es mit Hilfe solcher Überlieferungen, wenigstens erste Anhaltspunkte für ein neues verantwortliches Denken und Handeln zu finden – in einer zerstörten Welt, in der die alten Orientierungen nicht mehr galten. Eschatologisches Denken wurde neu entdeckt. Bonhoeffer schrieb 1942:

„Die große Maskerade des Bösen hat alle ethischen Begriffe durcheinander gewirbelt. Daß das Böse in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den aus unserer tradierten ethischen Begriffswelt Kommenden schlechthin verwirrend; für den Christen, der aus der Bibel lebt, ist es gerade die Bestätigung der abgründigen Bosheit des Bösen."[6]

Es wäre eine lohnende Aufgabe zu untersuchen, wie bei Teilnehmern des Widerstands anfangs noch vage, eher gefühlshafte Motivationen durch eine Bewegung hin zum Institutionellen, zu Kirche und Glauben, geklärt und objektiviert wurden, wie der subjektive Impuls, der am Anfang stand, allmählich in breitere, verbindlichere Strukturen einging – bis hin zur Neuentdeckung von Tyrannis, Kaiseropfer, Apokalypse, Kirchengemeinde, Arkandisziplin, Martyria. Man müßte zu diesem Zweck historische, politikwissenschaftliche und theologische Fragestellungen miteinander verbinden. Die einzelnen Elemente liegen längst bereit. Wer integriert sie in eine umfassende, Kirchen- und Staatsgeschichte, Strukturelles und Biographisches verschmelzende Darstellung?

## Der einzelne und die Kirche

Das führt viertens und abschließend zur Frage nach dem Verhältnis von einzelnen und Kirche im Widerstand. Auch hier gilt es, die frühen und oft einseitigen Thesen und Antithesen der 50er und 60er Jahre zu überwinden, die zum Teil noch immer in den Köpfen herumspuken – sie zu ersetzen durch ein quellennäheres und differenzierteres Bild.

Für die ersten Darstellungen aus der Sicht der Zeitzeugen waren Kirche und Widerstand fast Synonyme – der Heroismus christlicher einzelner schien gegründet auf die Widerständigkeit der Kirche im ganzen. Im evangelischen Bereich wurde der Kirchenkampf vielfach bruchlos mit politischem Widerstand gegen das NS-Regime identifiziert. In der Sicht vieler Katholiken war die Zeit des Dritten Reichs ein Titanenkampf zwischen „Kreuz und Hakenkreuz". Diese Wahrnehmung wirkte in die Nachkriegsgeschichte und -politik hinein: Die Kirchen galten im Nachkriegsdeutschland als unbelastet und von den Ereignissen nicht kompromittiert; ihr öffentlich-rechtlicher Status war – im Unterschied zur Zeit nach 1918 – nie ernstlich gefährdet; sie wuchsen unter den Verhältnissen nach 1945 – in einer von Existenznöten geschüttelten Gesellschaft und einem weithin entleerten staatlichen Bereich – fast selbstverständlich in eine Art von politisch-moralischer Stellvertretung hinein[7]. Das allgemeine Klima war freundlich. Ausfälle gegen die Kirchen, wie sie vereinzelt vorkamen, fielen auf die Urheber zurück. Die Kirchen konnten auf ihre Helden, ihre Martyrer verweisen; und nur vereinzelt wurde die Frage gestellt, ob dies alles zu Recht geschah – ob sie dem Mut und der Entschlossenheit christlicher einzelner in der kritischen Zeit stets die nötige Deckung und Hilfe geboten hatten.

Die Vorstellung einer Realunion von Kirche und Widerstand wurde in den 60er

Jahren von Grund auf erschüttert. Die Stimmung sprang ins Gegenteil um: Die Kirchen, so sagten nun viele, hätten sich mit dem NS-Staat arrangiert, wirklichen Widerstand hätten in ihnen nur einzelne geleistet – oft gegen ihre kirchlichen Obrigkeiten und daher doppelt „zwischen den Stühlen". Man entdeckte in jenen Jahren nicht nur die Breite und Vielfalt von Widerstand und Widerständigkeit – davon war schon die Rede –; man entdeckte auch die Einsamkeit und Verlassenheit derer, die gegen den NS-Staat kämpften und ihr Leben wagten. Sie waren für ihre Kirchen, so sah man, oft eine Verlegenheit, eine blutige Verlegenheit gewesen – so wie es christlichen Zeugen zu vielen Zeiten kirchlicher Geschichte widerfahren war. Durften sich die Kirchen nachträglich auf ihr Zeugnis berufen? Sollten sie nicht eher über dieses trübe Kapitel schweigen? Eines jedenfalls schien festzustehen: Der Widerstand hatte vor den Toren der Kirche haltgemacht. Die These lautete: Es gab wohl christliche einzelne im Widerstand, nicht aber Kirchen oder kirchliche Einrichtungen.

Inzwischen sind wiederum Jahrzehnte vergangen, und die schroffen Antithesen – hier eine ganze Kirche im Widerstand, dort allenfalls ein versprengtes Häuflein verlassener einzelner außerhalb der Kirche, ja gegen sie – haben differenzierteren Bildern Platz gemacht. Wir sehen heute den Widerstand von Christen im Dritten Reich in seiner ganzen Komplexität und seinen Widersprüchen: Er war nicht denkbar ohne den Rückhalt kirchlicher Institutionen, ohne die Integrität von Sphären und Lebensformen, die nicht gleichgeschaltet waren; er setzte die Existenz von „Kirche" voraus – ganz abgesehen von der Wirkung kirchlicher Herkünfte und Traditionen bei den einzelnen und der oft bezeugten Entschlossenheit, für die Kirche zu handeln und handeln zu müssen. Jedoch: Dieser Widerstand war nicht ein Widerstand *der* Kirche; es waren *einzelne in der Kirche*, die ihn riskierten, manchmal unter schweigender Zustimmung der Mehrheit der Mitchristen, in seltenen Fällen unter ausdrücklicher Ermunterung, ja Beauftragung durch kirchliche Instanzen[8], in den meisten Fällen aber in einem freien Glaubenswagnis ohne Auftrag von oben, bestenfalls in der Hoffnung auf Verteidigung im Ernstfall oder – als Minimum – auf nachträgliche Deckung durch die Gemeinde. Man muß es nüchtern sehen: Die Vorstellung, daß eine Kirche sich als ganze „in den Widerstand begibt", ist wenig realistisch.

Heinz Hürten hat zu Recht bemerkt, Widerstand als politische Kategorie lege das Handeln der Kirche einseitig auf die politische Sphäre fest und verenge und überfordere sie damit[9]. Kirche als Institution kann sich verweigern, sie kann dem Allverfügungs- und Absorptionswillen des totalitären Staates widersprechen – das ist schon viel. Sie schafft damit Voraussetzungen für möglichen Widerspruch und Widerstand oder bescheidener: für das in solchen Situationen geforderte Zeugnis von einzelnen. Ein solches Zeugnis kann ja nicht im luftleeren Raum geleistet werden, es setzt ein Minimum an institutionellem Rückhalt voraus. Der NS-Staat wußte das sehr wohl; es ist kein Zufall, daß er Opposition und Widerstand mit allen Kräften

in die Anonymität und Vereinzelung zu drängen suchte. Selbst die altchristliche Martyria war noch am Zeugnis im öffentlichen Gerichtsverfahren orientiert: Der neronische Zirkus und das Kolosseum waren öffentliche Plätze. Dagegen dürften die Martyrer des 20. Jahrhunderts überwiegend in Anonymität und Einsamkeit gestorben sein.

Historiker können kein Urteil darüber sprechen, was in einer gegebenen politischen Situation „richtiges kirchliches Handeln" gewesen wäre. Sie können aber herausarbeiten, welches Kirchenbild und Kirchenbewußtsein sich – oft unbewußt – hinter den mannigfachen Varianten kirchlichen Verhaltens in einer totalitären Diktatur verbarg. Sie können auch die Schwierigkeiten des Widerstands sichtbar machen, die in den staatlichen Überlieferungen in Deutschland lagen, im eingewurzelten Vertrauen zu einer „guten Obrigkeit", in der Unfähigkeit, mit der Perversion gerechter Herrschaft, dem Unrechtsstaat, der Tyrannis auch nur von fern zu rechnen. Für viele, auch für Christen, waren das „Tier aus der Tiefe", die „Pompa diaboli", der „Tyrannus improbus" unbekannte Größen geworden, und niemand rechnete ernstlich mit ihrem plötzlichen Erscheinen. So wie aus dem positiven Staatsrecht der Typus der Tyrannis, ja selbst die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Staatsformen verschwunden waren, so blieb in der liberalen Theologie, nach der halb selbstironischen Formulierung Ernst Troeltschs, das „eschatologische Büro geschlossen" – mit all den Folgen, auf die Kritiker wie Karl Barth und Erik Peterson frühzeitig hingewiesen haben.

Nicht zufällig hat sich die Diskussion über die Kirchen im Dritten Reich in den letzten Jahren von der Untersuchung der Widerstandsformen und des Verhaltens im Alltag immer mehr zu Fragen des Kirchenverständnisses verlagert. Die Frage lautet: Was war und wie verstand sich Kirche, wo sie protestierte und sich verweigerte oder wo sie schwieg und auf Widerstand verzichtete? Fühlte sie sich als Teil des politischen Systems (sei es als Opposition oder als „Legalitätsreserve"), begnügte sie sich mit einem Nischendasein in den Lücken totalitärer Herrschaft, war sie ein System der Selbstbewahrung und Selbsterhaltung, gelenkt von einer spezifischen Kirchenräson – oder behauptete sie einfach *als Kirche* ein eigenständiges Gegen-Dasein? Für all diese Kirchenbilder kann man in der Literatur reichlich Beispiele finden – und so ist über das den Kirchen angemessene Verhalten letzten Endes theologisch und ekklesiologisch, nicht historisch-politisch zu streiten.

Auch der Nationalsozialismus war eine quasi-religiöse Bewegung. Er erhob Anspruch auf den „ganzen Menschen"; er bestand auf exklusiver Verfügung über das soziale Leben, über Handlungen und Gedanken der Menschen; und er setzte von Anfang an – bewußt aufs Ganze gehend – die Dualitäten und Balancen der überlieferten Staat-Kirche-Ordnung außer Kraft. Die Auseinandersetzung vollzog sich nicht in den gleichen Bahnen wie in Rußland nach 1917, eine totale Katastrophe blieb den Kirchen in Deutschland erspart; vor allem nach Kriegsbeginn wurde die „große Abrechnung" auf die „Zeit nach dem Endsieg" vertagt. Daß sie über das

Normalmaß institutioneller Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche weit hinausgegangen und in Kirchenverfolgung und -vernichtung umgeschlagen wäre, steht nach den Ankündigungen Hitlers, Goebbels', Rosenbergs, Himmlers wie auch nach den die Zukunft vorwegnehmenden Praktiken im Warthegau und anderswo außer Frage. Stellvertretend haben viele einzelne, Geistliche wie Laien, vor Gerichten und in Gefängnissen und Lagern diese Entscheidung vorweggenommen und vorauserlitten. Der staatliche Zusammenbruch von 1945 hat den Kirchen im ganzen die Probe auf die „Endlösung" erspart.

Als Fazit ergibt sich: Die christlichen einzelnen waren ihren Kirchen an Mut und Entschlossenheit weit voraus. Sie appellierten an eine gemeinsame ökumenische – und politische! – Tat. Das blieb zunächst vergeblich; sinnlos war es nicht. Denn es gab Anlaß zur Überprüfung des altüberlieferten Denkens bezüglich Staat, Kirche, öffentlicher Ordnung in der Nachkriegszeit – ein Prozeß, der noch nicht abgeschlossen ist[10].

## ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag wurde zuerst im Oktober 2001 im Pfarrhaus Mooshausen (Oberschwaben) bei einem Historikersymposium zum Thema „Christlicher Widerstand im Dritten Reich" vorgetragen, an dem u.a. Winfried Becker, Victor Conzemius, Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Martin Greschat, Hans Günther Hockerts, Heinz Hürten, Ulrich Karpen, Michael Kißener, Hartmut Lehmann, Rudolf Morsey, Elisabeth Prégardier, Konrad Repgen, Gerhard Ringshausen, Jens Schjorring, Joachim Scholtyseck und Clemens Vollnhals teilnahmen. Eine Gesamtdokumentation der Tagung, hg. v. H. G. Hockerts u. H. Maier, wird 2003 in der Edition Mooshausen (Plöger) erscheinen.

[2] H. Rothfels, Die deutsche Opposition gegen Hitler. Eine Würdigung (Krefeld 1951); G. Ritter, Carl Goerdeler u. die deutsche Widerstandsbewegung (Stuttgart 1956); J. Neuhäusler, Kreuz u. Hakenkreuz (München 1946 u.ö.); W. Niemöller, Die Evangelische Kirche im Dritten Reich. Handbuch des Kirchenkampfes (Bielefeld 1956).

[3] Bayern in der NS-Zeit: Studien u. Dokumentationen, hg. v. M. Broszat, E. Fröhlich u. F. Wiesemann, 6 Bde., Bd. 1: Soziale Lage u. politisches Verhalten der Bevölkerung im Spiegel vertraulicher Berichte (München 1977).

[4] Th. Breuer, Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch u. traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg (Mainz 1992).

[5] Das Gewissen steht auf, hg. v. A. Leber (Berlin 1954, Mainz 1984).

[6] D. Bonhoeffer, Widerstand u. Ergebung. Briefe u. Aufzeichnungen aus der Haft (München 1970) 12.

[7] Hierzu: H. Maier, Staat u. Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Die politischen u. gesellschaftlichen Grundlagen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. J. Listl u. D. Pirson, Bd. I (Berlin $^{2}$1994) 85–110.

[8] Hierzu gehören z.B. die Aktionen von Gertrud Luckner (1900–1995) und Margarete Sommer (1893–1965) für Verfolgte des NS-Regimes, die ausdrücklich im Auftrag von Bischöfen – also mit Wissen und Willen des kirchlichen Amtes – unternommen wurden (Conrad Gröber und Konrad Graf Preysing); vgl. hierzu U. Pruß, Margarete Sommer, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern Bd. 8, hg. v. J. Aretz, R. Morsey u. A. Rauscher (Grünewald 1997); H.-J. Wollasch, „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg". Die Ermittlungsakten gegen Gertrud Luckner 1942–1944 (Konstanz 1999).

[9] H. Hürten, Verfolgung, Widerstand u. Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers (Mainz 1987).

[10] In diesen Zusammenhang gehört auch die Neubesinnung auf den Begriff der „Martyria" innerhalb der christlichen Kirchen. Im Hinblick auf den Widerstand gegen die modernen Totalitarismen (aber auch in bezug auf moderne Ausweitungen des Martyrerbegriffs, vor allem im Islam) sind theologische Klärungen dringend geboten. Zu fragen ist, inwieweit sich die Begriffe des Widerstandskämpfers und des Martyrers unterscheiden, aber auch überschneiden. Diesem Fragenkomplex soll das nächste Mooshauser Historikersymposion im Herbst 2003 nachgehen.

*Wolfgang Kasack †*

# Wege zu Gott bei Dostojewskij und Tolstoj

Fedor Dostojewskij (1821–1881) und Lew Tolstoj (1828–1910) gingen in ihrem Leben mühsame Wege, die sie zu Gott führten; sie hatten ein sehr unterschiedliches Verhältnis zu Christus. Bei Dostojewskij schlägt sich viel davon unmittelbar in seinem Werk nieder, bei Tolstoj muß man seine Tagebücher und Briefe hinzuziehen, um ihn besser zu verstehen. Die Art der beiden großen russischen Schriftsteller, ihre Romane zu gestalten, ist so unterschiedlich, daß sich die Leser oft an ihnen spalten: Dostojewskij ist der Schöpfer psychologisch in die Tiefen des Menschseins greifender Werke, der in Ausnahmesituationen und mit Ausnahmepersonen menschlich Typisches aufzeigt und dabei den Leser ständig in Spannung hält. Tolstoj erzählt ruhig und ausgewogen, wählt gern der Realität entnommene, oft vom Leser unschwer auf das eigene Leben übertragbare zwischenmenschliche – oft innerfamiliäre – Situationen. Beide zeigen Menschen in ihrem Widerspruch im Verhältnis zu Gott: zum Tod, zum Sinn des Lebens, zum Leben nach dem Tod, zur Bereitschaft, der Stimme des Herzens, besonders der des Gewissens zu folgen, die mit der des nüchternen Verstandes nicht übereinstimmt, wenn sie Erklärungen findet, Vorteile sucht und empfundene Schuld verdrängt. Beider Dichter religiöse Problematik spiegelt sich im Denken, Reden und Handeln vieler ihrer Figuren und bewegt die Leser, kann jedem Leser Hilfe bei eigenem Suchen sein[1].

Dostojewskijs entscheidende religiöse Wandlung trat durch die Jahre im sibirischen Zuchthaus, der „Katorga", ein, die 1849 mit dem unvorstellbaren Schock begannen, daß man dem 28jährigen vor der Erschießung, Sekunden vor dem für ihn unausweichlichen Ende des Lebens, seine Begnadigung durch den Zaren verlas. Als Mitglied eines dem Sozialismus verbundenen Kreises war er verurteilt worden. Tolstoj, der im Glauben an den Fortschritt in wohl noch stärkerer Gottesferne herangewachsen ist, erlebte als 40jähriger 1869 eine äußerlich unbegründete, ihn an den Rand des Selbstmords bringende elementare Todesangst, die sich, als er zum Gebet gefunden hatte, etwas legte, ihn aber weiter lange bedrängte und auf einen langsamen Weg zu Gott führte[2].

Das Widersprüchliche liegt in Tolstojs Werk häufig zwischen zwei Figuren, bei Dostojewskij mehr innerhalb einer. Der Grad der Nähe literarischer Personen zu Gott nimmt im Lauf von Dostojewskijs Lebens zu. Im letzten Roman, „Die Brüder Karamasow" (1878–1880), stellt er die Figur dar, die am tiefsten im Glauben verwurzelt ist: den Starez Sossima. Der erscheint sogar nach dem Tod seinem geistigen Schüler Aljoscha Karamasow in einer Vision, bei der dieser den auferstandenen

Christus wahrnimmt (III, 7,4)[3]. Tolstoj konnte erst 1895 in der Erzählung „Herr und Knecht" den Opfertod aus christlicher Nächstenliebe eines vorher ganz materiell ausgerichteten Menschen schildern, der dabei einem Ruf aus dem Transzendenten folgt. Am 3. August 1898 schrieb er in einem Brief: „Gott ist das Ein und Alles, das unerforschlich Gute, der Urquell alles Seienden."

## Literarische Gestalten, die auf dem Weg fortschreiten

Zwei Figuren Dostojewskijs machen durch die Auseinandersetzung mit dem zentralen Problem ihres Lebens eine wesentliche Entwicklung auf ihrem Weg zu Gott durch. Die eine ist Raskolnikow im Roman „Schuld und Sühne" (1866). Bei ihm gewinnt die Stimme des Gewissens, die er mit kühler Berechnung unterdrückt hat, dank der Hilfe anderer Menschen allmählich die Oberhand. Die andere ist Ippolit im Roman „Der Idiot" (1868–1869), den unmittelbare Todesnähe zu einer längeren Auseinandersetzung mit seiner Haltung zu Gott und Christus zwingt[4].

Dem Roman über Rodion Raskolnikow gab Dostojewskij einen Titel, der unterschiedlich übersetzt wird. Die wörtlichere Übersetzung „Verbrechen und Strafe" trifft das Geistige nicht. Es geht letztlich um die Selbsterkenntnis Raskolnikows, daß der Mord, den er beging, ein Verbrechen war, mit dem er vor Gott Schuld auf sich geladen hat, und daß er mit der Annahme der Strafe die Tat sühnen kann, also um „Schuld und Sühne". Der Roman beginnt mit der nüchternen Planung des Mordes und endet mit dem Erkennen, daß die Strafe, die Zwangsarbeit in Sibirien, ein Weg der Sühne ist, der richtige Weg zu Gott.

Raskolnikow hatte das Gebot: „Du sollst nicht töten!" verdrängt. Er hatte eine Theorie entwickelt, nach der es außergewöhnlichen Menschen wie Napoleon um eines hohen Zieles willen gestattet ist, andere zu töten (III, 5). Diese Theorie ist zeitlos, sie bestimmte das Denken der Tyrannen vieler Länder in vielen Zeiten, nicht nur das der Eroberer Amerikas oder Stalins und Hitlers. Raskolnikow spürt, daß sie falsch ist. Doch er will sich beweisen, daß er selber so ein Außergewöhnlicher ist, will sich durch die Ermordung einer Wucherin erproben. Des inneren Widerspruchs zwischen der verstandesmäßigen Rechtfertigung und seinem inneren ethischen Empfinden ist er sich nicht bewußt.

Zwei Menschen helfen ihm, diesen Widerspruch zu erkennen, bringen ihn zur Erkenntnis seiner Schuld: die ihn liebende Sonja und der Untersuchungsrichter Porfiri. Durch die Einbeziehung des neutestamentlichen Textes vom Wunder der Erweckung des Lazarus, das Sonja Raskolnikow vorliest, stellt Dostojewskij den transzendenten Bezug heraus. Raskolnikow kann nicht anders, als Sonja den Mord, der zum Doppelmord wurde, zu gestehen: „Wenn ich nur deshalb gemordet hätte, weil ich hungrig war ..., dann wäre ich jetzt glücklich!" (V, 4). Er ergänzt, daß er „die Last nicht länger zu ertragen vermochte und kam, um sie einem anderen auf die

Schultern zu bürden". In ihrer Antwort auf Raskolnikows Erklärung: „Ich wollte ein Napoleon werden, darum habe ich den Mord begangen", trifft Sonja den Kern mit den Worten: „Sie haben sich von Gott losgesagt, und Gott hat Sie gestraft, er hat Sie der Macht des Teufels ausgeliefert."

Sie, die Liebende, sieht in ihm nicht den Verbrecher, sondern den schuldbeladenen Leidenden ohne Schuldbewußtsein. Er aber leidet vom Verstand her nur unter der Erkenntnis, daß seine Berechnung falsch war. *Er* spricht von seiner „Schuld den Behörden gegenüber", *sie* von seiner Schuld vor Gott, vom Gewissen und vom Leid, das er zur Buße auf sich nehmen müsse, um die Schuld abzutragen. Porfiri sagt: „Finden Sie Gott, und Sie werden leben" (VI, 4). Das sind Dostojewskijs eigene Überzeugungen. Sie sprechen auch aus Porfiris Worten im Blick auf die Katorga: „Seien Sie versichert, auch das Leid ist etwas Gutes. Leiden Sie!"

Nicht nur Sonja und Porfiri sind es, die Raskolnikow helfen, sich selbst zu finden. Dostojewskij flicht in den Roman auch einige schicksalshafte Begegnungen ein, die ihm die Erkenntnis erleichtern, daß er nun auf dem richtigen Weg ist: dem Weg zu dem von Sonja gelebten Christentum. Die letzte Wandlung wird erst im Epilog erwähnt: Sie tritt in Sibirien während des Abbüßens der Strafe ein, die in Verbindung mit der Liebe und den Gebeten Sonjas zur Sühne wird. Der Weg, nicht das Ziel, ist Teil des Romangeschehens.

Die Lebensbeichte des todgeweihten Ippolit Terentjew im Roman „Der Idiot" zeigt, wie er in den Monaten, die er seinem Tod entgegensah, allmählich seine inneren Widersprüche weitgehend überwinden konnte. An dem Bild „Der Leichnam Christi im Grabe" (1521) von Hans Holbein dem Jüngeren entflammt sein Zweifel an Christus[5]. Ihn erschüttert „der Gedanke: Wenn der Tod so furchtbar und die Naturgesetze so stark sind, wie kann man sie dann überwinden?" Er nennt den Tod „eine dunkle, brutale, sinnlose Macht, der alles gehorcht", verzweifelt daran, daß sie Christus, „dieses herrliche, unschätzbare Wesen, ohne Sinn und Verstand ergriff, zermalmte und verschlang" (III, 6).

Das Wissen um den nahen Tod löst bei Ippolit zunächst den Entschluß aus, sich das Leben zu nehmen, da „es sich nicht lohne, die paar Wochen zu leben", dann aber begreift er:

> „Es kommt auf das Leben an, einzig und allein auf das Leben, darauf, daß man ununterbrochen, lebenslänglich damit befaßt ist zu entdecken, und ganz und gar nicht auf das Entdeckte selbst" (III, 5).

Ippolit wird in eine Situation geführt, in der ihm der Sinn dieser Annahme des Lebens im Bewußtsein des nahen Todes deutlich gemacht wird. Er sieht, wie ein Mann auf der Straße eine Brieftasche verliert, hebt sie auf und bringt sie ihm trotz sehr widriger Umstände in die Wohnung. Dies war lebensnotwendig für diesen Mann, einen Arzt. Dann überwindet sich Ippolit und bereinigt noch seine schuldhaft schlechten Beziehungen zu einem ehemaligen Mitschüler: Mit Hilfe seiner Beziehungen zu dem Arzt verschafft er diesem eine gute Stellung und hilft dessen

Familie aus einer eigentlich ausweglosen Lebenssituation. Er erlebt die Freude, anderen zu dienen.

Jedoch ist Ippolit innerlich zerrissen. Er kann dieses Erlebnis nicht als eine ihm auf dem Weg zu Gott helfende Fügung erkennen. Einerseits beglückt es ihn, in dieser verbliebenen Lebenszeit einer Familie geholfen zu haben, andererseits reizt ihn der Gedanke, daß ihn jetzt sogar die Todesstrafe nicht mehr schrecke:

„Ich erkenne keine Richter über mir an und weiß, daß ich jetzt außerhalb des Machtbereichs eines jeden Gerichts stehe. Erst neulich noch belustigte mich folgende Vorstellung: Wenn es mir auf einmal in den Sinn käme, einen beliebigen Menschen zu töten, meinetwegen auch zehn Menschen zugleich, oder sonst eine Handlung zu begehen, die in dieser Welt für besonders schrecklich gilt, in welche Verlegenheit würde dann das Gericht mir gegenüber kommen in Anbetracht dessen, daß ich nur noch zwei bis drei Monate zu leben habe ... Aber wenn ich auch kein Gericht über mir anerkenne, so weiß ich doch, daß man mich richten wird, wenn ich bereits ein tauber und stummer Angeklagter sein werde" (III, 7).

So bleibt in Ippolit die Spannung Gott gegenüber bis zum Schluß: „Nehmen wir einmal an, mein Bewußtsein sei nach dem Willen einer höheren Macht aufgeflammt ... und nehmen wir an, diese höhere Macht schreibe ihm plötzlich vor, wieder zu verschwinden, weil das zu irgendeinem Zweck, der ihm nicht einmal erklärt wird, notwendig sei ..., so erhebt sich doch immer wieder die stete Frage, wozu von meiner Seite Demut erforderlich ist?" (III, 7).

Ippolits Denken und Handeln sind zerrissen. Er schreibt gegen Schluß der „Erklärung": „Ich werde sterben, indem ich auf die Quelle der Kraft und des Lebens gerade hinblicke, und werde dieses Leben verschmähen!" (III, 7). Wie viele Menschen vermeidet er es, diese Quelle Gott zu nennen, aber er meint ihn. Seine inneren Widersprüche sind durch die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Tod und damit mit dem Leben schwächer geworden, er ahnt zunehmend die Macht und die Hilfe des Transzendenten, und gerade weil Dostojewskij diese Widersprüche nicht ganz aufgehoben hat, ist diese Figur so glaubhaft.

## Literarische Gestalten, die den Weg bis zu Ende gehen

Unter den Personen, die den Weg zu Gott ganz gefunden haben, ist bei jedem der beiden Schriftsteller eine besonders wichtig: bei Tolstoj der „Herr" – Wassili Andrejewitsch – in der Erzählung „Herr und Knecht" (1895) und bei Dostojewskij der namenlose Erzähler des „Traums eines lächerlichen Menschen" (1877), also dieser „lächerliche Mensch". Beide hatten ein ganz dem Materiellen gewidmetes Leben fern von Gott geführt, das von den Autoren aber nur kurz angedeutet wird. Sie zeigen, wie das Schicksal sie in eine dem Tod unmittelbar nahe, durch Schuld belastete Situation bringt, die dann den Durchbruch auslöst. Die Erschütterung lehrte sie, den Tod in das Leben einzubeziehen, die Wirklichkeit des Lebens nach dem Tod zu erkennen und auf dem Weg mit Gott zu bleiben.

Tolstoj stellt in „Herr und Knecht" die Haltung der Oberschicht in Gestalt eines Kaufmanns derjenigen des einfachen Volks in Gestalt seines Kutschers gegenüber. Sie geraten im Schneesturm in Lebensgefahr. Der Knecht sieht dem Tod gelassen entgegen, der Herr will ihm entfliehen. Er läßt sogar seinen Knecht im Stich, um das eigene Leben zu retten (Kap. 6). Doch die Flucht mißlingt, ihm wird die Unausweichlichkeit seines eigenen Todes bewußt (Kap. 8). Angesichts des durch seine Schuld erfrierenden Kutschers begreift er, daß er sein Leben falsch geführt hat. Er erkennt den Sinn und den Wert der Liebe für den Nächsten und opfert sein Leben, um den Knecht zu retten. Sterbend vernimmt er den Ruf aus der geistigen Welt und folgt ihm bereitwillig. Tolstoj läßt den Leser miterleben, wie die Lösung von Geldgier zur Bereitschaft, einem Schwächeren zu dienen, ja, für ihn das Leben zu opfern, das Leben tief bereichert, wie die Überwindung des verstandesmäßigen Widerstrebens den Weg zum wahren Verstehen öffnet.

Hier erfolgt die Erkenntnis des richtigen Weges schlagartig. Tolstoj läßt den „Herrn" begreifen, daß sein Knecht zu sterben droht; da legt er sich mit seinem warmen Pelz auf ihn, rettet ihn und stirbt selbst. Schon früher hat Tolstoj Menschen aus dem Volk in ihrem natürlichen, angstfreien Verhältnis zum Tod geschildert, zum Beispiel 1859 in „Drei Tode". Nun aber läßt er den „Herrn" beim Volk lernen. Freudig geht er in der von Tolstoj so oft herausgestellten Liebe zum Nächsten dem Tod entgegen. Im Sterben erlebt sich der gewandelte „Herr" bereits ganz in Gottes Nähe, sieht sich aus Abstand zu sich selbst: „Er wußte nicht, worauf es ankommt. ... Der wußte es nicht, ich weiß es jetzt. Jetzt ganz sicher. *Jetzt weiß ich es.*" Seine letzten Worte zeigen seine Sicherheit vom Leben nach dem Tod: „Ich komme. Ich komme" (Kap. 9). Der Tod, den er für „sinnlos" gehalten hatte, offenbarte jetzt seinen Sinn.

Dostojewskij schildert im „Traum eines lächerlichen Menschen" zunächst einen Menschen, der zwar die Sinnlosigkeit seines rein materiellen, gottfernen Lebens erkannt hat, daraus aber nicht die Konsequenz zieht, sein Leben zu ändern, sondern dem Leben selbst ein Ende zu setzen. Er glaubt nicht an ein Leben nach dem Tod, also auch nicht an das Weiterbestehen von Schuld nach dem Tod. Kurz vor dem geplanten Freitod wird er einem etwa achtjährigen Mädchen gegenüber schuldig. Dieses hatte ihn auf der Straße um Hilfe für seine todkranke Mutter angefleht, doch er hatte es kalt abgewiesen. Zu Hause kommt ein Schuldempfinden auf, das ihn hindert, sich sofort zu erschießen. Er argumentiert, mit seinem freiwilligen Tod sei in zwei Stunden alles vorbei, folglich brauche er „keine Scham mehr zu empfinden". Doch diese Gedankenkonstruktion beruhigt ihn nicht. Unmittelbar ehe er den Plan, sich zu töten, umgesetzt hat, schläft er ein und erhält im Traum die Antwort: Er erlebt sich nach dem Tod, erkennt, daß das Leben weitergeht und erhält dann einen längeren Einblick in ein Zusammenleben von Menschen wie in Gottes Reich: Sie leben in Liebe und Frieden miteinander, frei von Haß, Sünde, Bosheit und Schuld, kennen keinen Krieg. Allein vom Herzen ist ihr Tun gelenkt. Aus dem

Traum erwacht, setzt er seine Erkenntnis um und versucht, den Menschen die erkannte transzendente Wahrheit mitzuteilen: die Wirklichkeit des Lebens nach dem Tod und die Möglichkeit, ein ganz aus dem Herzen kommendes irdisches Leben im Sinn der Schöpfung zu führen. Doch er stößt auf Unverständnis, gilt als „ein lächerlicher Mensch".

Dostojewskijs „Traum" ordnet sich in überlieferte Schilderungen des „Goldenen Zeitalters" ein, aber dahinter steht bei ihm wahrscheinlich noch mehr als bei Tolstoj ein intuitives Erspüren geistiger Wirklichkeit. Die von beiden geschaffenen Personen haben unter dem Einfluß göttlicher Kräfte – man kann vom Schutzengel sprechen – ihren Weg zu Gott bis zu einem erkennbaren guten Ende gehen können, doch ein Verweilen in dieser Nähe, in diesem Einklang mit dem Schöpfungsplan ist nicht mehr in Sprache umsetzbar.

In Tolstojs berühmtester und bester Sterbegeschichte „Der Tod des Iwan Iljitsch" (1886) ändert der Sterbende, der insbesondere unter der Unaufrichtigkeit seiner Umwelt, dem Leugnen seines nahen Todes leidet, mehr und mehr seine Haltung zum Leben. Das seelische und körperliche Leiden führt ihn auf den Weg zu Gott. Tolstoj schließt die Erzählung mit dem Erleben des Lichts, wie es seit Jahrtausenden von vielen Religionen angekündigt und von Menschen, die vom klinischen Tod ins Leben zurückkehrten, berichtet wird: „Die Angst war nicht mehr da, weil auch der Tod nicht mehr da war. An seine Stelle war etwas anderes getreten: Das Licht." Hier war es wohl die innere Sicht Tolstojs, die ihn mit diesem Schluß zeigen ließ, daß sein Iwan Iljitsch noch auf den rechten Weg geführt worden war.

## Literarische Gestalten, die den Weg zu Gott abbrechen

Es war nur Dostojewskij gegeben, Menschen darzustellen, die den Weg zu Gott suchen, ihn auch ansatzweise gehen, aber dann den eigentlichen Schritt nicht vollziehen können. Auf diese haben nicht nur die guten transzendenten Kräfte wie die Schutzengel Einfluß, sondern auch die bösen. Er spricht in seiner Verserzählung „Der Dämon" direkt vom Teufel, wo Michail Lermontow den gefallenen Engel gewählt hat. Diese Menschen sind von inneren Widersprüchen hin- und hergerissen, können aber den rechten Pfad nicht einschlagen. Besonders kraß hat er das an Nikolai Stawrogin in der Erzählung „Bei Tichon" veranschaulicht[6]. Sie war ursprünglich als Episode des Romans „Die Dämonen" (auch „Die Teufel", 1871/1872) konzipiert. Unmittelbar davor veröffentlichte Dostojewskij den Roman „Der Idiot", in dem Parfen Rogoshin in einem kaum zu überbietenden Maß von Widersprüchen seines Denkens, Fühlens und Handelns geprägt ist. Nicht gelöste innere Widersprüche in unmittelbarem Bezug zu Christus und dem Teufel charakterisieren zwei herausragende Gestalten des letzten großen Romans Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow": den Großinquisitor und Iwan Karamasow.

Nikolai Stawrogin hat sehr schwere Verbrechen begangen. Sie plagen sein Gewissen, und er kann nicht anders, als dies schriftlich niederzulegen. Er begibt sich mit der Schrift zum Erzpriester Tichon und liest sie ihm vor. Tichon versucht, ihn auf den rechten Weg zu bringen, Stawrogin neigt dazu hin, doch schließlich verläßt er den Erzpriester wieder ohne Reue und ohne den vorgeschlagenen Weg zu wählen. Dostojewskij mußte das Kapitel für den Druck aus dem Ganzen des Romans herausnehmen, da der Herausgeber der Zeitschrift, mit der er den Vertrag für die Veröffentlichung geschlossen hatte, dieses Ausmaß des Bösen seinen Lesern nicht zumuten wollte. Dostojewskij hat „Bei Tichon" später nicht wieder in den Roman integriert. Seine Witwe Anna Grigorjewna Dostojewskij hat 1921, vier Jahrzehnte nach seinem Tod, den Text veröffentlicht, und er hat als selbständige Erzählung seinen Platz in der Literatur.

Dostojewskij zeigt Stawrogin doppelt: einmal in der Aufzeichnung über seine lustvoll begangene böse Tat der Verführung eines Mädchens und dessen dadurch bedingte Selbsttötung, zum anderen in einem hilfebietenden Gespräch mit dem Erzpriester. Vor dem Vorlesen des Textes fragt Stawrogin den Erzpriester, ob er an den Teufel, und sogar, ob er an Gott glaube. Die dahinterstehenden Fragen, ob er sich nach Meinung des Erzpriesters in der Hand des Teufels befände, ob er ihm helfen könne, sich davon zu befreien, ob Gott ihn richten werde, ob es für ihn Verzeihung gebe – die kann er nicht oder kaum aussprechen. Der Erzpriester versucht ihm zu helfen:

„Vollständiger Atheismus ist höher zu achten als weltliche Gleichgültigkeit. ... Ein vollständiger Atheist steht auf der vorletzten Stufe der Leiter zum vollkommensten Glauben – ob er sie überschreitet oder nicht, ist eine andere Frage –, ein Gleichgültiger aber hat keinerlei Glauben, hat nur armselige Angst."

Dieser Satz kann auch als eine gültige Abstraktion des Wesens eines Menschen angesehen werden, der an einem wesentlichen Widerspruch leidet: am Einfluß entgegengesetzter transzendenter Kräfte. Tichon macht damit seinem Besucher Mut, das, was ihn quält, offen zu sagen.

Nach dem Lesen der „Beichte" macht der Erzpriester seinem Gast das Unausgereifte und Widersprüchliche des Textes dadurch deutlich, daß er ihn einerseits als Bekenntnis der „Reue" definiert, andererseits den Hilfesuchenden fragt: „Wenn Sie sich nicht schämen, Ihr Verbrechen zuzugeben, warum schämen Sie sich dann der Reue?" Ein ebensolcher Versuch zu helfen ist die Frage Vater Tichons, als er in Stawrogins „Gesicht weder Abscheu noch Scham" sieht: „Was ist denn das anderes als eitle Herausforderung des Richters durch den Schuldigen?"

Stawrogin ist ein Atheist „auf der vorletzten Stufe", ein Suchender, doch er kann den letzten Schritt auf der Leiter nicht vollziehen. Zwar wird der mit schwerster Schuld Beladene von lichten Kräften durch Halluzinationen und Traumgesichte (er sieht immer wieder das von ihm in den Tod getriebene Kind) gemahnt, den falschen Weg zu verlassen, doch er kann die Voraussetzung nicht schaffen, kann sich seine Schuld nicht ein-

gestehen. Er war der Stimme des Gewissens gefolgt, war zum Richter gegangen, die Kraft des Bösen ist aber in ihm so mächtig, daß er unmittelbar vor dem letzten Schritt zum Licht wieder dem Dunkel verfällt. Der hellsichtige Erzpriester Tichon sieht den Scheidenden sogar vor einem neuen, noch schlimmeren Verbrechen. Der Leser der Erzählung begleitet ihn ebenso wie der Erzpriester mit dem Gedanken, daß es vielleicht noch eine kleine Hoffnung für den Schritt auf den rechten Weg gibt.

Parfen Rogoshin, der wichtigste Partner des Fürsten Myschkin im „Idioten", wird in einem ständigen inneren Widerspruch gezeigt, der sich im Hin und Her zwischen Liebe und Haß, einer Haßliebe, gegenüber ihm und der weiblichen Hauptfigur, Nastassja Filippowna, ausdrückt. Von der ersten Begegnung an fühlt sich Rogoshin zu Myschkin hingezogen. Er weiß, daß auch dieser Nastassja liebt, bietet ihm aber die höchste Form der Freundschaft an, nämlich die religiöse: sein „Kreuzbruder" zu werden. Sie tauschen also die Kreuze, die sie tragen, und Rogoshin geleitet ihn zu seiner Mutter und läßt ihn segnen. Er sagt, er verzichte für ihn auf Nastassja (II, 4). Doch er weicht von diesem Weg ab, verfolgt den Fürsten, prüft, ob dieser sie etwa besuche. Er lauert ihm auf, zückt ein Messer, um ihn zu töten, doch durch eine Schicksalsfügung bleibt Rogoshin vor dem Mord an seinem Kreuzbruder bewahrt. Myschkin hat die heilige Krankheit, ist Epileptiker, und ein epileptischer Anfall rettet beide. Dostojewskijs Hinweis auf das Wirken Gottes ist unübersehbar. Doch gegenüber Nastassja lebt Rogoshin seine Haßliebe am Schluß des Romans aus: Er ermordet sie, als sie hilfesuchend von Myschkin vor dem Eheschluß mit dem Schrei: „Rette mich! Schaffe mich weg!" zu ihm geflohen war. Danach aber ist er wieder liebend mit Myschkin zusammen bei der Toten, sucht bei seinem „Kreuzbruder" Halt zu finden.

Wie eng Rogoshins gespaltenes Verhalten zu den ihm nächsten Menschen mit einem Suchen nach dem Weg zu Gott verbunden ist, zeigt Dostojewskij an Rogoshins Beziehung zu Holbeins Bild „Der Leichnam Christi im Grabe". Er empfindet (wie Dostojewskij zuvor in Basel), daß nur der tote, vergängliche Körper des Menschen Jesus dargestellt ist, daß diesem naturalistisch grauenhaft gehaltenen Bild alles Geistige fehlt, daß es kein Christusbild ist, das zum Glauben führt oder den Glauben stärkt. Er reagiert auf Myschkins Worte: „Von diesem Bild kann manchem noch der Glaube vergehen" mit dem Satz: „Er vergeht mir auch" (II, 4). Er hat sich das Bild im Wissen über dessen negative Wirkung auf sich in die Wohnung gehängt. Die Gegensätze Glaube und Nichtglaube, Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft, Helfen und Morden sind in diesem Menschen ohne eine Schranke gleichzeitig aktiv. Für Dostojewskij ist es die Verantwortung, die den Menschen erkennen läßt, ob er den richtigen Weg einschlägt. Doch Rogoshin folgte den Zeichen nicht, handelte triebhaft, ohne sich den bösen Kräften zu widersetzen. Das Ende des Romans gibt keine Hoffnung für sein weiteres Leben.

Dostojewskijs Meistererzählung „Der Großinquisitor", Episode des Romans „Die Brüder Karamasow", zeigt einen Kardinal, der vom Weg Christi abgewichen

ist, aber mit dem kurzfristig wiedergekehrten Christus ein Gespräch führt (V, 5). Er wirft Christus vor, er habe mit seiner Lehre und seinem Handeln den Menschen das Leben nur schwerer gemacht. Er versucht, dies mit veränderten Bibelzitaten zu beweisen, die oft im Widerspruch zur Bibel selbst stehen[7]. Um die Menschen auf Erden glücklich zu machen, habe er aber als Großinquisitor seit langem begonnen, das Werk Christi in einem Sinn zu vollenden, den er für den allein richtigen halte. Sein Ideal sind die drei Angebote des Teufels an Christus bei seinen Versuchungen, und dafür habe er sich dem Teufel ergeben. Das Ziel des Großinquisitors ist es nicht, in der Liebe Christi den Menschen zu dienen, sondern selbst Macht zu erringen, um ihnen für scheinbares irdisches Glück die Freiheit zu nehmen. Dostojewskijs Erzählung hat Gleichnischarakter für politisches Machtstreben – in Rußland war sie auch eine Vorausschau auf das Sowjetsystem – und für eine Haltung gegenüber dem Christentum, die den Grund für das gottferne, leiderfüllte Leben der Menschen in der Lehre und nicht in der Schwäche der Menschen und deren Abweichen vom richtigen Weg sieht.

Es ist das Suchen Iwan Karamasows nach dem Weg zu Gott, das diesen Text bestimmt: die Frage, ob es Gott gibt. Viele Probleme, die den Großinquisitor zu seinem Protest bewegt haben, bewegten auch Dostojewskij, und sie bewegen auch die vielen und immer zahlreicher werdenden Leser. Diese jedoch, jedenfalls die dem Transzendenten nahen Leser, erkennen durch alle Anklagen und Widersprüche hindurch mit Aljoscha Karamasow, daß in dem Text das Loblied auf Christus immer überwiegt.

Relativ früh im Roman werden die drei Karamasow-Brüder und ihr Vater im Gespräch mit dem Starez Sossima gezeigt (I, 6). Hier ist es der Vater, der nach dem rechten Weg sucht, aber ins Zentrum gerät Iwan. Ein wesentliches Thema ist die Unsterblichkeit des Menschen: wer daran glaubt, wer sie ablehnt. Als Iwan dem Starez dessen Meinung bestätigt hat: „Es gibt keine Tugend, wenn es keine Unsterblichkeit gibt!", sagt dieser: „Gesegnet sind Sie, wenn Sie so glauben, oder Sie sind schon sehr unglücklich." Als Iwan um Erklärung dieses Widerspruchs bittet, ergänzt der Starez: „weil aller Wahrscheinlichkeit nach Sie selber weder an die Unsterblichkeit Ihrer Seele noch sogar an das glauben, was Sie von der Kirche und der kirchlichen Frage schrieben." Gleich danach präzisiert er: „Der Gedanke ist in Ihrem Herzen noch nicht entschieden und quält es."

Es ist Dostojewskij gelungen, den Leser im Unklaren zu lassen, ob Iwan auf der Seite Christi oder des Großinquisitors steht. Die Szene mit dem Starez endet damit, daß der Starez für den Augenblick das Gute der Widersprüchlichkeit herausstellt: „Danken Sie dem Schöpfer, daß er Ihnen ein Herz gab, das fähig ist, sich in solcher Qual zu quälen ... Gebe Ihnen Gott, daß Sie die Entscheidung Ihres Herzens noch auf der Erde antreffe, und möge Gott Ihre Wege segnen." Im Roman wird das Widersprüchliche nicht aufgehoben. Iwan bleibt auf der Suche nach dem rechten Weg.

Als Tolstoj den Roman „Krieg und Frieden" (1868/69) schrieb, lehnte er ab, daß es ein Leben nach dem Tod geben könne. Für ihn war in jener Zeit der Tod ein grauenhaftes Ende, das dem Leben seinen Sinn nimmt. Wie sehr ihn diese Fragen bewegten, zeigt, daß er der Hauptfigur Fürst Andrej Bolkonski, dem Vertreter seiner eigenen Ansichten, in einem Dialog eine Figur gegenüberstellt, die eine gegenteilige Meinung vertritt: Pierre Besuchow (II, 2, 11 und 12). Fürst Andrej verteidigt seine Haltung, aber er suchte nach dem richtigen Weg. Als er dann tödlich verwundet ist, erlebt er in einem Traum sein bevorstehendes Sterben ähnlich, wie es Pierre erwartet: als Übergang in ein anderes Dasein. Der Tod dringt trotz seines Widerstands durch eine Tür zu ihm, und er stirbt. Kaum wird Andrej bewußt, daß dieser Tod ihn nur im Traum ereilte, zwingt er sich, aufzuwachen. Dieser Schritt ist ihm eine Hilfe. Er bekennt: „Ja, das war der Tod. Ich bin gestorben, ich bin erwacht. Ja, der Tod ist das Erwachen!" Tolstoj kommentiert:

„Es wurde plötzlich hell in seiner Seele, und der Vorhang, der ihm bis dahin das Unbekannte verborgen hatte, hob sich vor seinem seelischen Blick. Er fühlte gleichsam eine Befreiung von der Kraft, die ihn vorher gefesselt hatte, und jene seltsame Leichtigkeit, die ihn seitdem nicht verließ" (IV, 1, 16).

Verstandesmäßig hat Tolstoj in dieser Zeit den Tod noch nicht als ein „Erwachen" gesehen. Doch seine dichterische Intuition drängte ihn zu dieser Darstellung – allerdings nur als Traum. Im Roman wird bald danach über Fürst Andrejs Tod kurz informiert. Die beiden Frauen, die den Sterbenden begleiteten, wissen keine Antwort auf die Frage: „Wo ist er jetzt?" Tolstoj erwähnt nicht, daß Andrej ihnen den Traum erzählt hätte, er vermeidet, auch nur eine Figur in diesen Widerspruch zu versetzen. Jahrzehnte später, am 25. Mai 1902, konnte er sich zu der Sicht des Traumerlebnisses bekennen: „Der Tod, das ist eine neue Geburt."

Wie eng Tolstojs Unsicherheit gegenüber dem Tod mit der Suche nach einem Weg zu Gott verbunden war, zeigt seine Schilderung der eingangs erwähnten Todesangst, die ihn in der Zeit des Entstehens von Krieg und Frieden wohl tiefer als irgendetwas anderes im Leben erschüttert hat. Sie überkam ihn ohne jeglichen erkennbaren Grund auf einer Reise, die ihn 1869 nach Arsamas führte. Erst lange Zeit später hielt er das Geschehen in den „Aufzeichnungen eines Irrsinnigen" fest. Er schrieb daran zwischen 1883 und 1903, also in der Phase seiner Entwicklung zur Aufhebung seiner Zweifel am Leben nach dem Tod:

„Die ganze Nacht litt ich unerträglich. Wieder lag meine Seele qualvoll im Widerstreit mit meinem Körper. Ich lebe, lebte, ich muß leben, und plötzlich der Tod, die Vernichtung von allem. Wozu das Leben? Soll ich sterben? Soll ich mir jetzt das Leben nehmen? Ich habe Angst. Soll ich auf den Tod warten, bis er kommt? Davor habe ich noch mehr Angst. Soll ich also leben? Wozu? Um zu sterben? ... Ich kam aus diesem Kreis nicht heraus. ... ‚Wenn Du bist, eröffne mir: Warum, was bin ich?' ... Ich verstummte und wartete auf eine Antwort, aber es kam keine Antwort."

Bald danach verläuft er sich im Wald und erlebt begründete Todesangst. Als er schließlich gerettet ist, findet er im Gebet zu dem „Du", dessen Existenz er be-

zweifelte: „Ich bat um Verzeihung und erinnerte mich an meine Sünden. Mir schien, es seien wenige. Aber dann erinnerte ich mich an sie, und sie wurden mir zuwider."

Es war auch Tolstojs gespanntes Verhältnis gegenüber der Lehre der christlichen Kirche, das ihn hinderte, den Weg zu Gott ganz zu gehen. Er lehnte kategorisch die Sakramente ab und schuf sich sein eigenes Christentum, das weitgehend auf die Bergpredigt beschränkt war. Sicher spiegelt sich darin auch seine Auseinandersetzung mit der Lage der Russischen Orthodoxen Kirche seiner Zeit, seine Bindung an den russischen Volksglauben und sein Entsetzen über den damals in Rußland um sich greifenden Unglauben. Schließlich führten seine scharfen Angriffe dazu, daß die Heilige Synode 1901 seine Trennung von der Russischen Orthodoxen Kirche schriftlich feststellte. Aufschlußreich für Tolstojs ungewöhnliche religiöse Haltung sind auch seine Briefe. Am 6. März 1884 schreibt er an den Freund der Familie Nikolai N. Ge:

„Ich glaube nicht daran, daß Christus im Körper auferstanden ist, doch niemals werde ich den Glauben daran verlieren, daß Er in seiner Lehre auferstehen wird. Der Tod ist eine Geburt, und wir haben bis zum Tod der Lehre gelebt, also steht die Geburt vor der Tür."

Am 12. Juni 1894 wendet er sich an den ihm vertrauten Kritiker Wladimir Stassow:

„Die Menschheit bewegt sich nur in dem Maße vorwärts, als sie das Programm erfüllt, das Christus ihr gestellt hat und welches das ganze intellektuelle Leben der Menschheit – welchen Bereich Sie auch wollen – umfaßt. ... Nicht über Christus zu reden, wenn man über das Leben, über die Menschheit redet, und über die Wege, auf denen sie gehen soll, und über die moralischen Forderungen des einzelnen, ist dasselbe, als ob man nicht über Kopernikus oder Newton redet, wenn es um Himmelsmechanik geht. Über Gott rede ich, weil das der einfachste Begriff ist, ein genauer und notwendiger, ohne den man unmöglich über die Gesetze der Moral und des Guten reden kann."

Wie sehr sich Lew Tolstoj im Lauf seines Lebens von einer Gottferne auf den Weg zu Gott begeben hat, zeigt ein Vergleich von zwei Briefen an seine Hauptgesprächspartnerin in religiösen Fragen, die ihm liebe, im Glauben sichere, wenig ältere entfernte Verwandte Alexandrine. Den einen schrieb er ihr am 29. Oktober 1860, als ihn das Erleben des Sterbens seines älteren Bruders Nikolai am 20. September 1860 in Hyères in totale Verzweiflung gebracht hatte:

„Es ist nicht nur so, daß mir das halbe Leben weggerissen ist, sondern meine ganze Lebensenergie ist mit ihm beerdigt worden. Es gibt keinen Grund mehr zu leben, da er gestorben ist – und so qualvoll starb; wie wird das mit mir? Noch schlimmer. Ihnen geht es gut, Ihre Toten leben dort, Sie werden sich mit ihnen wiedersehen (obwohl mir immer scheint, daß man aufrichtig daran nicht glauben kann – es wäre allzu schön); aber meine Toten sind verschwunden, wie ein verbrannter Baum."

Dagegen konnte er vier Jahrzehnte später, am 26. Januar 1903, als sich Alexandrine zum Sterben rüstete, sagen:

„Ja, wahrscheinlich werden wir uns auf dieser Welt nicht wiedersehen; so ist es Gott recht, also ist es gut. Ich glaube auch nicht, daß wir uns dort so sehen werden, wie wir das unter einer Begegnung verstehen, aber ich glaube und bin vollkommen überzeugt, daß auch in jenem Leben all das Gute, Liebens-

werte und Schöne, das Sie mir in diesem Leben gegeben haben, mit mir bleiben wird, vielleicht werden auch ebensolche Bröckchen von mir bei Ihnen bleiben. Überhaupt fühle ich, wenn ich mich der unvermeidlichen und guten Grenze nähere, daß, je bestimmter meine Vorstellungen von dem sind, was dort sein wird, desto weniger ich an sie glaube, und, umgekehrt, je unbestimmter die Vorstellungen, desto stärker und fester ist der Glaube daran, daß das Leben hier nicht endet, sondern daß ein neues und besseres dort beginnt. So führt alles zum Glauben an Gottes Segen, alles, was bei Ihm ist und was von Ihm kommt, ist zum Wohle. So wie ich von Ihm ausgegangen bin, als ich geboren wurde, so gehe ich zu Ihm, wenn ich sterbe, außer Gutem kann daraus nichts sein. ‚In Deine Hände gebe ich meinen Geist'."

Lew Tolstoj hat in seinen Werken vor allem tiefe, meist mit dem Tod verbundene Erschütterungen dargestellt, die Menschen gleichsam auf den Weg zu Gott geworfen haben. Fedor Dostojewskij konnte daneben auch eine langsame Entwicklung dahin und auch das Scheitern eines Versuches, diesen Weg zu finden, veranschaulichen.

Wir alle sterben unseren eigenen Tod. Beide Schriftsteller konnten ihren Tod bewußt erleben. Tolstoj floh von zu Hause, starb dann von der Welt beachtet auf einer Bahnstation, ohne die Spannungen gegenüber seiner Familie bereinigt zu haben, ohne seine Frau in seine Nähe zu lassen. Dostojewskij bat seine Frau, eine Seite des Neuen Testaments aufzuschlagen und daraus zu lesen, um mit diesen ihm so gegebenen Worten von ihr dankbar Abschied zu nehmen. Beide konnten in dem Bewußtsein sterben, daß der Tod ein Schritt in eine andere Form des Seins ist, ein sicherer Schritt auf dem Weg zu Gott.

## ANMERKUNGEN

[1] Es sind von den Werken Dostojewskijs und Tolstojs zahlreiche Übersetzungen im Handel, von denen keine die anderen so übertrifft, daß darauf verwiesen werden kann. Die Zitate in diesem Beitrag gehen vom Russischen aus. Um ein Nachlesen im Kontext zu ermöglichen, werden Hinweise auf Band, Kapitel und Unterkapitel gegeben

[2] Die Ausführungen zu Tolstoj ergänzt mein Beitrag: „Ja, der Tod ist das Erwachen!" Sterben u. Tod im Schaffen Lew Tolstojs, in: Novalis 56 (2002) 24–28, 68–70.

[3] Die Ausführungen zu Dostojewskij ergänzt mein Buch: Dostojewskij. Leben u. Werk. Mit Abbildungen (Frankfurt 1998); vgl. auch F. Thiess, Dostojewskij. Realismus am Rande der Transzendenz (Stuttgart 1971).

[4] Ausführlich hierzu: W. Kasack, Ansichten des Todes in Dostojewskijs Roman „Der Idiot", in: Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society. New Series. Bd. 5 (Tübingen 2001) 71–96.

[5] Vgl. W. Kasack, Dostojewskijs Prüfstein des Glaubens. Hans Holbeins „Der Leichnam Christi im Grabe" im Roman „Der Idiot", in dieser Zs. 219 (2001) 744–756.

[6] F. Dostojewskij, Bei Tichon. Übers. u. mit einem Nachwort v. W. Kasack (Frankfurt 1991).

[7] Um die Einordnung zu erleichtern, habe ich eine etwas erweiterte Edition ausgearbeitet: F. Dostojewskij, „Der Großinquisitor". Übersetzt, mit einem Nachwort u. den Parallelstellen der Bibel versehen v. W. Kasack (Frankfurt 2003); vgl. auch die Kommentare v. L. Müller in der von ihm besorgten Edition: F. M. Dostojewskij. Der Großinquisitor (München 1985).

*Jeanette Schade*

# Zivilgesellschaft – eine Reformidee und ihre Grenzen

Der Begriff „Zivilgesellschaft" ist spätestens seit Ende des Kalten Krieges sowohl in öffentlichen als auch in sozial- und politikwissenschaftlichen Debatten zu einem Modewort geworden. Seine Verwendungsweise ist allerdings vielfältig, häufig auch unpräzise, und Verweise auf die Begriffsgeschichte vermischen sich in der Diskussion mit Themen der Gegenwart. Zu letzteren gehören beispielsweise Fragen der Demokratie, des gesellschaftlichen Zusammenhalts, des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft bzw. Staat, der friedlichen Lösung sozialer Konflikte oder auch die Auswirkungen des Kapitalismus und der Globalisierung. Im Zusammenhang mit solchen Fragen werden Probleme reflektiert, die latente oder auch aktuelle Gefahren für unsere gesellschaftliche Ordnung auf nationaler und globaler Ebene darstellen wie Machtmißbrauch, Totalitarismus, Politikverdrossenheit, gesellschaftlicher Zerfall, Ausgrenzung, Rassismus und Armut.

Zivilgesellschaft wird in der Regel als Teil der Lösung dieser gesellschaftlichen Probleme wahrgenommen und als autonom, emanzipatorisch, integrativ, verständigungsorientiert und plural charakterisiert. Insgesamt sieht man die politischen und sozialen Aktivitäten zivilgesellschaftlicher Organisationen – soziale Netzwerke, Bürgerinitiativen, Lobbyarbeit, Kampagnen und gewaltfreie Protestaktionen – als Chance, Globalisierung, Demokratie und Wohlfahrt wieder miteinander zu verknüpfen. Sie sollen die Rolle einer kritischen Gegenöffentlichkeit übernehmen und dazu beitragen, das politische System – das nationale wie das internationale – auf die Anliegen der Bürger aufmerksam zu machen.

Inzwischen befassen sich erste Publikationen allerdings auch kritisch mit dem Thema. Kooperationserfahrungen mit zivilgesellschaftlichen Gruppen in Entwicklungs- und Transformationsländern sowie in der Konfliktprävention zeigen, daß diese nicht ausschließlich als positiver Katalysator gesellschaftlicher Spannungen, als Stimme Benachteiligter oder als das Gewissen in der Gesellschaft fungieren. Beispielsweise können politische und soziale Netzwerke auf Kosten des Ausschlusses anderer entstehen und somit Machtasymmetrien verstärken. Auch leben zivilgesellschaftliche Akteure nicht nur von Idealismus, und es wäre naiv zu meinen, die Finanzierungsstruktur einer Organisation – ihre Abhängigkeit von Spenden, Mitgliedsbeiträgen, staatlichen Mitteln oder Marktkalkülen – würde nicht deren handlungsleitende Überzeugungen beeinflussen. Und selbst in ihrem Wirken als kritische Gegenöffentlichkeit ist sie vielfach auf das Zusammenspiel mit den Medien angewiesen und muß deshalb deren Logik berücksichtigen.

Wenn aber zwischen dem Konzept der Zivilgesellschaft und deren sozialer Realität eine nicht unerhebliche Kluft besteht, ist zu Recht zu fragen: Aus welchen Quellen speist sich die verbreitete positive Überzeichnung des Phänomens? Der Zivilgesellschaftsdiskurs soll eine Antwort geben – aber auf welche Fragen? Und ist es die richtige Antwort? Um dies transparent zu machen, wird im folgenden ein Blick auf die Begriffsgeschichte geworfen, auf die gerade in wissenschaftlichen Debatten so häufig verwiesen wird; des weiteren werden die hinter der Diskussion stehenden aktuellen gesellschaftlichen Krisen aufgezeigt, für welche die Zivilgesellschaft geeignete Lösungspotentiale bieten soll, und abschließend werden die Problemseiten des viel gelobten Phänomens zusammengefaßt, die zeigen, daß Zivilgesellschaft allein die Antwort nicht sein kann.

## Begriffsgeschichte – Bausteine zur Bedeutung von Zivilgesellschaft

Zur Untermauerung der Idee der Zivilgesellschaft beziehen sich Wissenschaftler und Politiker gern auf Autoren, die am Anfang der europäischen Geistesgeschichte stehen oder der Aufklärung angehören. Mit dem Verweis auf diese Autoren werden zugleich bestimmte historische Kontexte wachgerufen, die sozusagen die Mythen der Zivilgesellschaft begründen. Diese Mythen sind nicht zwangsläufig kompatibel, und Übersetzungsschwierigkeiten tun häufig ihr übriges, um eine einheitliche Begriffsverwendung unmöglich zu machen.

Anhand zentraler Autoren aus der Begriffsgeschichte werden im folgenden fünf Elemente herausgearbeitet, die nach wie vor im Zivilgesellschaftsbegriff eine wesentliche Rolle spielen: der mündige Bürger (Aristoteles), die politischen und zivilen Rechte des Bürgers gegenüber dem Staat (John Locke), die freiwilligen und autonomen Vereinigungen als Gegenmacht zum Staat und als Orte sozialer Integration (Alexis de Tocqueville), sowie die Vorstellung der Zivilgesellschaft als Gegenmacht zu Markt und ausbeuterischer Wirtschaftsordnung (Antonio Gramsci). Ein fünftes Element, das für die Wirkungsweise der Zivilgesellschaft als charakteristisch erachtet wird, ist ihr diskursives und in diesem Sinn gewaltfreies Einwirken auf die Sphäre der Öffentlichkeit (vor allem de Tocqueville). Zwar könnte man noch viele weitere Autoren herausgreifen, dennoch sind diese vier repräsentativ für viele Argumentationslinien der Debatte.

Bei Aristoteles (384–322 v. Chr.) wird mit „koinonia politike" die dem Menschen angemessene Lebensweise benannt, die sich durch die herrschaftsfreie Vereinigung Freier und Gleicher in der Polis, dem antiken Stadtstaat auszeichnet. Die politische Ordnung der Polis ist durch die demokratische Selbstherrschaft ihrer Bürger charakterisiert: „Der gute Bürger aber muß sich sowohl regieren lassen als auch regieren können" (Aristoteles, Politik). Diese Idee der Selbstregierung ist letztlich bei allen gegenwärtigen Theoretikern nach wie vor ausschlaggebend.

Der während der Aufklärung wirkende Philosoph John Locke (1632–1704) prägte den Begriff ebenfalls nachhaltig. Als Wegbereiter des Liberalismus und der Bürgergesellschaft geht der Vertragstheoretiker von einem aristotelischen Naturzustand aus, bei dem die Menschen als Freie und Gleiche aufgrund eines „Naturrechts" ihre Rechte gegenseitig anzuerkennen haben. Die Staatsgewalt gründet im Gegensatz zum Absolutismus auf dem Willen der einzelnen und auf ihrer gemeinsamen Zustimmung als (mündigem) Volk. Aufgabe des Staates ist es, für Gleichheit, Freiheit und Recht auf Unverletzlichkeit von Person und Eigentum als den obersten Rechtsgütern zu sorgen. Aus der Erfahrungen des Kampfes gegen die absolutistische Herrschaft und der Verpflichtung des Staates, für das Wohl seiner Bürger zu sorgen, speist sich die Vorstellung der Zivilgesellschaft als Gegenmacht zum despotischen Staat.

Gleichzeitig hat das in der neuen bürgerlichen Ordnung implizierte Prinzip des Eigennutzes seine Schattenseiten, und es ist – wenn auch nicht nur – Aufgabe des Staates, zwischen Eigennutz und Gemeinsinn zu vermitteln. Freiwillige Vereinigungen spielen sowohl als „counter-vailing power" als auch für die Bewältigung der egoistischen Tendenzen in der Bürgergesellschaft eine ausgleichende, katalytische Rolle. Insbesondere Alexis de Tocqueville (1805–1859) thematisiert sie als zentrale Akteure im demokratischen System. Freiwillige Vereinigungen ermöglichen es den Bürgern, über die Sphäre der Öffentlichkeit auf jene der Politik Einfluß zu nehmen. Sie dienen außerdem dem Zweck der Sozialisation der Individuen in die Gemeinschaft und bringen so Eigennutz und Gemeinsinn wieder in Einklang.

Im Werk von Antonio Gramsci (1891–1937) spielen die freiwilligen Vereinigungen eine Rolle ganz anderer Art. In Anlehnung an Karl Marx versteht er den bürgerlichen Rechtsstaat nicht als die institutionelle Verwirklichung eines übergeordneten Ideals von Freiheit und Gleichheit, sondern als ein Instrument der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, ihre Vormachtstellung – insbesondere durch die Verankerung der Produktionsverhältnisse in den Eigentumsrechten – zu reproduzieren. Zivilgesellschaftliche Organisationen sind für Gramsci ein weiteres Vehikel der Bourgeoisie, mit dem sie ihre ökonomische Vorherrschaft auch ideologisch-diskursiv absichert. Er lokalisiert den Machtkampf nicht mehr zwischen Zivilgesellschaft und Staat, sondern zwischen Kapital und Arbeit. Gleichzeitig besitzt die Arbeiterklasse aber ihre eigenen Strukturen der Selbstorganisation und Ideologieverbreitung, und so wird Zivilgesellschaft zum Kampfplatz um „ideologische Hegemonie" innerhalb der Klassengesellschaft.

## Zivilgesellschaft als Antwort auf die Probleme der Gegenwart

Der kurze Blick auf die Begriffsgeschichte hat gezeigt, daß sich das Verständnis von Zivilgesellschaft verändern kann, je nachdem, welche gesellschaftlichen Wandlungsprozesse – Ablösung des Absolutismus, Grundlagen und Probleme der bür-

gerlichen Ordnung, Widerstand gegen dieselbe – an ihm reflektiert werden. Das gilt nicht minder für die gegenwärtige Diskussion. Populär wurde der Zivilgesellschaftsdiskurs wieder durch die demokratischen Bewegungen in Lateinamerika und Osteuropa, die den dort herrschenden autoritären und totalitären Systemen ein Ende bereiteten und die Idee der Zivilgesellschaft als ununterdrückbare Gegenmacht zum Staat aufleben ließen. In den etablierten Demokratien westlicher Industrienationen werden im Zusammenhang mit Zivilgesellschaft jedoch ganz andere Sachlagen reflektiert. Die verschiedenen Diskursstränge beziehen sich auf Probleme des Systems repräsentativer Demokratie, auf die soziale Krise liberaler Gesellschaften, auf Probleme des Wohlfahrtsstaates und auf den Akzeptanzverlust des Neoliberalismus. Hinzu kommen inzwischen die Herausforderungen der Globalisierung auf internationaler Ebene. Viele der Kontroversen nehmen dabei die oben beschriebenen Bedeutungselemente in ihre Argumentationen auf.

*1. Repräsentative Demokratie – die radikaldemokratische Zivilgesellschaft*

Repräsentative Demokratien stehen immer vor dem Problem, daß Repräsentanten und Repräsentierte oft nur sehr unmittelbar in Bezug zueinander stehen, wobei durchaus Uneinigkeit darüber herrscht, was im Sinn der Regierbarkeit und Steuerungsfähigkeit praktikabler ist. Vertreter einer Elitendemokratie halten (verfassungsmäßig garantierte) Bürgerrechte, geheime und regelmäßige Wahlen als Basis für geregelte Machtwechsel und Parteienwettbewerb für ausreichend. Innerhalb dieses institutionellen Rahmens liegen die politischen Eliten im Wettstreit um Macht und Wählerstimmen. Der Bürger erscheint allerdings nur als Konsument der angebotenen Parteiprogramme, nicht als selbständiger politischer Akteur. Die darin implizierte Kluft zwischen Herrschenden und Beherrschten ist gewünscht, da zu viel Bürgerbeteiligung als stabilitätsgefährdend erachtet wird.

Radikaldemokratische Ansätze fordern hingegen die Verringerung oder gar Abschaffung der Kluft und die Beteiligung aller an der Macht, die auch eine bessere Kontrolle korrupter Eliten ermöglicht. Gemäß der Idee der antiken Polis soll der mündige Bürger sowohl Regierter als auch Regierender sein. Emanzipatorische Konzepte der Zivilgesellschaft thematisieren deshalb auch die sozialen Bedingungen politischer Beteiligung, die es erst ermöglichen, aus der „stummen Klientel" aktive Bürger zu machen. So schreibt das „Frankfurter Trio":

> „Öffentliche Fürsorge oder Sozialhilfe ist demnach keine Frage der Nächsten- oder Menschenliebe, auch keine Frage der Bestandssicherung für die kapitalistische oder eine bestimmte politische Ordnung, sondern Ausdruck *ziviler Solidarität*, die darauf abzielt, alle Bürger politisch zu ermächtigen, ihre Meinungen und Interessen selbsttätig zu artikulieren ... den Bürgern Handlungs-, Organisations- und Konfliktfähigkeit (zu) ermöglichen" (Rödel u.a. 1989, 188).

*2. Probleme liberaler Gesellschaften – die patriotische Zivilgesellschaft*

Der – letztlich philosophische – Streit zwischen Liberalen und Kommunitaristen spiegelt die Dilemmata liberaler Gesellschaften und ist vor allem in den USA be-

heimatet. Das Ziel beider Lager ist die Stabilisierung des liberal-demokratischen Systems. Letzteres steht einerseits vor der Aufgabe, ein hohes Maß an Pluralismus zu gewährleisten und muß andererseits die „sozialen Bande" der sich fragmentierenden Gesellschaft (Zunahme von Kriminalität an Schulen, Suchtproblemen, Scheidungsraten usw.) festigen. Dieser Disput soll an John Rawls (prozeduraler Liberalismus) und Charles Taylor sowie Martin Walzer (demokratischer Kommunitarismus) kurz illustriert werden:

Zentraler Kern liberaler Gesellschaftsauffassung ist das in den Bürgerrechten institutionalisierte Toleranzprinzip als „Waffe" gegen eine despotische Gesellschaft. Deshalb erachten Liberale eine Gesellschaft unter anderem dann als liberal, wenn sie sich in ihren Auseinandersetzungen nicht der Gewalt, sondern des besseren Arguments bedient. Aus dem Toleranzprinzip leitet der am 24. November 2002 verstorbene John Rawls auch den Primat der Gerechtigkeit vor dem Guten, d.h. vor inhaltlich bestimmten Vorstellungen vom guten Leben sowie die Neutralität des Staates gegenüber partikularen Konzeptionen vom Guten ab. Die Religionsfreiheit in säkularen Staaten ist dafür das klassische Beispiel.

Die Kommunitaristen aber machen gerade das im Toleranzprinzip implizierte Verhältnis von Individuum und Gesellschaft für die Zerfallserscheinungen in der Moderne verantwortlich. Sie beschreiben den Liberalismus als eine Art Lebensphilosophie der Selbstverwirklicher:

> „Das je einzelne Individuum verstehe sich als absolut frei, ungebunden und unabhängig – wenn es in die Gesellschaft eintrete und deren Verbindlichkeiten und Zwänge akzeptiere, dann nur, um seine Risiken zu minimieren" (Walzer 1993, 159).

Da aber die Gesellschaft und nicht der einzelne die Bürgerrechte garantiert und das Individuum in die Gesellschaft hinein sozialisiert wird, hebt der Kommunitarismus den Primat des Kollektivs hervor. Daraus leitet er die Verpflichtung des Individuums gegenüber dem Gemeinwohl ab. Gemeinwohl setzt allerdings eine gemeinsame Vorstellung vom guten und richtigen Leben voraus, die wiederum der pluralen und heterogenen modernen Gesellschaft nicht gerecht wird; man denke beispielsweise nur an das geflügelte Wort von der „Ökodiktatur".

Beide Lager fordern letztlich demokratische Prozeduren: die einen, damit vernünftige Individuen sich argumentativ über Interessenkonflikte und gemeinschaftliche Belange einigen, und die anderen, um sich fortlaufend über das Gemeinwohl zu verständigen. Damit liegen die Positionen erdenklich nah beieinander. Dennoch ergeben sich leicht unterschiedliche Akzente im Zivilgesellschaftsbegriff. Da für die Kommunitaristen die Frage des sozialen Bandes im Vordergrund steht, zeichnet sich Zivilgesellschaft für sie durch das Vorhandensein freiwilliger Vereinigungen und die Identifikation der Bürger mit „ihren" politischen Institutionen aus. In der sozialen Einheit des Nationalstaates meint dies die Haltung des Republikanismus und der patriotischen Identifikation (vgl.

Taylor 1993, 116). Liberale sehen es umgekehrt. Für sie liegt der Kern der Zivilgesellschaft in der Lockschen Idee der Bürgerrechte. Alles andere ist nachgeordnet:

„Civil societies sind im Allgemeinen gekennzeichnet durch die Existenz autonomer, d.h. nicht staatlich oder in anderer Weise zentral geleiteter Organisationen und Institutionen als Organe des Volkswillens. Politische Parteien und Gewerkschaften gehören hierzu, aber auch Industrieunternehmen und soziale Bewegungen, freie Berufe und autonome Universitäten, freie Kirchen und gemeinnützige Stiftungen. ... Doch der operationale Kern meines Begriffs der civil society liegt nicht in diesen Organisationen und Institutionen als solchen. Er liegt vielmehr in dem Ensemble von legitimen Ansprüchen, die man als Bürgerrechte bezeichnen kann" (Dahrendorf 1991, 262).

*3. Die doppelte Krise des Wohlfahrtsstaates – Zivilgesellschaft als Dritter Weg*

Die Auseinandersetzungen um den Wohlfahrtsstaat haben sowohl eine politische als auch eine wirtschaftspolitische Dimension. Wirtschaftspolitisch kann man den Disput auf die Formel „Neoliberalismus versus Keynsianismus" bringen. Der Keynsianismus empfiehlt ein wohlfahrtsstaatliches System sozialer Absicherung und die Stimulierung der Nachfrage als Faktoren gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Stabilität. Auf politischer Ebene steht der Wohlfahrtsstaat außerdem für ausgleichende Gerechtigkeit und Chancengleichheit und damit als eine Art empirische Voraussetzung für die Verwirklichung universeller Individualrechte. Nicht nur Wirtschaftsliberale, sondern auch Neokonservative kritisieren jedoch, daß soziale Absicherung sowohl den Anreiz zu arbeiten als auch zu investieren senken und deshalb das Wirtschaftswachstum lähmen.

In der politischen Frage nach dem Ab- und Umbau des Wohlfahrtsstaats, d.h. der (Teil-) Privatisierung der Sozialpolitik, spiegelt sich ebenfalls der kommunitaristisch-liberale Diskurs. Zwar befürworten beide Lager die „Stärkung der Zivilgesellschaft" durch das Subsidiaritätsprinzip, doch favorisiert liberale Politik häufig den Markt als zentrales gesellschaftliches Steuerungsinstrument. Kommunitaristen lehnen die darin implizierte Individualisierung sozialer Risiken hingegen ab, da der einzelne seine Rechte nicht selbst garantieren kann, sondern nur die Gemeinschaft. Sie fordern aber als „Gegenleistung" eine stärkere Verpflichtung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft, zum Beispiel in Form eines „allgemeinen sozialen Dienstes". Außerdem rücken sie die sozial integrative Funktion der freiwilligen Vereinigungen gemäß de Tocqueville in den Mittelpunkt der politischen Debatte. Dort geht es, kurz gefaßt, um den „Dritten Weg" zwischen Markt und Staat, dem der „community" (vgl. Etzioni, 1995). Für die Organisation der Wohlfahrt bedeutet das, daß private nichtprofit-orientierte Organisationen Aufgaben der öffentlichen Fürsorge und andere gemeinnützige Tätigkeiten übernehmen. In diesem Zusammenhang wird von den freiwilligen Vereinigungen häufig als Drittem Sektor gesprochen.

*4. Die Krise neoliberaler Politik – Zivilgesellschaft als Akteur deliberativer Politik*

Entstaatlichung bzw. Deregulierung bezieht sich im Rahmen neoliberaler Programmatik auch und vor allem auf Arbeitsmarkt- und Wirtschaftspolitik. Wegen seiner negativen sozialen Auswirkungen, zum Beispiel durch die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes und der Standorte, ist der Neoliberalismus allerdings seinerseits in eine Akzeptanzkrise geraten und zunehmend zum kritischen Ziel zivilgesellschaftlicher Akteure geworden. Das spiegelt sich zum Beispiel in der Theoriebildung bei Jürgen Habermas. In Anlehnung an Gramsci und dessen Widerstand gegen die Bourgeoisie sieht er Zivilgesellschaft nicht nur als Gegenkraft zum Staat, sondern auch zur Wirtschaft. Er betont insbesondere das diskursive Moment der Zivilgesellschaft und arbeitet ihre Rolle als intermediäre Instanz heraus, die in gesellschaftlichen Spannungssituationen über die Medien in die Sphären der Politik und Wirtschaft hineinwirken kann. Dabei ordnet er die Zivilgesellschaft der Sphäre der Lebenswelt zu. Sie bildet für ihn die „soziale Grundlage autonomer Öffentlichkeit", der er eine „sozialintegrative Gewalt der Solidarität" zuschreibt, die sich gegen die Gewalten, Geld und administrative Macht behaupten können soll. Hierin sieht Habermas auch den zentralen Unterschied zum Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft", der für ihn das marktwirtschaftliche System der Arbeit und des Warenverkehrs bezeichnet:

„Was heute Zivilgesellschaft heißt, schließt nämlich die privatrechtlich konstituierte, über Arbeits-, Kapital- und Gütermärkte gesteuerte Ökonomie nicht mehr, wie noch bei Marx und im Marxismus, ein. Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern" (Habermas 1992, 443).

*5. Globalisierung – ein vierter Debattenkontext*

Durch das Ende des Kalten Krieges Anfang der 90er Jahre und die dadurch beschleunigte Globalisierungsdynamik erfährt das Thema Zivilgesellschaft zusätzlichen Auftrieb. Angelpunkt des Problems ist die „Entgrenzung" der Ökonomie und ihr Wechselspiel mit nationaler und internationaler Politik. Die Zunahme transnationaler Unternehmen, ihrer Produktionsnetzwerke und Standortflexibilität setzt Nationalstaaten unter Wettbewerbsdruck um deren Investitionen. Nationalstaatliche Politik verliert durch diesen Druck an Steuern, Steuerungseffektivität und durch eingeschränkte sozialpolitische Handlungsmöglichkeit auch an Legitimation. Für die internationale Ebene stellt sich außerdem die Frage der Akzeptanz internationaler Politik bei den Bürgern, deren Legitimationsketten für die meisten nicht nachvollziehbar sind und auf deren Entscheidungen sie scheinbar keinen Einfluß mehr haben. Das gilt insbesondere, wenn es um fortschreitende Liberalisierung der Weltmärkte und den Abbau von nationalstaatlichem Protektionismus geht.

In der Diskussion um die Probleme der Globalisierung verläßt auch die Zivilgesellschaftsdebatte ihren nationalen Rahmen. Im Zentrum stehen Fragen des

Demokratiedefizits internationaler Organisationen, der kollektiven Handlungsfähigkeit bei globalen Problemlagen wie beispielsweise des Klimaschutzes und das Problem der Abfederung sozialer Härten durch sogenannte Strukturanpassungen – besonders in den Entwicklungsländern. Zivilgesellschaftliche Akteure sollen zur Lösung dieser Probleme beitragen, indem sie in zahlreiche Foren internationaler Institutionen vor allem der Vereinten Nationen eingebunden werden, in horizontalen Netzwerken gemeinsam mit Akteuren aus staatlichen, privatwirtschaftlichen und internationalen Organisationen an globalen Lösungen für spezifische Probleme zusammenarbeiten (z.B. die Weltkommission für Staudämme) und vielfach die Umsetzung von Projekten und Programmen vor allem im Sozial- und Bildungsbereich übernehmen. Dieser von oben gewollten Einbindung nichtstaatlicher Akteure stehen die Proteste zivilgesellschaftlicher Organisationen und der grenzüberschreitend organisierten „Neuen Sozialen Bewegungen" gegenüber, die ihrerseits von unten eine Veränderung und Demokratisierung des internationalen Systems anstreben. Entsprechend fällt das Urteil, was unter internationaler Zivilgesellschaft zu verstehen ist, recht unterschiedlich aus und auch hier spiegeln sich die bereits dargelegten Diskussionsstränge wider.

Für viele baut das Verständnis von globaler bzw. internationaler Zivilgesellschaft auf der *„international relation definition"* von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) auf (vgl. Lewis 2001). Maßgeblich für die Definition von Nichtregierungsorganisationen als internationaler Zivilgesellschaft sind deren Beteiligungsstrukturen bei den internationalen Organisationen, deren grenzüberschreitendes Themenspektrum und die Bezugnahme auf internationale Konventionen, zum Beispiel der Menschenrechte oder des Rechts auf Nahrung. Die Nichtregierungsorganisationen sollen eine ähnlich komplementäre Rolle einnehmen und eine Gegenmacht bilden, so wie man dies von nationaler Zivilgesellschaft im Verhältnis zu Staat und nationaler Wirtschaft annimmt. Aus dieser Sicht beruht ihre Legitimation, auf internationaler Ebene unterschiedlichste Interessen zu vertreten, auf ihrer – zum Teil geschrumpften – Rückkoppelung an eine Basis, auf der Spendenbereitschaft von Bürgern, auf dem Zuspruch der Medien (Öffentlichkeit) und der politischen Kultur des Pluralismus. Viele sehen in den Nichtregierungsorganisationen deshalb den Keim der sich herausbildenden Weltzivilgesellschaft (z.B. Nuscheler 2001).

Theoretiker, die sich am gramscianischen und radikaldemokratischen Verständnis von Zivilgesellschaft orientieren (z.B. Brand u.a. 2001), betrachten die neuen Kooperationsformen und Beteiligungsstrukturen für Nichtregierungsorganisationen im internationalen System hingegen kritisch. Beklagt werden zum einen der Mißbrauch von Nichtregierungsorganisationen als Legitimationsersatz für die Demokratiedefizite multinationaler Organisationen und ihre Instrumentalisierung als Ersatz für staatliches und zwischenstaatliches Handeln. Zum anderen sieht man Defizite in den Nichtregierungsorganisationen selbst, da es ihnen häufig an demokratischen Organisationsstrukturen und Basisnähe mangele. Sie verträten nicht

notwendig eine Politik von unten, sondern seien bereits häufig institutionalisierte Mittlerinstanz, politische Elite und Dienstleister. Deshalb verweist man für internationale Zivilgesellschaft auf Akteure mit emanzipatorischem Charakter wie die grenzüberschreitenden sozialen Bewegungen und die international vernetzten Gewerkschaften.

Für liberale Konzepte wie beispielsweise von John Keane (2001) besteht die internationale Zivilgesellschaft (er nennt sie „global civil society") hingegen aus allen nichtstaatlichen Akteuren, die transnational tätig sind – sei es politisch, sozial oder wirtschaftlich –, sich für ein Maximum an Gewaltfreiheit und Respekt einsetzen und eine kosmopolitische Ausrichtung haben. Zu ihnen zählt er auch transnationale Konzerne, insofern sie durch ihr Interesse an gesellschaftlicher Stabilität einen „civilizing effect" haben. Ihm geht es um das Ziel einer Humanisierung der sozialen Beziehungen, zu dem auch und gerade Wirtschaftsakteure beitragen können.

## Warum Zivilgesellschaft keine hinreichende Antwort sein kann

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß je nach zu bewältigender Problemlage auf verschiedene, der Zivilgesellschaft zugeschriebene positive Potentiale verwiesen wird, um gesellschaftliche Reformen unterschiedlichster Art anzustoßen. Hingegen wird kaum erörtert, wo die Grenzen dieser Potentiale liegen. Die aus der Begriffsgeschichte und wissenschaftlichen Diskursen abgeleiteten Eigenschaftsbestimmungen in der Literatur, nach denen Zivilgesellschaft im Wesen demokratieorientiert, autonom, sozial integrativ, solidarisch, gemeinwohlorientiert oder gewaltfrei sei, sind deshalb zu hinterfragen. Zu den hier zusammengetragenen kritischen Aspekten gehören: die Auswirkungen der Wohlfahrtsorganisation auf die Autonomie von Zivilgesellschaft, mögliche Nebenwirkungen vermehrter direktdemokratischer Beteiligung auf die Repräsentativität von Demokratie, antidemokratische Aktivitäten zivilgesellschaftlicher Akteure, der ausschließende Charakter von Gemeinschaften und Netzwerken, das Prekäre der Zivilität, Machtasymmetrien und Legitimationsprobleme innerhalb der Zivilgesellschaft und die Abhängigkeit ihres Wirkens in der Öffentlichkeit von den Medien. Diese kritischen Aspekte wahrnehmen zu können, setzt voraus, daß man von einem normativen zu einem soziologischen Zivilgesellschaftsbegriff übergeht. Als Zivilgesellschaft gelten hier also Zusammenschlüsse von Bürgern zur Durch- und Umsetzung ihrer Interessen und politischen Überzeugungen. Diese Herangehensweise hilft, die materiellen und institutionellen Voraussetzungen zivilgesellschaftlicher Aktivitäten im Auge zu behalten.

*Wohlfahrtsorganisation und Autonomie der Zivilgesellschaft.* Die wachsende Bedeutung des Dritten Sektors für die Sozialpolitik nach dem Prinzip der Subsidiarität kann als Autonomiezuwachs für zivilgesellschaftliche Akteure interpretiert werden. Doch wenn dahinter der Abbau staatlich garantierter Wohlfahrt steht, besteht

die Gefahr, daß sich die Kompetenzerweiterung auf das Management sozialer Versorgung beschränkt. Die Auslagerung der Erbringerschaft sozialer Dienstleistungen vom Staat in den Dritten Sektor bedeutet nicht automatisch mehr Gestaltungsmacht der Bürger. Außerdem ist damit die Frage der Finanzierung dieser sozialen Leistungen nicht geklärt. Werden die staatlichen Mittel gekürzt, müssen sich auch nichtprofit-orientierte Organisationen für ihre Finanzierung an Marktkalküle anlehnen, wenn man davon ausgeht, daß Mitgliedschaften und Spenden die Kosten sozialer Leistungen nicht decken können. Veränderte Finanzierungsstrukturen werden wiederum Rückwirkungen auf die Aktivitäten und Strukturen der Organisationen haben.

*Direktdemokratie und Repräsentativität.* In Bezug auf die Zunahme direktdemokratischer Praktiken geben Kritiker zu bedenken, daß mehr direkte Partizipation von Bürgern in der Politik nicht gleichbedeutend mit einem Mehr an Demokratie für die überwiegend inaktive Bevölkerungsmehrheit ist. Starke partizipatorische Elemente können die verstärkte Vernachlässigung von Interessen inaktiver, bevormundeter oder zu schwacher Bevölkerungsteile zur Folge haben, da die politisch aktive Zivilgesellschaft sich häufig aus Mittelschichten und Intellektuellen zusammensetzt. Es gibt keinen Automatismus, der die Interessen der inaktiven Mitbürger in deren Sinn berücksichtigt. Zivilgesellschaft kann deshalb nur komplementär zu einem funktionierenden demokratisch-repräsentativen System wirken. Sie allein kann keine Repräsentativität gewährleisten. Diese wäre – wenn überhaupt – nur über die systematische und verpflichtende Einbindung von Bürgern und Bürgerinnen in politische Entscheidungen zu erreichen.

*Akteure ohne demokratische Ausrichtung.* „Grundrechtliche Garantien allein können freilich Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft vor Deformation nicht bewahren" (Habermas 2001, 357). Es gibt keine Garantie dafür, daß sich zivilgesellschaftliche Akteure prodemokratisch und gemäß dem Toleranzprinzip verhalten. Auch ausländer- und demokratiefeindliche Bewegungen sind Bewegungen von Bürgern. Sie wegen ihrer mangelnden demokratischen Gesinnung aus der Betrachtung auszuschließen, ist problematisch, da sie als politische Akteure dadurch nicht verschwinden. Solche Tendenzen in der Zivilgesellschaft kann man auch nicht mit dem Argument ignorieren, es handle sich hierbei um eine vernachlässigbare Minderheit, denn bei vielen zivilgesellschaftlichen Belangen handelt es sich um Anliegen von Minderheiten (z. B. Schwulen-Lesben-Bewegung, Behinderteninitiativen usw.). Mangelnde Gemeinwohlorientierung ist ebenfalls ein problematischer Vorwurf, da zivilgesellschaftliche Organisationen häufig darauf zielen, hergebrachte Gemeinwohlvorstellungen aufzuweichen (z. B. die Familie als einzig richtige Form des Zusammenlebens). Darüber hinaus nutzen viele Initiativen die demokratischen Foren, ohne dabei deren Erhalt zu berücksichtigen.

*Integrierende und ausschließende Tendenzen.* Ähnlichen Einschränkungen ist das sozial integrative Moment der Zivilgesellschaft unterworfen. Zivilgesellschaft-

liche Netzwerke können nicht nur gemeinschaftsbildend wirken, sondern auch desintegrierend. Ihre Organisationen können Ungleichheit ebenso vergrößern und zum Zerfall von Gesellschaft, gar zu Bürgerkrieg beitragen, wenn sie entlang gesellschaftlicher Konfliktlinien verlaufen. Zivilgesellschaftliche Organisationen werden oft das Wohl ihrer eigenen Klientel im Auge haben, ohne gesamtgesellschaftliche Interessen oder diejenigen anderer Gruppen zu berücksichtigen. Außerdem bedeutet soziale Integration in eine Gemeinschaft nicht zwangsläufig, daß diese demokratisch strukturiert ist. Die soziale Integration kann gar den Verzicht auf demokratische Mitsprache und die Unterordnung in hierarchische Beziehungen voraussetzen. Eine Gruppe von Forschern zur Zivilgesellschaft in Transformations- und Entwicklungsländern entwickelte deshalb den Begriff der „ambivalenten Zivilgesellschaft" (Croissant u.a. 2000, 37).

*Zivilität der Zivilgesellschaft.* Es wäre wiederum vorschnell zu meinen, daß die Ambivalenz der Zivilgesellschaft mit ihren Schattenseiten eben vor allem ein Phänomen noch nicht entwickelter Demokratien und Marktwirtschaften sei. Zivilität ist immer ein prekärer und auch ein relativer Zustand. Er kann sich in Krisen- oder Kriegszeiten schnell ändern. Undemokratische Ideen können in der Bevölkerung an Zulauf gewinnen oder sich gar durchsetzen, wenn Sicherheits- und Wohlstandsbedürfnisse dadurch gesichert erscheinen. Das zeigt sich beispielsweise, wenn Bürger gegen Asylbewerber mobil machen. Selbst wenn sie sich hierfür ausschließlich demokratischer Mittel bedienen, kann dabei von einer sozial integrierenden Wirkung nicht die Rede sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß es auch zivilgesellschaftliche Akteure sind, die genau solchen Aktivitäten vehement entgegentreten. Allerdings ist Zivilität bzw. ziviles Verhalten weder ein notwendiges Merkmal aller zivilgesellschaftlichen Akteure, noch ist es ihnen allein vorbehalten.

*„Countervailing Power" mit Machtasymmetrien und Legitimationsproblemen.* Die eben genannten ambivalenten Aspekte der Zivilgesellschaft sind ebenfalls für die Fragen des Mächtegleichgewichts und der Legitimationsressourcen innerhalb der Zivilgesellschaft relevant. Beide Aspekte sind kritisch und werden um so kritischer, je mangelhafter und je weniger repräsentativ das übrige System der Interessenvermittlung ist. Deshalb übt in demokratisch verfaßten Nationalstaaten nicht nur die Zivilgesellschaft eine Kontrollfunktion gegenüber dem Staat aus, sondern auch der Staat kann gegen zivilgesellschaftliche Akteure vorgehen, wenn diese sich verfassungswidrig verhalten. Demokratisierungsbemühungen dürfen deshalb nicht allein die Zivilgesellschaft im Blick haben, sondern müssen immer auch das dafür notwendige Institutionengefüge beachten.

*Grenzen kritischer Gegenöffentlichkeit.* Das Wirken der Zivilgesellschaft als kritische Gegenöffentlichkeit ist wiederum vielfach auf das Zusammenspiel mit den Medien angewiesen und muß deren Logik berücksichtigen. Da Medien dem Druck der hohen Einschaltquote bzw. Auflagenstärke unterliegen, neigen sie in ihrer Berichterstattung zu Spektakulärem und Eingängigem, so daß sie vorhandene Vorur-

teilsstrukturen – zum Beispiel gegen Migranten – mitunter eher verfestigen statt abzubauen helfen. Dies kann die Vermittlung von Inhalten zivilgesellschaftlicher Organisationen erschweren, verzerren oder verwässern. Es kann sie aber auch erleichtern, wenn sie selbst auf diesen Vorurteilsstrukturen aufbauen.

*Internationale Zivilgesellschaft.* Die internationale Zivilgesellschaft – egal ob man sie nun als Nichtregierungsorganisationen, die Menge emanzipatorisch ausgerichteter Organisationen und Bewegungen oder die Gesamtheit aller transnational agierender nichtstaatlicher Akteure versteht – ist ebenfalls von einigen der oben genannten Kritikpunkte betroffen. Durch ihre Lobbying- und Watch-Dog-Aktivitäten, durch ihre Kooperation in der Politikumsetzung und durch ihre Forderungen nach Transparenz und demokratischer Kontrolle im internationalen System trägt sie sicherlich ein demokratisierendes Moment in die institutionellen Strukturen hinein. Es wäre jedoch vorschnell, zu meinen, daß sie die mangelnde Repräsentativität des internationalen Systems langfristig ersetzen oder angemessen ausgleichen könne. Es könnte sogar eine Art Legitimationssymbiose entstehen, d.h. daß nicht nur internationale Organisationen durch zivilgesellschaftliche Beteiligung an gesellschaftlicher Legitimation gewinnen, sondern umgekehrt auch die Halbinstitution „Internationale Zivilgesellschaft" selbst – womöglich mit der Folge, daß abnehmender Basisbezug unerkannt bleibt. Hinzu kommt, daß die Kapazität zur Vernetzung solcher Organisationen oder zur Expansion in andere Länder mitunter von den zur Verfügung stehenden Ressourcen abhängt; diese sind je nach nationaler und institutioneller Anbindung sehr unterschiedlich, und das gilt auch für ihre Einflußmöglichkeiten auf Entscheidungsträger. Dies führt durchaus zu unausgewogenen Machtverhältnissen innerhalb der internationalen Zivilgesellschaft – zum Beispiel zwischen den Weltregionen.

## Resümee

Der Zivilgesellschaftsdiskurs ist essentiell, um demokratischen und sozial engagierten, zivilen Kräften gesellschaftlichen Freiraum zu sichern (vgl. Giner 1995, 319). Der Diskurs selbst ist demokratisierend. Allerdings muß man unterscheiden können, von welchem Typ oder Aspekt der Zivilgesellschaft jeweils die Rede ist. Geht es um das Konzept der liberal-bürgerlichen Gesellschaft, inklusive der Bürgerrechte und des Rechts auf Gründung von freiwilligen Vereinigungen und Interessenverbänden? Geht es um Organisationen des Dritten Sektors, die ohne Profitorientierung staatliche Aufgaben übernehmen? Oder geht es um eine emanzipatorische Zivilgesellschaft, die sich gegen Interessen der politisch und wirtschaftlich Mächtigen zur Wehr zu setzen versucht?

Vor allem aber muß man fragen, in welchem Verhältnis Begriff und Reformidee der Zivilgesellschaft zur sozialen Realität stehen. Dazu gehört auch, die Wechsel-

wirkungen zwischen der Entwicklung von Institutionen und von Zivilgesellschaft zu berücksichtigen – zum Beispiel den Zusammenhang von Verfassung und wechselseitigen Kontrollmöglichkeiten von Zivilgesellschaft und Staat. Dies gilt besonders für die Übertragung des Konzepts als gesellschaftliches Modell auf Entwicklungsländer und auf die internationale Ebene. Denn: Zivilgesellschaft ist eben nicht allein Subjekt, sondern auch Objekt gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen.

## LITERATUR

Aristoteles, Politik, hg. v. O. Gigon (München 1976); Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates, hg. v. U. Brand u.a. (Münster 2001); J. L. Cohen u. A. Arato, Civil Society and Political Theory (New Baskerville $^{5}$1999); A. Croissant, H. –J. Lauth, W. Merkel, Zivilgesellschaft u. Transformation: ein internationaler Vergleich, in: Systemwechsel 5. Zivilgesellschaft u. Transformation, hg. v. W. Merkel (Opladen 2000) 9–50; R. Dahrendorf, Die gefährdete Civil Society, in: Europa u. die Civil Society (Castelgandolfo-Gespräche), hg. v. K. Michalski (Stuttgart 1991) 247–263; Ch. Taylor, Die Beschwörung der Civil Society, ebd. 52–81; The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities, in: Rights and the Common Good. The Communitarian Perspective, hg. v. A. Etzioni (New York 1995) 11–23; S. Giner, Civil Society and its Future; in: Civil Society: Theory, History, Comparison, hg. v. J. A. Hull (Cambridge 1995) 301–325; J. Habermas, Diskursive Politik u. Zivilgesellschaft. Über die Rolle der Bürger-Assoziationen in der Demokratie, in: E+Z Entwicklung u. Zusammenarbeit 42 (Bonn 2001) 356–357; ders., Faktizität u. Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts u. des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt 1992); J. Keane, Global Civil Society?, in: Global Civil Society 2001, hg. v. H. Anheier u.a. (Oxford 2001) 23–47; D. Lewis, The Management of Non-Governmental Development Organizations. An Introduction (London u. New York 2001); F. Nuscheler, Die NGOs als Sauerteig der Zivilgesellschaft, in: Das Rechtssystem zwischen Staat u. Zivilgesellschaft. Zur Rolle gesellschaftlicher Selbstregulierung u. vorstaatlicher Schlichtung, hg. v. J. Nautz u.a. (Wien 2001) 231–238; J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1979); U. Rödel u.a., Die demokratische Frage (Frankfurt 1989); M. Walzer, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. A. Honneth (New York 1993) 157–180.

*Paul Konrad Kurz*

# Ist Lobpreis noch möglich?

## Literarische Beobachtungen

Wo hört man heute noch Lobpreis? Öffentliches Lob geschieht, wenn man vom Selbstlob politischer Parteien und Regierungssprecher absieht, nur noch in der Werbung: Warenlob, nicht Menschenlob; Produktlob, kein Lob des Lebens; kommerzialisiertes Lob, kein Lob der Erde, der Geschichte, der Gegenwart, geschweige denn eines Gottes. Den lobt die Kirche sonntäglich in ihrem „Gloria" und ihrer „Präfation", an Hochfesten im „Te Deum", öfters auch durch Rezitation jüdischer Lobpsalmen. Die christliche Gemeinde singt Loblieder aus dem Gesangbuch. Die nehmen wenig Notiz vom wirklichen Bewußtsein zeitgenössischer Bürger.

### Kritik statt Lob

Kann Lob nur aus früherem Weltglauben zitiert, nicht aber aus heutigem Bewußtsein formuliert werden? Welcher Landwirt würde noch die Erde loben, auf der seine Saat wächst? Welcher Städter die Stadt, in der er wohnt? Welcher Wissende den Bau der Welt? Welcher Bürger den Frieden? Welcher Single die Geburt eines Menschen? Lob der Arbeit? Lob der Freizeit? Lob der Gemeinde, der Politik, der Kirche? – Kritik ist angesagt, so weit die Ohren reichen, so weit die Rede tönt. Täglich stehen Mängellisten und Mängelkommentare in der Zeitung. Nachrichten kennen kein Lob, politische Kommentare auch nicht. Auch im Feuilleton herrscht Kritik vor. Ist Lob in unserer Zeit verschollen: in der Gesellschaft wie auch in der Literatur? Diese will realistisch, das heißt kritisch schreiben. Der Roman stellt Konflikte dar, von ihm darf man kein Lob erwarten. Vielleicht vom Gedicht? Sind moderne Schriftsteller überhaupt noch an Lob interessiert? Bedarf es zum Lob eines idealischen, zustimmenden, vielleicht sogar glaubenden Geistes?

Schiller lobte vor 200 Jahren „den Geist überm Sternenzelt", den „des Seraphs Hymne preist". Er lobte handwerkliche Kunst und häusliches Leben im „Lied von der Glocke". Goethes kosmische Erzengel priesen im „Faust"-Prolog „die unbegreiflich hohen Werke", „herrlich wie am ersten Tag". In Schillers wie in Goethes Versen ist noch mythisches, mythisierendes Bewußtsein am Werk, ein Ganzheitsbewußtsein von Mensch, Welt und Gott. Schiller spricht im „Lied von der Glocke" von „Heilger Ordnung" als „segensreicher Himmelstochter". Der Sänger bekennt:

„Freude hat mir Gott gegeben."[1] Nicht Melancholie, nicht Depression, nicht Kritik: Die kennen und schreiben Goethe und Schiller auch. Aber hier ist Zustimmung ausgesprochen, freudige Zustimmung zur Sphärenharmonie oben, zu den Lebensmöglichkeiten unten. War lyrisches Lob nur möglich, solange der Blick aufs Ganze ging und der Glaube an das Leben Mißstimmigkeiten überwog?

Mit einer nur sachlichen Einstellung gegenüber erfahrbarer Realität, belastet vom modernen Zweifel an der Welt, ist Lob schwierig geworden. Die Kritik an der Gesellschaft, die Denunziation der Großstadt seit dem Expressionismus, die Aufdeckung psychischer Abgründe im neurotischen Menschen, der Verlust des Glaubenshorizontes rückten Lob in weite Ferne. Die Dichter der „Menschheitsdämmerung" (1920) wollten zwar an den Menschen glauben und an seinen Geist. Ihre brüderliche Sehnsucht hoffte auf revolutionäre Veränderung in der Zukunft. Aber aus der Gegenwart richteten sie ihre „De profundis"-Klagen an die Welt. Nur Franz Werfel entfährt im Gedicht „Der schöne strahlende Mensch" der ekstatische Ausruf: „O Erde, Abend, Glück, o auf der Welt sein!!"[2] Die Moderne nach 1900 scheint gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie angesichts einer brüchigen, problembesetzten, friedlosen, in Partikularinteressen auseinanderfallenden Welt für Lob keine Grundlage mehr sieht.

Nur vereinzelt erschien nach 1945 Gotteslob aus christlichem Glauben. Elisabeth Langgässer veröffentlichte 1946 ihren Roman „Das unauslöschliche Siegel", Werner Bergengruen 1950 seinen Gedichtband „Die heile Welt". Langgässers Geschichte des getauften, am Lebensende geretteten Juden Lazarus Belfontaine endet mit einem chorischen Lobpreis. Bergengruen, der die Kriegsjahre in der Schweiz verbracht hatte, wollte seine geschlagenen Landsleute trösten[3]:

Wisse, wenn in Schmerzensstunden
dir das Blut vom Herzen spritzt:
Niemand kann die Welt verwunden,
nur die Schale wird geritzt.

Tief im Innersten der Ringe
ruht ihr Kern getrost und heil.
Und mit jedem Schöpfungsdinge
hast du immer an ihm teil.

Bergengruens Verse lösten unter den kritischen Lesern Befremden aus. Sie haben den Ruf des Autors, in dessen Romanen die Welt so wenig heil ist wie in denen Langgässers, über Jahre hinweg beeinträchtigt.

## Apokalyptisches Lob – Sprachliche „Inventur"

Im Zyklus „Apokalypse 1945" fügte Reinhold Schneider (1903–1958) sein Gotteslob in das Sonett „Gloria"[4]:

Gelobt sei Gott! Sein heiliger Name schalle
Aus allen Grüften dieser Zeit! Ihn preist
Der Abgrund, der von düstern Kronen gleißt,
Der Mächtige schmetternd in verwirrtem Falle.
...
Verklärt die Heiligen, macht die Lästrer still
Und frei die Stimmen, die Ihn preisen wollen. –
Der Abgrund schweigt, und mächtig ruft der Geist.

Gott erscheint hier als Herr der Geschichte gegenüber den Mächtigen und den Wehrlosen. Er läßt die Heiligen erscheinen, die Lästerer verstummen. Die Metapher „Abgrund" bezeichnet die Naziherrschaft. Sie ist besiegt, sie schweigt. Die Lebenden und die Toten „rühmen Ihn", Gott, den Herrn der Geschichte. Was alliierte Streitkräfte zum politischen Sieg über den „Abgrund" beitrugen, steht nicht in diesem Gedicht. Auch nicht die Frage, wo Gott in Auschwitz war. Ein apokalyptisches Auge sichtet die Geschichte. Bald nach Kriegsende war nicht mehr apokalyptisches Bewußtsein, sondern sachliche Inventur gefragt. Nicht mehr geschichtsmächtige Deutung, konkrete Erinnerung standen zur Debatte. Reinhold Schneider hat die Veränderung gespürt. Der hohe Ton seiner klassizistischen Jambensprache verstummte. Das apokalyptische Sonett war nicht mehr gefragt. Die Erfahrung von Geschichte und Wirklichkeit mußte in einer anderen Sprache Ausdruck suchen.

Die erste Gedichtsammlung, die nach dem Zweiten Weltkrieg in dem in Zonen aufgeteilten Deutschland erschien, hieß „De Profundis. Eine Anthologie aus zwölf Jahren". Der Herausgeber stellte dem Band ein Motto von Bert Brecht voran: „Bedenkt das Dunkel und die große Kälte / in diesem Tale, das von Jammer schallt." Die Gedichte spiegeln „die Leiden und die Verzweiflung, die Anklage und den Widerstand, die Schuld und den Trost jener Epoche"[5]. Günter Eich war mit drei Naturgedichten aus dem letzten Kriegsjahr vertreten. Sein Gefangenschaftsgedicht „Inventur" war noch nicht geschrieben. Erst der Band „Abgelegene Gehöfte" (1948) enthielt dieses poetische Kahlschlag-Gedicht[6]. Es signalisierte einen entlyrisierten Sprechton.

Im christlich-kirchlichen Bereich ist eine vergleichbare Bestandsaufnahme der Sprache nicht geschehen. Sie war im sakralen Raum noch durch das Latein geschützt. Theologische Begriffe stellte niemand in Frage. Die Rede der Bischöfe genoß hohes Ansehen. Der Botschaft als solcher war nichts passiert. In das Bewußtsein der Menschen war jedoch das „Wörterbuch des Unmenschen" eingesickert.

## Christliche Inventur – Zornige Absage

Im September 1951 veranstaltete die Evangelische Akademie Tutzing eine Tagung mit dem Thema „Wozu Dichtung?" Marie Luise Kaschnitz trug ihren Verszyklus vor, der später unter dem Namen „Tutzinger Gedichtkreis" bekannt wurde. Die Beschreibung des Bewußtseins der Sprecherin wurde eine Art Inventur christlicher Rede[7]:

Die Sprache, die einmal ausschwang Dich zu loben,
Zieht sich zusammen, singt nicht mehr
In unserem Essigmund.
...
Mit denen, die Dich auf die alte Weise
Erkennen wollen, gehst du unsanft um.
Vor Deinen Altären läßt Du ihr Herz veröden,
In Deinen schönen Tälern schlägst Du sie
Mit Blindheit. Denen, die Dich zu loben versuchen,
Spülst Du vor die Füße den aufgetriebenen Leichnam.
Denen, die anheben von Deiner Liebe zu reden,
Kehrst Du das Wort im Mund um, läßt sie heulen
Wie Hunde in der Nacht
...
Und dennoch wirst Du fordern, daß wir Dich
Beweisen unaufhörlich, so wie wir sind
In diesem armen Gewande, mit diesen glanzlosen Augen,
Mit diesen Händen, die nicht mehr zu bilden verstehen,
Mit diesem Herzen ohne Trost und Traum
...

Das ungeheuere Geschehen, der von Christen mitverursachte Zustand der Welt, die zu verantwortende Geschichte, die gesellschaftliche Gegenwart können aus dem Glaubensbewußtsein nicht ausgelassen werden. Kaschnitz beschreibt und erörtert ihr gegenwärtiges Bewußtsein in dem inzwischen zur Geltung gekommenen Parlandoton. Studenten begannen in jenen Jahren Brechts „Hauspostille" zu lesen.

Zu den eindringlichen Brecht-Lesern gehört der junge Hans Magnus Enzensberger. Er goß seinen politischen Zorn ironisch in die „Verteidigung der Wölfe" (1957). Wer denkfaul mitläuft, wer sich feig politischen Gewalttätern unterwirft, der wird wolfgemäß zerrissen, sagt er im Gedicht. Im Versband „gegen die Lämmer" wie im nachfolgenden „Landessprache" (1960) stehen Verse der Aufklärung, der zeitgeschichtlichen Erinnerung, des Zorns über das Mitläufertum gestern, die Verhältnisse heute. Nicht Preisung, Protest ist angesagt – schon Wohlstandskritik. Bürgerliche Lyrikleser wenden sich ab vom kritischen Gedicht. Des Sprechers Warnung vor etwas Totalisierendem, vor Markt und Atomkraft richtet sich „An alle Fernsprechteilnehmer". Enzensberger kennt die Leseerwartung an das Gedicht. Ironisch wünscht er, daß andere das Lob fänden, das er nicht finden kann:

daß sie es fänden, was ich nicht finde,
etwas zu loben mit starker stimme auf erden!
daß es ein anderer ausriefe,
ich als nicht ich, ich
als vollakademiker, ich als sucher
nach transzendenz in mülleimem und bibeln,
ich als hausherr mit schnapstränen in den augen,
als einer, der einigermaßen schläft,
als bluthund, als privatpatient,

als sozialdemokratischer staubsauger,
ich als der, dem es gut geht wie jedem andern,
wie einem schwachsinnigen, wie einem gartenzwerg,
zuchtbullen, rosenfreund, stückzeitrechner!

Die Aufzählung springt über in beißende Ironie. Noch vor Martin Walsers „Halbzeit"-Roman (1960) brandmarkt Enzensberger die neue Händlerwelt, in der sich Kleinbürger, „Firmen" und „Cheftexter" einrichten. Satirisch formuliert er gegen diese Affirmativen:

gurgelnd loben sie das parma-veilchen, den busen,
das senfglas, die traktoristin,
die nike von samothrake und von cap canaveral,
pantoffeln und persianer, den fortschritt,
den schaukelstuhl, loben gott,
der am werktag frißt und am sonntag gefressen wird,
und, gegebenenfalles, den beischlaf.

Der Rhetoriker baut sein Gegenüber als Zielscheibe auf. Lustvoll prangert er das gemeine Lob bürgerlicher Spießer an. Am Ende wiederholt er pathetisch seine rhetorische Frage: „was soll ich loben?" Die Natur ist ihm abhanden gekommen („ich suche in meinen zwei lungen nach luft, / aber ich finde sie nicht"). Eine Gesellschaft, der er zustimmen könnte, ist nicht in Sicht. Und Gott? Den loben zwar noch einige, aber die sind mit Denken wenig ausgestattet. Kein Lob, „das gewimmer hat viele namen"[8].

## Das Gedicht als Expedition – Gesellschaftskritik

Hans Bender hatte 1955 eine Reihe Gedichte namhafter Autoren unter dem Titel „Mein Gedicht ist mein Messer" herausgegeben. Der Titel ist bezeichnend. Das Gedicht entsagt dem hohen Ton, der lyrisch gefilterten Sprache, immer öfter dem klangvollen Reim. Es will nicht mehr Botschaft sein. Die meisten Lyriker wollen nicht mehr zustimmend sprechen, sondern aus kritischer Distanz. Inhaltliche und formale Brechungen schieben sich in die Versrede, gegenlyrische Benennungen. Wolfgang Weyrauch formuliert programmatisch in Gedichtform:

Ich schreibe ein Gedicht.
Ich veranstalte eine Expedition.
Ich mache mich davon
aus Antwort und Beweis.
Ich trete in den Kreis
der Fragen.
...
Mein Gedicht ist die Welt
der diagonalen Messer.

Aber in sein Gedicht „Atom und Aloe" bringt er die christliche Erinnerung: „das Schweißtuch würgt den Wal / rings um Gethsemane". Er kommentiert:

„Ich muß das Christliche in mein Gedicht hinein holen. Aus zwei Gründen: ich brauche es, so zerschlissen es ist, und ich muß es warnen, weil es so zerschlissen ist."

Irgendwo in des Sprechers Assoziationswelt „zirpt der Zephyr Hallelujah". Der Grund ist nicht einsichtig, aber die Erinnerung an ein Hallelujah ist noch gegenwärtig[9].

Hans Bender gab 1962 die Gedichtsammlung „Widerspiel. Deutsche Lyrik seit 1945" heraus, 1978 „In diesem Land leben wir. Deutsche Gedichte der Gegenwart", 1988 „Was sind das für Zeiten". Ein Lobgedicht sucht man in diesen Bänden vergebens. „Fast alle Gedichte sind Zeitgedichte", sagt der Herausgeber im Nachwort: „Selbst die Liebesgedichte sind mit einer Erfahrung gesättigt, die wir als politisch oder gesellschaftlich bestimmt erkennen." [10] Auch die Lyrik-Jahrbücher, die ab 1979 im Athenäum-Verlag und bei Claassen erschienen, danach bei Luchterhand, schließlich bei C. H. Beck, präsentieren kein Lobgedicht, ebenso wenig die von Anton G. Leitner seit 1993 herausgegebenen Jahresbände „Das Gedicht". Franz Wurm parodiert noch einmal (nach Brecht) den „Dankchoral" [11]:

Lobet den Herrn er weiß nicht was er tut
aber er tut es:

erbricht dein Brot mein Genick
zwischen erfundenen Zähnen
brät uns einen Strick rasiert uns das blut
kappt unsre Sehnen.
Wir werden nicht zugeschaut ohne uns das hat
sein Gutes.

Eines der am häufigsten gesungenen Loblieder in den christlichen Kirchen ist Joachim Neanders „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren" (1680). Die zweite und dritte Strophe lauten:

Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret,
der dich auf Adelers Fittichen sicher geführet,
der dich erhält,
wie es dir immer gefällt, hast du nicht dieses gespüret?

Lobe den Herren, der künstlich und fein dich bereitet,
der dir Gesundheit verliehen, dich freundlich geleitet.
In wieviel Not
hat nicht der gnädige Gott über dir Flügel gebreitet.

Neanders Lied fordert die gläubige Seele auf, ihren Gott zu loben, denn dieser Gott liebt und beschützt sie. Der Glaube der Frühaufklärung an die gute, ja „beste aller Welten" verbindet sich mit psalmistischem Bewußtsein und pietistischer

Frömmigkeit. Nach 1945, nach den Kriegstoten, nach den Auschwitztoten wollten viele Christen so einfach nicht mehr einstimmen in das überlieferte Gotteslob. Ihr Vorsehungsglaube war erschüttert. Eva Zeller bezieht sich auf Neanders Lied in ihrem Gedicht „Nach dem Tod Gottes“[12]:

Ich muß weiter zurück
wo nichts mehr frohlockt
künstlich und fein bereitet
worden zu sein

Aber
Ich glaube
Noch als Stein
würfe ich mich
in den Riß
der mich selber
zerreißt

So harmonisch, so ohne Wenn und Aber kann die zeitgenössische Sprecherin sich Neanders Lobverse nicht mehr zu eigen machen. Da ist ein Bruch, ein Riß, ein Gegen[13]. Gegen Neanders schönen spätbarocken Glauben steht bei modernen Zeitgenossen das Theodizeeproblem: Warum hat der gute, allmächtige Gott die Unschuldigen nicht beschützt? Gegen ein vorbehaltloses Lob Gottes steht die Frage nach Gottes Interesse und Zuständigkeit für unsere Geschichte.

Im (katholischen) Kirchenlied wurden die alten Edelworte und Reime weiterhin eingebracht. „Herr, deine Güt ist unbegrenzt“ (Gotteslob Nr. 289) wurde 1971 geschrieben nach Psalm 36. Der altjüdische Psalm mit seiner Tora-Gesinnung und Zwei-Wege-Lehre (der Frevler hier – der Gerechte dort) wird gereimt auf[14]:

Herr, deine Güt ist unbegrenzt,
sie reicht, so weit der Himmel glänzt,
so weit die Wolken gehen.

Fest wie die Berge steht dein Bund,
dein Sinn ist tief wie Meeres Grund,
kein Mensch kann ihn verstehen …

Keine Psalmensprache, auch nicht eine Rede, die zeitgenössisches Glaubensbewußtsein bezeichnet. Da werden einfach Bilder und Reime aus früheren Liedbekenntnissen neu zusammengefügt: Wiederholung, keine Zeile ist innovativ. Was bedeutet „unbegrenzte Güte“ nach Auschwitz? Wem „glänzt der Himmel“ noch? Wen oder was bezeichnet heute Gottes „Bund“? Das Wort ist belastet, es kommt im wirklichen Bewußtsein der Menschen nicht mehr vor. Hat unser Volk nicht jüngst Männer, Frauen und Kinder des „Alten Bundes“ beseitigt? Wer würde den verletzlichen Bund mit geologisch fest gefügten Bergen vergleichen? Wer will in der Produktions- und Konsumwelt an einen Bund Gottes erinnert sein[15]? Wer vergliche

„Gottes Sinn" mit dem „Meeres Grund", den er gar nicht kennt? Marie Luise Thurmairs Lied will in der Sprache von gestern Gottvertrauen aussprechen. Das Bekenntnis kommt ohne Wahrnehmung, ohne Auseinandersetzung und Beziehung zur Gegenwart aus. Die Verse begnügen sich mit Stereotypen, Zitaten, Wiederholungen. Müssen Kirchgänger Gottes Lob in einer solchen Sprache singen?

Das traditionelle Te Deum-Lob ist ein Lob von oben. Es spricht vom allmächtigen Schöpfer, von kosmischer Größe. Das traditonelle Gotteslob spricht vom Erhabenen im erhabenen Ton. Seine Benennungen sind der greifbaren Welt weithin entrückt. Rudolf Otto Wiemer (1905–1998) versuchte in den späten 60er Jahren ein Lob von unten, aus der banalen Welt: „Dich loben im Abfall" spricht nach Worten und Blickrichtung im größten Gegensatz zu den Te Deum-Hymnen. Die Orte und Situationen, aus denen der Sprecher Gott loben will, heißen „Platzkarte, Zeitung, Alphabet, Plakatwand, Leuchtreklamen, Femsehschirm", zuletzt „Müllkübel" und „Abfall". In der Zeitungswelt, Reklamewelt, Wegwerfwelt will er Gott finden, um ihn zu loben. Der Sprechton in diesem Gebrauchstext eines Glaubenden ist ein lockerer Parlandoton, sprachlich nicht durchgängig gelungen. Die Aufzählungen schießen nicht recht zusammen zu einem Ganzen, die Sprechabsicht ist zu gewollt. Einige sprachliche Beziehungen sind schief. Gott bedient sich nicht der Kunstsprache „Esperanto". Aber: Daß Leben noch aus Müllkübeln genährt werden kann, das weiß man seit Mutter Teresa. Ausgangsfrage war für Wiemer: Wie kommt man in die Nähe Gottes und zum Lob Gottes in einer banalen, diffusen Welt?

Dorothee Sölle wurde in ihren Verstexten von Brecht und Enzensberger, auch von dem nigaraguanischen Priesterdichter Ernesto Cardenal beeinflußt. Ihre Gebrauchstexte sind gesellschafts- und kirchenkritisch gesprochen. Im Versband „fliegen lernen" (1979) kommt Sölle auf die Schwierigkeit und Notwendigkeit des Gotteslobs zu sprechen[16]. Eine Folge von vier Gedichten thematisiert das Lob Gottes. Im ersten loben die Bäume und der Wind Gott. Im zweiten loben ihn die Kinder (so sie noch unverdorben sind), die ihre Arme ausbreiten. Im dritten wird die Sprecherin gefragt, wie sie es mit Lob halte. Die Freunde fragen, warum sie so viel kritisiere, aber selten lobe. Ihre Antwort bezieht sich auf den biblischen „bund" zwischen Gott und Mensch. Sie erwidert, „verdammt ... / war der bund nicht zweiseitig"? Also müßte er „etwas lobenswertes" tun oder schicken, damit „ich etwas zum loben entdecke". Der Bund muß für sie als Beziehung real erfahrbar sein. Die zweite Strophe nennt ihn ironisch einen „fabelhaften kontrakt"; fabelhaft, weil sie ihn nicht erfahren kann. Das Wort „Kontrakt" stammt aus der bürgerlichen Rechtssprache. Der Klage über den „stummen" Gott folgt das Bekenntnis eigener Blindheit und Taubheit. Der Kontrakt ist beidseitig gestört. Mit dem „kopfhörer auf / für die melodie dieser welt" konnte die Klägerin Gottes Zeichen nicht wahrnehmen. Aber sie bleibt bei ihrer Gegenrede.

In ihr steckt die alte psalmistische Klage, daß Gott seine Anwesenheit nicht erkennen lasse, seine Hilfe nicht zeige, den Glaubenden allein lasse. Die ironische

Selbstverteidigung ist aber nicht das letzte Wort. In einem vierten Text spricht sie wie eine Pfadfinderin oder wie eine Exerzitandin: „Jetzt habe ich mir vorgenommen / jeden tag drei Sachen zum loben zu finden", und sie fügt hinzu: „Dies ist eine geistlich-politische Übung / von hohem gebrauchswert // Sie verbindet mich / mit den müttern und vätern des glaubens / desselben kontraktes ..." Die Sprecherin erkennt, daß sie die Tätigkeit des Lobens auch einüben muß. Was sie zum Loben findet, sagt sie nicht. Es bleibt beim Vorsatz. Vielleicht soll der Leser die Gründe des Lobens selber finden.

Kurt Marti, der Berner Pastor und Schriftsteller (geb. 1921) notierte in der literarischen Szene das Ausbleiben jeglichen Lobes. Sein „Weihnachtspsalm" (1974) heißt in der zweiten Fassung (1980) „Preisungen". Der Titel erweitert die Thematik. Der psalmistische Text wird gedanklich entwickelt. Er thematisiert die verheißene Veränderung des Menschenlebens durch die Geburt Jesu. Die hymnischen Verse eröffnen im expressionistischen Ton den Lobpreis kosmischer Räume. Sie visieren sodann großräumig eine gesellschaftliche Allversöhnung an. „Mohammed und marx, / ... buddha und einstein" sitzen „in gesprächen dereinst an fröhlicher tafel". Aus der Geburt des „heiligen embryos" wird das Fest des „bruders aus nazareth". Der „tanzt inmitten einer endlich herrenlosen gesellschaft". Marti identifiziert die marxistisch benannte Zielvorstellung mit der jesuanischen Verheißung. Der freirhythmische Hymnus ist litaneihaft gebaut. Einige Doppelzeilen halten sich an den Parallelismus der Psalmen. „Preise der greisinnen herzlichen mut / die kühnen revolten göttlicher hoffnung". Das naturwissenschaftliche Weltbild „gebogener räume" wird mit poetischem Spiel und göttlicher Freiheit verbunden. Marti bezieht Gestalten aus der nichtchristlichen Religionsgeschichte ein in die göttliche Weltveränderung. Hoffnung verbindet er mit „revolte", die Tischgemeinschaft Jesu mit „herrenloser gesellschaft". Der Sprecher bringt das utopische Vokabular gesellschaftlicher Versöhnung in die Verheißungsgeschichte Jesu ein. Die Gottesgeburt erscheint nicht als pastorale Frömmigkeitsgeschichte. Der „Stille-Nacht"-Knabe der Christmessen wird „der heilige embryo im bauche des mädchens". Weihnacht wird eine häretische Versöhnung. Preisung erscheint verfremdet. Gesellschaftliche Utopie wird zu jesuanischer Allversöhnung.

In späteren Lobansätzen geht Marti von Ereignissen, Erfahrenem aus. „Mein barfüßig Lob" spricht nicht hymnisch, sondern quijotisch, nicht pathetisch, sondern komisch. Es wird ein niedriges Lob. Die Lobgedichte sind „nach dem besuch der radioaktiven wolke" (Tschernobyl) geschrieben. Da wird einer die Natur, das Leben, die Schöpfung schwerlich noch loben können. Der Garten, wehrlos, hat seine Unschuld verloren. „Cäsium, strontium, krypton, plutonium" haben ihn vergiftet. Wenn „quijote der narr / sich dennoch und blindlings stürzt / in die abenteuer des lobens", widerspricht sein Tun der Vernunft. Will der Narr noch „rühmen"? Das große Rilke-Wort klingt an. Rilke mußte schon am Anfang des Jahrhunderts erfahren, daß Rühmen – die Aufgabe des orphischen Dichters – widerständig geworden

ist. Torkelt Quijote „rauschäugig", „da er / die äcker die wiesen preist / drin halbwertzeitiges unheil / lauert auf uns?", wenn er „verzückt einer Schöpfung huldigt", die der Mensch zerstört hat? Sein Lob löst Lachen aus, „falls ein lachen / noch da ist". Das Wollen erscheint grotesk, es ist tragisch eingefärbt.

Martis Gedicht „Haus" zitiert „das ewige schweigen / unendlicher räume", unter denen es steht, zugleich die englische Vorstellung „my home my castle". Eine weitere Belastung heißt: „les mots s'en vont". Die Wörter machen sich davon, die Worte für das Gespräch, für Heimat, für Lob. Dennoch, „mein stammellob gilt / diesem atemwarmen planeten". Vergiftung ist nicht alles. Noch gibt es „geliebte menschen am tisch" und „tortellini im teller" Das Stammellob ist auch Lebensbehauptung. „Mein barfüßig lob" klagt die „diktate des weltwährungsfonds" an. Sie töten „hungernde kinder / in fernen favelas". Der Sprecher klagt: „Und dioxin / in der muttermilch / und nuklide / im körper." Fühlst du nicht, wie die Erde heult, fragt er italienisch. „Dennoch bibbert / mein barfüßig lob." Tatsachen hindern Zustimmung und Lob. Kann sein, daß das angezielte Lob auch noch „in fragefallen stolpert" [17]. Martis Verstexte sind mehr gedanklich als emotional gebaut, sie sprechen mehr rhetorisch als poetisch. Sie konfrontieren weltliche Information mit christlichem Bewußtsein. Angesichts der Tatsachen sind die Schwierigkeiten des Lobens evident. Aber Lob muß sein, und spräche es in Quijotes Rolle.

## Unerwartetes am Kiosk: Hans Magnus Enzensberger

Am Kiosk liest man keine Gedichte. Auch verkauft man sie nicht durch die Fensterklappe. Doch Überraschungen sind auch hier möglich. Den begabtesten Intellektuellen unter den literarischen Autoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, den Kritiker Hans Magnus Enzensberger, suchen Leser weder am Kiosk noch unter Lobenden. Aber der Rhetoriker hielt sich nicht nur auf Marktplätzen, sondern auch in Nischen auf. In seinem Versband „Landessprache" (1960) stand eine „ode an niemand". Sie wendet sich an einen „einzigen könig, im wind". Dessen „gerechter blick" fällt auf „schlachthöfe, raffinerien", auf „finanz" und „mauern der macht" Der angesprochene König ist großmütig, unschuldig, sein „reich" – wurde es ihm genommen? – kehrt zu ihm zurück. Die Ode entwirft ein geradezu messianisches Königsbild. Sie spricht dem König die Doxologie zu: „dein ist der ruhm und die rache, / nie behelligter fels ... / dein barer blick weht hin / über dein altes künftiges reich / und bewahrt im rauch, / was wahr ist, im wind auf." Man kann die Ode an den König als verfremdeten Psalm lesen.

Im Gedichtband „Kiosk" (1995) taucht erneut ein denkwürdiger Adressat auf. Da steht gegen Ende ein Dankgedicht unter der Überschrift „Empfänger unbekannt" [18]. „Retour à l'expéditeur" schreibt die Post, ironisch der Schreiber. Dem Adressaten wird Dank, viel Dank ausgesprochen, 18 Zeilen lang. Heiter zählt der

Absender auf, was ihm alles dankenswert erschien und erscheint. In seinem langen Leben hat er viel bekommen und erfahren, unscheinbare und bedeutende Dinge, Gegenständliches, Befindlichkeiten, zeitlich, wiederholt. Kein Schöpfungsdank, nichts Christologisches, kein Lob der Geschichte oder der Gesellschaft. Ein sehr persönlicher Dank für alltägliche, aber nicht selbtverständliche Dinge.

Dank ist in der Sprechhaltung mit Lob verbunden. Gesangbücher versammeln Dank- und Loblieder unter einer Abteilung. Wer sich bedankt für eine Gabe, lobt den Geber. Enzensberger baut ein weit auseinanderliegendes Wortfeld für Gründe und Anlässe des Dankens auf. Was wie zufällig aufgezählt erscheint, ist methodisch gebaut. Sinnenhafte Konkretion führt die poetische Feder. Enzensberger nennt „Wolken", „Wohltemperiertes Klavier", „warme Winterstiefel", also Himmel, Musik, Kleidung, später die Luft. Bei sich selbst notiert er das funktionierende „Gehirn" „und allerhand andre verborgene Organe". Auch „Bordeaux" und „Feuerzeug" sind Gaben. Von außen nach innen. „Herzlichen Dank" für „die Begierde und das Bedauern, das inständige Bedauern". Alliteration verstärkt in den freirhythmischen Zeilen Klang und Melos. Der als Mathematiker bekannte Autor dankt für die Mathematik – er nennt die Eulersche „Zahl e", um gleich danach genüßliche Dinge aufzuzählen: das Koffein, die Erdbeeren auf dem Teller „gemalt von Chardin" (Maler subtiler Stilleben im 18. Jahrhundert). Zum Sinnlichen gehört das Ästhetische, zu den Tätigkeiten der Schlaf, für den er „ganz besonders" dankt. Abschließend dankt er emphatisch „für Anfang und Ende / und die paar Minuten dazwischen". Das klingt fast feierlich, die Andeutung des kurzen Lebens elegisch. So traditionell kann der Sprecher nicht enden. Er schlägt eine Heinesche Volte, setzt eine Pointe. Nicht Allgemeines sei das letzte Wort. Der auf die Erde gerichtete Blick wird sogleich relativiert: „inständigen Dank / meinetwegen für die Wühlmäuse draußen im Garten auch".

Viermal sagt der Sprecher „Vielen Dank", einmal „herzlichen Dank", zuletzt „inständigen Dank". Das ist Wiederholung und Steigerung. Er zeigt ein sehr persönliches Feld wahrgenommener Wirklichkeit, empfangener Gaben. Leichtfüßig geht er durch die Zeit. An wen richtet sich der Dank? Der Name des Adressaten wird nicht ausgesprochen. Aus Scham, Ehrfurcht, theologischem Vorbehalt? Der Leser erkennt den namentlich nicht Genannten. Selbst einige Kritiker sprachen in ihrer Besprechung des Bandes „Kiosk" den Namen „Gott" aus[19].

## Zitiertes Lob genügt nicht

Ist aus aufklärungskritischem Bewußtsein Lob noch möglich? Geht es bei gebrochenem Geschichtsbewußtsein noch über die Zunge? Verhindern fortgesetzte Mängelnotierungen Zustimmung? Schließt die Fixierung auf Gesellschaftskritik Lob aus? Wenn Kritik, Zweifel, Infragestellungen, Neinsagen das Bewußtsein dominie-

ren, blockieren sie Lob. Lob setzt Zustimmung voraus. Man muß die Gaben des Lebens erkennen, das ungeschuldete Leben, um einem Geber Dank zu sagen. Auf der Informationsebene wird kein Lob gesprochen. Bloßen Nachrichtensammlern und Informationsabholern bleibt der Blick auf das Wunder des Lebens verschlossen. Lob verlangt eine andere Aufmerksamkeit. Vielleicht braucht Schöpfungslob heute ein mystisches Auge.

Zustimmung impliziert Lob. In der deutschen Versdichtung seit 1945 überwiegt Kritik. Kritik ist Gegenrede, Vorbehalt, richterliche Rede, Scheidung. Dank und Lob sprechen Zustimmung zum Wahrgenommenen, Erhaltenen, zum Leben, zur Erde aus. Glaubt der Zustimmende, daß Leben sich einem Schöpfer verdankt, wird er ihn loben. Es gibt große Zustimmende in der zeitgenössischen Literatur: Peter Handke und Botho Strauß sind an erster Stelle zu nennen. Zustimmung findet in der Literaturkritik weniger Beachtung als Verneinung.

Ein Übermaß von Kritik hindert Lob. Kritik ist nicht die einzige Haltung, dieser Gesellschaft und dieser Welt zu begegnen. Auch der Lobende muß die Welt aushalten und bestehen. Viele literarische Zeitgenossen meinen, immerzu Negatives abwehren, Mängel aufzeigen, Beschwerden anmelden zu müssen[20]. Fortgesetzte Kritik produziert ein intellektuelles Gefühl der Überlegenheit des Unterlegenen. Sie kann auch Hochmut erzeugen. Sie kann von unangemessenen subjektiven Ansprüchen angetrieben sein, sogar von unterschwelligem Haß. Einzige Form eines wachen Bewußtseins ist Kritik nicht. Aus einseitiger Kritik kann auch eine „nekrophile" Tendenz sprechen. Lob des Lebens ist „biophil". Es braucht Gegenkräfte und schwierige Fragen nicht zu leugnen. Naiv kann Lob von wachen Zeitgenossen nicht mehr gesprochen werden. Bedachtes Lob ist möglich. Rückblickend bekennt Marie Luise Kaschnitz[21]:

> Nicht gesagt
> Was von der Sonne zu sagen gewesen wäre
> ...
> Geschweige denn von der Liebe.
>
> Und nur am Rande vermerkt
> Den Hahnenfuß und das Veilchen.
> ...
> Gott nicht gelobt
> Aber wer bin ich daß

Lobpreis ist dem glaubenden Menschen aufgegeben, aber die Bedingungen des Lobens sind schwieriger geworden. Zitiertes Lob genügt nicht. Geistig und materiell anspruchsvolle Menschen müssen aus heutigem Bewußtsein dem Lob Sprache suchen.

## ANMERKUNGEN

[1] Schillers Hymne „An die Freude" wurde 1786 geschrieben, „Das Lied von der Glocke" 1799. Goethes „Prolog im Himmel" ist um 1800 entstanden; Zitat aus der „Glocke", Vers 301 f., Vers 383.

[2] Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus, hg. v. K. Pinthus (Hamburg 1959); darin: F. Werfel, Der schöne strahlende Mensch, 127 f.

[3] W. Bergengruen, Die heile Welt. Gedichte (Zürich 1952) 94.

[4] R. Schneider, Gesammelte Werke, Bd. 5 (Frankfurt 1981) 165. Das Sonett wurde am 28.9.1945 geschrieben.

[5] De Profundis. Deutsche Lyrik in dieser Zeit. Eine Anthologie aus zwölf Jahren, hg. v. G. Groll (München 1946).

[6] Von Günter Eich stehen in De Profundis die drei Naturgedichte: „Mohn", „Der Nachtwind weht", „Abends am Zaun." Sie enthalten noch nicht den sachlichen, entpoetisierten Sprechton der „Inventur". Das Gefangenengedicht „Inventur" beginnt: „Dies ist meine Mütze, / dies ist mein Mantel, / hier mein Rasierzeug / im Beutel aus Leinen. // Konservenbüchse: / Mein Teller, mein Becher, / ich hab in das Weißblech / den Namen geritzt ...."; zit. nach G. Eich, Abgelegene Gehöfte (Frankfurt 1968) 38 f.

[7] M. L. Kaschnitz, Neue Gedichte (1953–1957), in: dies., Überallnie. Ausgewählte Gedichte 1928–1965 (München 1969) 132 ff.

[8] H. M. Enzensberger, Verteidigung der Wölfe (Frankfurt 1957); ders., Landessprache. Gedichte (Frankfurt 1960). Daraus die zitierten Verse des Schlußgedichts „gewimmer und firmament": 89 ff. Vorangesetzt ist dem Band das Motto aus Vergils Aeneis (XII, 952): „vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras".

[9] Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten, hg. v. H. Bender (München 1961) 35, 22.

[10] H. Bender, Widerspiel. Deutsche Lyrik seit 1945 (München 1962); ders., In diesem Land leben wir. Deutsche Gedichte der Gegenwart (München 1978) 284; ders., Was sind das für Zeiten. Deutschsprachige Gedichte der achtziger Jahre (München 1988) 243 ff.

[11] F. Wurm (geb. 1926), in: Das Gedicht. Göttlicher Schein – Heilige Gedichte (Weßling 2001) 14.

[12] E. Zeller, Fliehkraft. Gedichte (Stuttgart 1975) 85 f.

[13] Das Lied von Joachim Neander (1650–1680) in seiner Urfassung gedruckt und interpretiert in: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, hg. v. H. Becker, A. Franz u.a. (München 2001) 310–319. – Unerbittlich *gegen* Gott, den jüdischen, an den Nelly Sachs glaubte, spricht Paul Celan in seinem Gedicht „Zürich, Zum Storchen": „Von deinem Gott war die Rede, ich sprach / gegen ihn ...", in: ders., Die Niemandsrose (Frankfurt 1963) 12 f.

[14] Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch (München 1975) Lied Nr. 289, Text: M. L.Thurmair.

[15] K. Marti hatte aus Schweizer Sicht („Helvetischer Bund", Berner Zeitschrift „Der Bund") kritisch, parodistisch seinen Verstext: „*bundverband*" geschrieben: „verbündet im bund / der verbindet // noch besser verbunden / durch einen verband // von vielen verbänden/gründlich verbunden //zum bund // der den falschen finger / verband" (Republikanische Gedichte, St. Gallen 1959). Im Schweizer Kontext warnte er vor einem naiven oder ideologisierten religiösen Gebrauch des Wortes Bund.

[16] D. Sölle, fliegen lernen. gedichte (Berlin 1979) 4–7.

[17] K. Marti, Weihnachtspsalm, in: Was fällt ihnen zu Weihnachten ein?, hg. v. H. Nitschke (Gütersloh 1974); K. Marti, Preisungen, in: Abendland. Gedichte (Darmstadt 1980). Die drei weiteren hier erwähnten Gedichte in: ders., Mein barfüßig Lob (Darmstadt 1987). Dort auch der etwas angestrengte „Stammelpsalm": vgl. P. K. Kurz, Barfüßiges Lob. Spracharbeit eines qujiotischen Christen, in: Orien 51 (1987) 131 f.

[18] H. M. Enzensberger, Landessprache (Frankfurt 1960) 83 ff.; ders., Kiosk. Neue Gedichte (Frankfurt 1995) 124.

[19] Vgl. U. Greiner, in: Die Zeit, 3.3.1995; J. Kaiser, in: SZ, 16.3.1995.

[20] S. dazu Th. W. Adornos Ästhetik der Negativität in: ders., Ästhetische Theorie. Ges. Schriften, Bd. 7 (Frankfurt 1970): In der Einführung polemisiert Adorno gegen den Philosophen Helmut Kuhn, der in „einer Abhandlung, zum Ruhm der Kunst, dieser attestiert, ein jedes ihrer Werke sei Lobpreisung" (10). Karl-Heinz Bohrer betont (in: Ästhetische Negativität, München 2002), daß die Metaphorik und Grammatik der Negativität, ihr sprachliches Melos faszinieren kann. Im Entstehen bringt sie „moments of being (Virginia Woolf), auch den „anderen Zustand" (Robert Musil) hervor. Im Erleben schöpferischer Kraft steckt eine eigene Art der Zustimmung.

[21] M. L. Kaschnitz, Ein Wort weiter (Gedichte 1962–1965), in: dies., Ausgewählte Gedichte (Hamburg 1965) 234.

# Umschau

## Die tschetschenische Tragödie

Die Geiselnahme in dem Moskauer Musical-Theater vom 23. bis 26. Oktober 2002 und der verheerende Bombenanschlag auf den tschetschenischen Regierungssitz in Grosny am 27. Dezember 2002 haben den Tschetschenienkrieg auf grausame Weise wieder ins Bewußtsein der Weltöffentlichkeit gebracht. Ein Blick in die Geschichte hilft bei der Beantwortung der Frage nach den Ursachen des Konflikts.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts griff die russische Eroberungs- und Kolonisationspolitik auch nach dem Nordkaukasus. Hier trennten sie Tschetschenen, Awaren, Dagistaner, Inguscheten usw. von den christlichen Staaten Georgien und Armenien. Von 1829 bis 1861 tobte ein von beiden Seiten grausam geführter Krieg. Die Kaukasier kämpften unter Imam Schamil gegen die Aggressoren, die mit überlegener Heeresmacht in ihr Land eingedrungen waren. Es war nach der Scharia ein „heiliger Verteidigungskrieg" gegen die „Moskowiter" und „Giauren" (Ungläubigen). Nach der Gefangennahme Schamils (1859) legten sie wenige Jahre darauf die Waffen nieder. Mehr als eine Million Kaukasier waren in die Türkei geflüchtet. Auch als Untertanen des Zaren änderte sich die Lebensweise der Nordkaukasier wenig; sie hielten am Islam fest, den sie im 16. Jahrhundert angenommen hatten. Kasi-Mohama, einer der Söhne Schamils, kämpfte im russisch-türkischen Krieg 1877/78 auf türkischer Seite. Ein Enkel Saids soll im Zweiten Weltkrieg in Berlin Mitbegründer der „Volkspartei der Bergbewohner" im Kampf gegen Moskau gewesen sein.

Die Autonomiebestrebungen der nordkaukasischen Völker nach dem Ersten Weltkrieg wurden von der Sowjetmacht unterdrückt. Moskau schnitt die Grenzen einer Autonomen Republik der Inguscheten und Tschetschenen zurecht. Die Tschetschenen, die von Moskau immer als Räuber und Rebellen angesehen wurden, erhoben sich 1929 gegen die Zwangskollektivierung. Die Verfolgung des Islam mag dabei auch eine Rolle gespielt haben. Das NKWD (Volkskommissariat innere Angelegenheiten) liquidierte 1937 endgültig die „Unzuverlässigen".

1944 wurden wegen angeblicher Kollaboration mit Deutschland 500000 Tschetschenen und 91000 Inguscheten nach Mittelasien deportiert. Wahrscheinlich ist bei der Deportation ein Fünftel davon ums Leben gekommen. Am 27. Februar 1944 wurden zwischen 600 und 700 Bewohner der Siedlung Chaibach in einer Scheune verbrannt. Heute gilt die Siedlung als nationale Gedenkstätte. Der teils autobiographische Roman von Anatoli Pristawkin „Über Nacht eine goldene Wolke" (deutsch 1988) gibt einen Einblick in das Schicksal der Tschetschenen. Der Haß auf Moskau blieb auch nach Stalins Tod, als 1956 die Verschleppten in ihre Heimat zurückkehren durften, wo sich inzwischen Russen niedergelassen hatten.

1989 lebten in der Autonomen Republik 1,27 Millionen Menschen, darunter 734500 Tschetschenen, 293771 Russen und 163672 Inguscheten. 1992 spaltete sich im Westen das Gebiet der Inguscheten ab. Wieviele Menschen heute in Tschetschenien leben, wieviele in den Kriegen umgekommen sind, wieviele in Nachbarländer geflüchtet sind, ist nicht feststellbar.

Im Herbst 1989 bildete sich eine Versammlung der kaukasischen Bergvölker, 1991 eine Konföderation der Bergvölker, die allerdings einen prorussischen und einen protschetschenischen Flügel hatte. Der „Allnationale Kongreß" vom Jahr 1990 bestand nur aus Tschetschenen; an seiner Spitze stand der bisherige General Dschochar Dudajew. Die Wahlen im Oktober 1991 in der Autonomen Republik, die gegen den Willen Moskaus abgehalten wurden, brachten Dudajew 85 Prozent der Stimmen. Am 2. November 1991 – also noch also vor dem Zerfall der Sowjetunion – erklärte sich Tschetschenien für unabhängig. Moskau verhängte den Ausnahmezustand über Tschetschenien-Inguschetien. Auf Grund der Verfassung konnten Ende 1991 die Unionsrepubliken aus der Sowjetunion ausscheiden, jedoch nicht die „Autonomen" Gebiete.

Dudajew wurde zu einer Art Nationalheld im Kampf gegen den „russischen Imperialismus". Die Politik Moskaus und die Unfähigkeit Dudajews führten zum wirtschaftlichen Niedergang Tschetscheniens und zu einer fortschreitenden Kriminalisierung. So entstand auch die tschetschenische Mafia, die von Boris Jelzin benutzt wurde, um Dudajew zu diffamieren. Anfang 1992 versuchte Jelzin, Tschetschenien ohne Blutvergießen in der Russischen Föderation zu halten, doch im September 1992 forderte der tschetschenische Außenminister die völlige Unabhängigkeit. Im November kam es zu einem Abkommen über die Entflechtung der russischen und tschetschenischen Truppen. Dudajew erhielt unter anderem Waffen und technisches Material; später stellte sich allerdings heraus, daß aus diesem Kontingent bereits vorher 70 Prozent durch russische Armeeangehörige verkauft worden war. Im Juni 1994 wurde auf inguschetischem Gebiet ein gegen Dudajew gerichtetes Schattenkabinett der „Regierung der nationalen Wiedergeburt" unter Salambak Chadjijew geschaffen. Am 16. September 1994 verhängte Dudajew den Kriegszustand. Es kam zum ersten Tschetschenienkrieg.

Am 11. Dezember 1994 marschierten russische Truppen in Tschetschenien ein. Von russischer Seite aus gesehen war es ein Krieg für die „Integrität Rußlands" und gegen „Kriminelle". Der geplante „Blitzkrieg" mißlang. Der Widerstand war erbittert angesichts der Zerstörung von Dörfern und Städten. Russische Medien kritisierten, zumal sie ständig in ihrer Arbeit behindert wurden, das russische Vorgehen. In den „Moskowskie nowosti" (Nr. 1/95) wurde dem Präsidenten sogar vorgeworfen, gegen die Verfassung verstoßen zu haben, die nur im Fall einer Aggression die Verhängung des Kriegszustandes erlaubte. Die Medien berichteten über Rechtsverletzungen, Massaker, „Filtrationslager". In diesen Lagern trieb man tschetschenische Männer zusammen, um jene „herauszufiltern", die auf tschetschenischer Seite gekämpft hatten. Nach Berichten von entlassenen Überlebenden wurden die in den Lagern Festgehaltenen unmenschlich behandelt. Auch war die Einlieferung in die Lager zumeist ein willkürlicher Akt zur Abschreckung.

1995 kam es in dem tschetschenischen Dorf Samaschki zu einem Blutbad. Tschetschenische Kämpfer hatten das Dorf verlassen, russische Truppen richteten ein Massaker unter der Zivilbevölkerung an. Am 19. April 1995 meldete die Regierung, der letzte Rebellenstützpunkt sei erobert.

Die Kämpfe gingen jedoch weiter; zeitweise gelang es den tschetschenischen Kämpfern auch, wieder in Grosny einzudringen. Inzwischen erhielt der blutige Konflikt eine neue Dimension. Dabei galt die Devise: „Besetzt ihr unser Land und macht die Bevölkerung zu Geiseln, so werden wir das ebenso auf eurem Gebiet machen!" Im Juni 1995 überfiel Schamil Bassajew die südrussische Stadt Budjonnowsk und nahm die Bewohner des Krankenhauses als Geiseln. Bei der Befreiungsaktion kamen 123 Personen ums Leben, die meisten davon Zivilisten. Im Januar 1996 besetzten tschetschenische Kämpfer die dagestanische Stadt Kisljar und das dortige Krankenhaus. Ähnliche Operationen folgten; die letzte war die Geiselnahme im Moskauer Musical-Theater.

1995 begannen russisch-tschetschenische Verhandlungen; Abkommen wurden abgeschlossen, aber nicht eingehalten. Moskau ersetzte Chadjijew durch Doku Sawgajew, auf den aber bald ein Attentat verübt wurde. Dudajew, der mit den Feldkommandanten Konflikte hatte, wurde am 22. April 1996 bei einem russischen Raketenangriff getötet. Sein Nachfolger wurde Vizepräsident Selimchan Jandarbijew, der ankündigte, er werde den Kampf „bis zum letzten Mann" fortsetzen. Verhandlungen scheiterten unter anderem, weil Jelzin die russischen Großmachtansprüche beibehielt. Massenweise flüchteten Bewohner Tschetscheniens nach Inguschetien und Dagestan.

Am 22. August 1996 unterzeichneten der russische General Alexander Lebed und der tschetschenische Militärchef Aslan Maschadow in Chasawjurt ein Abkommen über die Beendigung der Kämpfe und den Abzug der russischen Truppen. Nicht entschieden wurde jedoch das Hauptproblem, welchen Status Tschetschenien habe sollte. Dies sollte erst bis zum 31. Dezember 2001 geklärt werden. Die prorussische Regierung Tschetscheniens trat zurück. Im Januar 1997 wurde Maschadow zum neuen Präsidenten gewählt.

Tschetschenien bezeichnete sich jetzt als unabhängige Republik Itschkerija, und die Scharia wurde eingeführt. Innenpolitische Machtkämpfe brachen aus; die Kommandeure – besser „War-

lords" – beschuldigten Maschadow, eine rußlandfreundliche Politik zu betreiben, und es wurde ein Attentat auf ihn verübt. Die von Rußland zugesagten Hilfsgelder für einen Wiederaufbau versickerten in unbekannten Kanälen. Die wirtschaftliche Situation verschlechterte sich fortlaufend, die organisierte Bandenkriminalität nahm zu. Geiselnahmen, Lösegelderpressungen, Terroraktionen im In- und Ausland (eine Aufzählung in: Nesawisimaja gaseta, 25.10.2002, Süddeutsche Zeitung, 25.10.2002, Moskowskie nowosti Nr. 3/01) lassen daran zweifeln, ob es den Terroristen wirklich immer um die Unabhängigkeit Tschetscheniens ging. Seit 1999 mehren sich Berichte über die Ausbreitung fundamentalistischer Muslime (zumeist Wahhabiten genannt) in Tschetschenien und Dagestan. Wahhabiten drangen 1999 nach Dagestan vor, russische Truppen wurden gegen sie eingesetzt. Im April 1999 wurde der russische General Gennadij Schpigun aus Grosny entführt und ermordet. Die Bombenanschläge auf Wohnhäuser in Moskau und Wolgodonsk schrieb man tschetschenischen Rebellen zu, ohne es beweisen zu können. Weitere Bombenanschläge folgten.

Der Krieg kehrte nach Tschetschenien zurück. Im September 1999 rückten russische Truppen in Nordtschetschenien ein, um eine „Sicherheitszone" zu schaffen. Seit Oktober begannen sie damit, ihre Kontrolle über ganz Tschetschenien auszudehnen. Aus dem Kampf gegen „Extremisten" und „Banditen" wurde ein brutaler Vernichtungskrieg, unter dem vor allem die Zivilbevölkerung zu leiden hatte. Ein Netz von Militärposten wurde über das Land gezogen. Wladimir Putin kündigte an, daß Tschetschenien in Zukunft von Moskau aus regiert und verwaltet würde. Im September 2000 wurde der Mufti Achmad Kadyrow von Moskau als Verwaltungschef eingesetzt. Maschadow drohte dem Mufti „von Moskaus Gnaden" mit der Todesstrafe, drei Attentate wurden auf ihn verübt. Luftangriffe legten Städte und Dörfer in Schutt und Asche. Bei „Säuberungsaktionen" wurden alle festgenommen, die man als „Terroristen" einstufte. Dazu kamen Plünderungen und Vergewaltigungen durch Soldaten und Offiziere.

Die Antwort der Tschetschenen war ein Partisanenkrieg; besonders stolz waren sie, wenn es ihnen gelang, einen Hubschrauber abzuschießen. Verbrechen und Übergriffe von russischer Seite wurden kaum geahndet. Ein Beispiel hierfür ist der Fall des Obersten Jurij Budanow. Er hatte am 27. März 2000 eine 18jährige Tschetschenin vergewaltigt und ermordet. Der Prozeß zieht sich bis heute hin, da versucht wird, die Schuldunfähigkeit des Täters zu beweisen: Er habe „im Affekt" gehandelt.

Über die Berichterstattung aus Tschetschenien wurde eine Zensur verhängt. Trotzdem gelang es einigen mutigen Journalistinnen wie Lidija Grafowa und Anna Politkowskaja über den Krieg und die Brutalität der Armee zu berichten. Im April 2001 protestierten etwa 150 Menschen auf dem Puschkinplatz in Moskau gegen den Krieg. Westliche Proteste wie etwa von der Genfer UN-Menschenrechtskommission wurden offiziell als „Informationskrieg" abgetan. Die „Gesellschaft für bedrohte Völker" (Göttingen) gab im September 2002 ihrem Memorandum die Überschrift: „Eine Generation wird ausgelöscht. Völkermord in Tschetschenien".

Niemand weiß, was der Wiederaufbau des zerstörten Landes kosten wird und woher das Geld kommen soll. Von Moskau zur Verfügung gestelltes Geld zeigte kaum Wirkungen und wurde zum Teil wieder unterschlagen. Man hofft auf internationale Hilfe.

Sucht man aus dem Geschichtspuzzle die Ursachen für den blutigen Konflikt herauszufinden, so spielt die Religion zweifellos eine Rolle. Auch die Ölvorkommen sind ein Faktor. Im Zentrum stand jedoch immer das Streben nach Unabhängigkeit von Rußland.

Die russischen Kolonien waren im Unterschied zu den Kolonialgebieten westlicher Staaten alle unmittelbar territorial mit Rußland verbunden. Die bereits erwähnte Angst vor einem Zerfall der Russischen Föderation gab wohl den Ausschlag für die Moskauer Entscheidungen. Dabei spielten auch die zwei „Neu-Ideologien" der Geopolitik und des Eurasismus eine Rolle. Nach der Theorie der Geopolitiker gehörte Tschetschenien untrennbar zu Rußland. Die Eurasisten sahen in Rußland einen historischen Sonderfall, da es europäische und asiatische Territorien, Orthodoxie und Islam miteinander vereint.

Mitte Oktober, also noch vor der Geiselnahme in Moskau, kam es zu einem Treffen von Deputierten des tschetschenischen Parlaments und dem

russischen Beauftragten für die Menschenrechte in Tschetschenien, Abdul-Chakim Sultygob. Man vereinbarte die Bildung einer gemeinsamen Gruppe zur Klärung anstehender Fragen, so zum Beispiel die eines Referendums zur Verfassung der Republik. Es war zu spät. Zum einen hatte die tschetschenische Seite offensichtlich keine Kontrolle mehr über die verschiedenen eigenen Kampftruppen. Zum anderen hatte offensichtlich Putins „Kampf gegen den Terrorismus" zu seinem Aufstieg zum Präsidenten beigetragen.

Die bereits erwähnte Journalistin Politkowskaja hatte seit dem Sommer 1999 Tschetschenien jeden Monat aufgesucht. Im Herbst 2002 erschien in Moskau ihr Buch „Der zweite tschetschenische Krieg" (eine deutsche Ausgabe ist in Vorbereitung). Am 11. November 2002 verurteilte sie in der Süddeutschen Zeitung den russischen Einsatz in Tschetschenien als „Verbrechen am eigenen Volk". Tschetschenische Flüchtlinge, die in Lagern in Inguschetien leben, wollen nicht ins chaotische Tschetschenien zurückkehren. Sie haben die kasachische Regierung um Aufnahme gebeten – nach Kasachstan waren sie unter Stalin verschleppt worden. Polen beschwert sich über das Einsickern tschetschenischer Flüchtlinge über Weißrußland.

In absehbarer Zeit ist nicht mit normalen Verhältnissen in Tschetschenien zu rechnen. Die russische Besatzungsarmee wird bleiben, der Haß gegen sie wird weiterleben. Ein kaukasisches Sprichwort lautet; „Wann wird in den Bergen kein Blut mehr fließen?" Die Antwort: „Wenn Zuckerrohr im Schnee wächst." *Paul Roth*

# BESPRECHUNGEN

## Internationale Politik

KINDERMANN, Gottfried-Karl: *Der Aufstieg Ostasiens in der Weltpolitik 1840 bis 2000.* München: Deutsche Verlags-Anstalt 2001. 727 S. Gb. 45,–.

Die Region Ostasien und Pazifik galt in den 90er Jahren als die künftige Wirtschaftsregion, was sich unter anderem in der Gründung der APEC (Asia-Pacific Economic Cooperation) 1989 manifestierte. Seit der Asienkrise 1997 ist zwar eine gewisse Ernüchterung eingetreten, die nur von Nutzen sein kann, aber Ostasien wird in der Weltwirtschaft und Weltpolitik des 21. Jahrhunderts auf jeden Fall eine wichtige und vermutlich an Gewicht zunehmende Rolle spielen. Dafür spricht allein schon die schiere Größe Chinas, dessen Bevölkerungszahl fast so groß ist wie die Afrikas und Lateinamerikas zusammen. Der Beitritt Chinas zur Welthandelsorganisation 2001 zeigt überdies, daß dieses Land sich selbst stärker in die internationalen Beziehungen einbringen will.

Meist weiß man aber über diese Region und im besonderen zu ihrer Geschichte vergleichsweise wenig. In dieser Hinsicht füllt das Werk von Gottfried-Karl Kindermann zum Aufstieg dieser Region seit Mitte des 19. Jahrhunderts, also dem Beginn der imperialistischen Phase der Kolonialmächte einschließlich Rußlands und der Vereinigten Staaten, eine Lücke. Der Autor war viele Jahre Professor für Internationale Politik an Geschwister-Scholl-Institut der Universität München und ist ein ausgewiesener Kenner Ostasiens.

Kindermann unterscheidet in seinem Buch vier große Phasen. Die erste beginnt mit dem Opiumkrieg 1840–1842. Die damalige Politik des Imperialismus zwang die ostasiatischen Mächte China und Japan zur Öffnung, was diese angesichts ihrer langen Geschichte als eine tiefe Demütigung erfuhren. Die zweite Phase beginnt mit dem russisch-japanischen Krieg von 1904–1905, der für das asiatische Selbstbewußtsein von großer Bedeutung war, und endet mit dem Zweiten Weltkrieg im Pazifik. Es war die Zeit der japanischen Expansionspolitik, die auch auf ganz Südostasien ausgriff und mit der Katastrophe von Hiroshima endete. Es war aber ebenso die Zeit der sehr unterschiedlich verlaufenen Revolutionen in China, nicht zuletzt im Kampf gegen die japanische Besatzungsmacht, die schließlich in der Machtübernahme der kommunistischen Partei unter Führung von Mao Zedong zu einem Abschluß kam.

Die dritte Phase umfaßt die Zeit von 1945 bis 1989. Sie stand im Zeichen so einschneidender Ereignisse wie des Koreakriegs, des Vietnamkriegs und des Genozids in Kambodscha. Sie war einerseits gekennzeichnet vom Aufstieg Japans als weltwirtschaftlicher Macht und seiner Einbindung in den Kreis der westlichen Industriestaaten, andererseits von den Wirren der kommunistischen Entwicklung in China, besonders sichtbar in der Kulturrevolution, die schließlich in die Wirtschaftsreformen und die außenpolitische Öffnung unter Deng Xiaoping mündete. Die vierte Phase begann 1989 mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in der Sowjetunion, der China und auch Vietnam eigene Wege der Reform einschlagen ließ. Der Endpunkt dieses Weges ist noch nicht absehbar, man denke nur an die Zukunft Taiwans. Vor allem China ist zu einer Weltmacht geworden, die sehr bemüht ist, die Herausforderungen der Globalisierung zu meistern und als eine positive Chance für sich zu nutzen.

Kindermann beschäftigt sich als Vertreter der neorealistischen Schule internationaler Politik und als Experte für Ostasien vorrangig mit der Außenpolitik dieser Region, zeichnet aber auch die wesentlichen innenpolitischen Querverbindungen nach. Im Zentrum stehen China (mit Taiwan), Japan und Korea, bis zu einem gewissen Grad auch Indochina. Südostasien spielt nur eine Nebenrolle, hauptsächlich aus der Sicht der Be-

ziehungen Ostasiens zum Verband südostasiatischer Staaten (ASEAN). Natürlich wäre es von Interesse, mehr über die sozio-kulturellen Hintergründe dieser Entwicklungen und die komplexen Beziehungen zu Südostasien zu lesen, doch dies wäre im Rahmen dieses Werkes nicht mehr zu leisten gewesen, ohne andere Aspekte zu vernachlässigen. Man kann daher jedem, der die aktuellen Ereignisse in Ostasien, vor allem ihre historischen Wurzeln, besser verstehen will, dieses spannend zu lesende Buch nur nachdrücklich empfehlen. *Johannes Müller SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Im Zug der Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs für die Deutschland betreffenden diplomatischen Bestände bis 1939 wurde der lange für verschollen gehaltene Brief Edith Steins an Pius XI. zur wachsenden Verfolgung der Juden in Deutschland von 1933 zugänglich. Wir veröffentlichen diesen Brief mit einer Einleitung von MARIA AMATA NEYER OCD vom Edith-Stein-Archiv in Köln.

WALTER KARDINAL KASPER, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, gibt einen Überblick über Stand und Perspektiven des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen. Dabei geht er besonders auf die aktuellen Spannungen mit der russisch-orthodoxen Kirche ein.

WOLFGANG KASACK, Professor für slawische Philologie an der Universität Köln, ist am 10. Januar 2003 verstorben. In seinem letzten Beitrag für unsere Zeitschrift beschäftigt er sich mit der Frage des Leidens als einem Weg zu Gott bei Fedor Dostojewskij und Lew Tolstoj.

HANS MAIER, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, fragt, ob es einen spezifisch christlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus gegeben hat. Dabei geht er besonders dem Verhältnis von einzelnen und Kirche nach.

JEANETTE SCHADE, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Entwicklung und Frieden der Universität in Duisburg, befaßt sich mit den Chancen und Grenzen des Konzepts der Zivilgesellschaft. Dabei stützt sie sich auf ihre ausführlichere Behandlung des Themas im INEF-Report 59 (2002) „Zivilgesellschaft – eine vielschichtige Debatte".

In der heutigen Gesellschaft und Literatur ist das Lob gegenüber der Kritik in den Hintergrund getreten. PAUL KONRAD KURZ begibt sich auf eine literarische Spurensuche und plädiert für eine neue Sprache des Lobens.

# Ächtung des Krieges

Papst Johannes Paul II. ist in den vergangenen Wochen zum Sprecher einer weltweiten öffentlichen Meinung gegen den Irakkrieg geworden. Die intensiven Bemühungen des Papstes und der vatikanischen Diplomatie zur Verhinderung militärischer Gewalt schreiben sich in den größeren Zusammenhang der Entwicklung der katholischen Friedenslehre der letzten Jahrzehnte ein. Dies wurde in der diesjährigen Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag deutlich, die er unter der Überschrift „Pacem in terris – eine bleibende Aufgabe" dem 40. Jahrestag der Veröffentlichung der Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. widmete.

Im Oktober 1962 stand die Welt während der dramatischen Tage der Kubakrise am Rand eines Atomkriegs. Johannes XXIII. trug vermittelnd und versöhnend zu einer friedlichen Lösung bei. Damals faßte er den Entschluß, eine Friedensenzyklika zu schreiben, die am 11. April 1963 mit den Anfangsworten „Pacem in terris – Der Friede auf Erden" erschien. Erstmals richtete sich ein Papst in einem Weltrundschreiben nicht nur an die katholischen Christen, sondern „an alle Menschen guten Willens".

Johannes XXIII. war überzeugt, daß die Kirche angesichts des atomaren Massenvernichtungspotentials die klassische Lehre vom „gerechten Krieg" aufgeben mußte. Wenn der Einsatz von Atomwaffen die Zukunft der Menschheit insgesamt bedrohte, dann konnte Krieg überhaupt kein Instrument mehr zur Lösung von Konflikten sein. So heißt es in der Enzyklika eindringlich: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten." Diese Erkenntnis ging zugespitzt zwei Jahre später auch in die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils ein: „Es ist also deutlich, daß wir mit allen Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann. Das erfordert freilich, daß eine von allen anerkannte Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten."

Auch die Idee einer supranationalen Autorität, die die Ursachen des Krieges beseitigen und das allgemeine Wohl der Völker sichern soll, findet sich bereits in Pacem in terris. Dabei weitete die Enzyklika das Verständnis des Gemeinwohls auf die gesamte Menschheitsfamilie aus. Von historischer Bedeutung ist es, daß mit Pacem in terris die Menschenrechte nach dem erbitterten kirchlichen Widerstand im 19. Jahrhundert in umfassender Weise Eingang in die katholische Soziallehre gefunden haben. Der Frieden, so lautet eine der Grundaussagen der Enzyklika, ist nicht zu trennen von der Verteidigung und Förderung der menschlichen Grundrechte.

Damit enthält bereits Pacem in terris die wesentlichen Argumente, mit denen Papst Johannes Paul II. sein entschiedenes Nein zum Irakkrieg begründet. Dabei hat er nicht nur dessen unabwägbare Folgen im Blick, sondern die zukünftige Gestaltung der Weltordnung. Hier stehen zwei grundlegend unterschiedliche Konzepte im Widerstreit: auf der einen Seite das Streben der USA als einzig verbliebener Supermacht nach der Welthegemonie; auf der anderen Seite ein Ordnungsmodell, das auf dem Völkerrecht und den Menschenrechten mit den Vereinten Nationen als höchster Autorität aufbaut. Der Papst spricht sich klar für eine internationale Rechtsordnung aus, in welcher die Legitimation zum Einsatz militärischer Gewalt als allerletzter Möglichkeit strikt an die Vereinten Nationen gebunden ist. Dabei zielt er nicht auf die Schaffung eines globalen Superstaates, sondern auf demokratische Formen der Ausübung politischer Autorität sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene.

Als prophetisch erweist sich gerade in der aktuellen Situation das Friedensengagement des am 13. Mai vor 100 Jahren geborenen Dichters und Schriftstellers Reinhold Schneider (1903–1958). Nach dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki erkannte er als einer der ersten, daß die Friedensfrage jetzt zur Überlebensfrage der Menschheit wurde. Doch vergeblich wartete er auf ein klares Wort der Kirche. Als Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1948 unter den wachsenden Spannungen des Kalten Krieges gar von einer „strengen und unbedingten Pflicht" zur Verteidigung sprach, sah sich Schneider – wenn auch schweren Herzens – zu öffentlichem Widerspruch genötigt. Der Abschreckungsdoktrin hielt er mit einer verblüffenden Weitsicht entgegen: „Die These aber, daß der Feind mit der böseren Waffe niedergehalten werden könne oder müsse, ist entweder Wahn oder Unaufrichtigkeit. Denn die Welt ist ja längst ein Ganzes geworden; Erfindungen teilen sich lautlos mit, und namentlich die Gedanken des Teufels sind kaum mehr auf die ihnen von Verrätern oder Spionen gebotene Reisevermittlung angewiesen. Sie laufen ungehemmt um die Welt."

Im Spätwerk Schneiders nahm die Friedensproblematik einen zentralen Raum ein. Was er von der Kirche erwartete, war eine Ächtung von Atomwaffen und Krieg überhaupt. So schrieb er in seinen letzten Aufzeichnungen „Winter in Wien" 1958: „Ich habe immer die Meinung vertreten, daß ein entschiedenes Nein die moralische Weltautorität der Kirche auf eine seit dem Mittelalter nicht mehr innegehabte Größe steigern könnte." Davon war in den vergangenen Wochen, in denen sich Papst Johannes Paul II. mit seiner ganzen moralischen Autorität gegen „die Tragödie eines Krieges" gewendet hat, etwas zu spüren. *Martin Maier SJ*

*Medard Kehl SJ*

# Der Disput der Kardinäle

## Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen

Lange Zeit konnte man den durchaus gut begründeten Eindruck haben, daß in der nachkonziliaren katholischen Ekklesiologie aufgrund von „Lumen gentium" 23 weitgehend ein Konsens herrsche in der Frage nach dem theologischen Verhältnis zwischen der einen Universalkirche und den vielen Orts- bzw. Einzelkirchen: nämlich daß sich das Konzil und die ihm folgende Theologie generell um ein gut auszubalancierendes Gleichgewicht in der theologischen Wertung und in der kirchlichen Praxis zwischen diesen beiden ekklesiologischen Größen bemühen. Offensichtlich teilte die römische Kongregation für die Glaubenslehre diesen Eindruck zu Beginn der 90er Jahre nicht. Ihr schien dieses Gleichgewicht inzwischen stark zugunsten der Ortskirchen und zuungunsten der Universalkirche verschoben zu sein. Unter Berufung auf die sogenannte „Communio-Ekklesiologie" neige man heute vielfach dazu, eine „Selbstgenügsamkeit" der Ortskirchen zu propagieren, während die Universalkirche nur noch als „Summe der Teilkirchen", als das „Ergebnis" oder „Produkt" des Zusammenschlusses der einzelnen Kirchen angesehen werde. Darum veröffentlichte die Glaubenskongregation im Juni 1992 das Dokument „Über einige Aspekte der Kirche als Communio" („Communionis notio"), um die Dinge wieder ins richtige Lot zu bringen.

In der Behauptung einer „ontologischen und zeitlichen Vorgängigkeit" der Universalkirche „im Eigentlichen ihres Geheimnisses" vor den Teilkirchen schien allerdings vielen Theologen und Amtsträgern gerade nicht die vom Konzil intendierte gleichgewichtige theologische Wertung beider Seiten gut gewahrt zu sein. Eher wurde die Befürchtung laut, daß die faktisch herrschende Vorrangstellung der Universalkirche vor den einzelnen Kirchen in zentralen Strukturfragen des kirchlichen Handelns (z.B. Bischofsernennungen, Rolle der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen, die Bedeutung von Partikularkonzilien und Diözesansynoden usw.) nun auch noch theologisch untermauert werden sollte.

Neben zahlreichen kritischen Stellungnahmen direkt im Anschluß an dieses Dokument der Glaubenskongregation ist nun die darin aufgestellte These in den letzten Jahren durch den öffentlichen Disput zwischen den Kardinälen Joseph Ratzinger und Walter Kasper von neuem in die Diskussion geraten. Ich möchte in meinem Beitrag zunächst noch einmal auf den konziliaren Grundtext (LG 23) dieser The-

matik eingehen; in weiteren Schritten sollen der Ausgangspunkt (das römische Dokument) und die einzelnen Stationen dieses jüngsten Diskurses nachgezeichnet und unter einigen ekklesiologisch zentralen Aspekten reflektiert werden.

## Die konziliare „Leitformel"

Im Rahmen des dritten Kapitels von Lumen gentium, in dem es um die „hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt" geht, findet sich in Nr. 23 die inzwischen schon klassisch gewordene Formulierung, in der sowohl das Verhältnis der einzelnen Bischöfe zum gesamtkirchlichen Bischofskollegium und zum Papst als auch das Verhältnis der einzelnen Ortskirchen zur katholischen Kirche als ganzer auf den Punkt gebracht wird: „In ihnen und aus ihnen besteht ('existit') die eine und einzige katholische Kirche" (ganz ähnlich: LG 26, CD 11). Um den vollen Sinngehalt dieser wohl durchdachten Formel annähernd auszuschöpfen, sei etwas weiter ausgeholt.

Denn in dieser Verhältnisbestimmung geht es um eine Präzisierung der grundlegenden strukturellen Dimension des *theologischen* (und keineswegs bloß soziologisch-empirischen) Kirchenbegriffs. Der theologische Kirchenbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils ist nun aber vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er durchgehend ein *sakramentales* Kirchenverständnis hervorhebt (vgl. LG 1 und viele andere Stellen). Das bedeutet: Kirche wird nur dann im vollen Sinn theologisch (als Mysterium) begriffen, wenn sie als eine – der Inkarnation des göttlichen Logos im Menschen Jesus von Nazaret – analoge, also (nach Chalcedon) „untrennbare und unvermischte" Einheit von „menschlichem und göttlichem Element", von „sichtbarer Versammlung und geistlicher Gemeinschaft", von „irdischer und mit himmlischen Gaben beschenkter Kirche" verstanden wird. Die entscheidende Stelle im vollen Wortlaut besagt (LG 8)[1]:

> „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)."

Das „transzendent-göttlich-himmlische" Element dieser Kirche besteht demnach im Heiligen Geist, dem Geist Christi, dem das „gesellschaftliche Gefüge der Kirche" (ähnlich wie bei der Inkarnation dem Logos die menschliche Natur Jesu) als „Heilsorgan", als „Zeichen und Werkzeug" der Heilsvermittlung dient, indem er es „belebt" zum Wachstum des Leibes Christi in dieser Welt.

Nach LG 1 und 2 kann man das transzendent-göttliche Element der Kirche auch umschreiben als den vor aller Zeit und aller Schöpfung bereits gegebenen und in der Geschichte wirksam werdenden Heils- und Erwählungswillen Gottes, der die Menschen „zur Teilhabe am göttlichen Leben erheben" will, der weiterhin die (in der Geschichte) an Christus Glaubenden „zur heiligen Kirche zusammenzurufen" beschlossen hat und der schließlich in der eschatologischen Vollendung der Geschichte „alle Gerechten von Adam an, von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten in der allumfassenden Kirche (ecclesia universalis) versammeln" wird (LG 2). In der Menschwerdung des Sohnes und in der Sendung des Heiligen Geistes nimmt dieser ewige, der Schöpfung vorausgehende Heilswille Gottes eine geschichtlich konkrete Gestalt an: grundlegend in Jesus von Nazaret, der dadurch zum *Christus*, zum Messias aller Schöpfung wird; von ihm herkünftig dann aber auch in der Versammlung glaubender, den in Jesus Christus endgültig offenbar und wirksam gewordenen Heilswillen Gottes in der Kraft des Geistes annehmender Menschen, die dadurch zur *Kirche*, zum Volk Gottes, zum Leib Christi, zum Sakrament dieses die Welt einen und retten wollenden Heilswillens Gottes werden („universale salutis sacramentum": LG 48)[2].

Auf die Frage, wo und wie dieses Sakrament des Heils, das „wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" bekennen (LG 8), nun tatsächlich in der Welt existiert, antwortet das Konzil auf zweifache, jeweils stärker konkretisierende Weise:

1. Es „subsistiert in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm (‚communione') geleitet wird" (LG 8). Das heißt: In der katholischen Kirche findet das universale Heilssakrament Kirche gerade wegen dieser Leitungsstrukturen, die ganz im Dienst der einheitsstiftenden Verkündigung des Wortes und der Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, stehen, seine konkrete Gestalt als strukturell vollständiges und handlungsfähiges, im Dienst der universalen Heilsvermittlung stehendes gemeinschaftliches Subjekt; das schließt aber keineswegs andere Gestalten von Kirche oder „kirchlichen Gemeinschaften" aus, die nach Auffassung des Konzils auf der sakramental-strukturellen Ebene (z. B. im Verständnis der Eucharistie und des bischöflichen bzw. priesterlichen Amtes) gewisse „Mängel" aufweisen (UR 3)[3].

2. Diese katholische Kirche, vom Nachfolger Petri und in Gemeinschaft mit ihm vom Bischofskollegium geleitet, existiert – noch einmal konkreter – „in und aus" den einzelnen Kirchen („ecclesiis particularibus"), die jeweils von ihren Bischöfen – in Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen und dem Papst – geleitet werden (LG 23); ja, diese Kirche ist sogar „wahrhaft anwesend (‚vere adest') in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften (‚in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus'), die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirche heißen" (LG 26).

Der *Sinn* dieser Aussage wird in der nachkonziliaren Ekklesiologie meist einhellig so gedeutet: Die *eine* katholische Kirche realisiert sich nur *in* den einzelnen Kir-

chen; *in* ihnen hat sie ihre konkrete Existenzform; sie ist ihnen darum theologisch nicht als eine eigene „Hypostase", d.h. als eine von ihnen real verschiedene, auch unabhängig von ihnen existierende Größe vorgeordnet, aus der sich dann die Einzelkirchen in irgendeiner Weise „ableiten". Anderseits geht die Universalkirche aber auch nicht in den jeweiligen Einzelkirchen als solchen auf; sie besteht zwar *aus* der Gesamtheit der in Glaubens- und Eucharistiegemeinschaft miteinander verbundenen Einzelkirchen. Aber wegen des „in-ihnen-Existierens" kann sie der Vielzahl der Einzelkirchen theologisch auch nicht bloß als deren nachträglicher, organisatorisch sinnvoller Zusammenschluß (also als bloße „Summe" oder bloßes „Ergebnis") nachgeordnet werden, sondern ist mit ihrer universalen Communio im Glauben und in der Liebe (zumal in der Eucharistie) real identisch: „*Eine* Kirche in und aus *vielen* Kirchen". Beide Größen (Universal- und Einzelkirchen) sind darum auch nur in dieser wechselseitigen Verbundenheit („Gleichursprünglichkeit") im theologischen Sinn als „Kirche" zu verstehen (vgl. LG 26); sie brauchen einander konstitutiv in dieser sakramental-strukturellen Einheit, um im vollen, d.h. sakramentalen Sinn Kirche zu sein. Dieses Verhältnis spiegelt sich in der Gleichursprünglichkeit von Petrusamt und Apostel- bzw. Bischofskollegium. Beide Größen sind eben auch nicht in ihrem Entstehen und in ihrer Vollmacht voneinander abzuleiten oder aufeinander zu reduzieren (vgl. LG 27).

Soweit diese nach meinem Eindruck in der katholischen Ekklesiologie allgemein rezipierte Deutung der konziliaren Formulierung. Weil die vielen bischöflichen Ortskirchen *theologisch* nicht bloß ein „Teil" der Universalkirche sind, ist der heute dominierende Sprachgebrauch („Teilkirche") theologisch ungenügend. Besser sollte man „ecclesia particularis" mit „Einzelkirche" übersetzen, um die theologische Dialektik zwischen Universalem und Konkretem deutlich zu machen[4].

## Das Dokument der Glaubenskongregation (1992)

Der Anlaß dieses Dokuments[5] wird von der Glaubenskongregation in bestimmten Verkürzungen des konziliaren Communio-Verständnisses gesehen, vor allem was den Zusammenhang zwischen Communio und den Kirchenbegriffen „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Sakrament" betrifft.

Vor allen theologisch kontroversen Fragen, die dieses Dokument aufwirft, ist ohne jede Einschränkung die Grundintention des Textes zu würdigen: nämlich den unleugbaren Tendenzen einer zunehmenden „Enttheologisierung" des Kirchenbegriffs zu wehren. Diese Tendenzen finden sich zwar kaum auf der Ebene der seriösen Ekklesiologie; wohl aber sind sie sehr verbreitet in der öffentlichen (inner- wie außerkirchlichen) Wahrnehmung von Kirche im Kontext einer sogenannten kulturchristlichen Einstellung zu Glaube und Kirche. Danach wird Kirche primär als „religiöse Dienstleistungsgesellschaft" angesehen, der man bestimmte religiöse,

pädagogische und soziale Kompetenzen zuschreibt, deren theologisches Geheimnis aber weitgehend verborgen oder vergessen ist. Insofern ist es höchst sinnvoll, wenn die Glaubenskongregation auf diese Gefahr aufmerksam macht und den theologischen Charakter der Kirche als „Mysterium" klar in den Vordergrund rückt (wie vor allem in Nr. 1–6). Ob dieses Anliegen allerdings durch die folgende These vom ontologischen und zeitlichen Vorrang der Universalkirche vor den Einzelkirchen gefördert wird, sei dahingestellt. Eher scheint es, daß es durch diese höchst kontroverse These bedauerlicherweise in den Hintergrund getreten ist.

Ich kann hier nicht auf das ganze Dokument eingehen, sondern beschränke mich auf die umstrittenen zentralen Aussagen der Nr. 9. Hier wird zunächst gesagt, daß Universalkirche und Einzelkirchen zueinander in einer gegenseitigen Innerlichkeit („mutua interioritas") stehen, was mit unserer oben dargelegten Deutung der konziliaren Formel übereinzustimmen scheint; nämlich mit jener „Gleichursprünglichkeit", nach welcher Universalkirche und Einzelkirchen in ihrem Entstehen und Bestehen nicht einseitig voneinander abzuleiten und nicht aufeinander zu reduzieren sind. Nachdem nun aber noch einmal ausdrücklich betont wird, daß die Universalkirche nicht das „Ergebnis" der Gemeinschaft der Einzelkirchen sei, stellt der Text die Behauptung auf, die Universalkirche sei „im eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit"[6].

Das wird damit begründet, daß das Geheimnis der Kirche nach der Theologie der Väter ontologisch schon der Schöpfung vorausgehe – was im Sinn der Teilhabe der Kirche an der „Zielursächlichkeit" Jesu Christi für die ganze Schöpfung zweifellos zutrifft (vgl. Kol 1, 15–20). Das ist ja auch der Sinn von LG 1 und 2, wo die Kirche im überzeitlichen Heilswillen Gottes fundiert wird. Aus diesem theologischen „Ziel-Charakter" der Kirche wird dann aber unvermittelt ein *Ursprungsverhältnis* der einen und einzigen Kirche gegenüber den vielen Kirchen abgeleitet: „Sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen." In der *Zeit* sei dies am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung getreten, insofern die Gemeinschaft der Hundertzwanzig um Maria und die zwölf Apostel die eine und einzige, mit einer Sendung an die ganze Welt ausgestattete und von Anfang an alle Sprachen sprechende Universalkirche darstelle, aus der dann die verschiedenen Ortskirchen, auch die von anderen unterschiedene Ortskirche von Jerusalem hervorgegangen seien. Dieser Gedankengang gipfelt in dem Abschnitt:

„Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des 2. Vatikanischen Konzils: ‚die Kirche in und aus den Kirchen' untrennbar verbunden mit dieser anderen: ‚die Kirchen in und aus der Kirche'. Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleichwelcher menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich."[7]

Diese sehr pointierte These ist natürlich nicht unwidersprochen geblieben[8]. Wohl als Reaktion darauf erschien zum Jahrestag des Dokumentes der Glaubenskongregation am 23. Juni 1993 im „Osservatore Romano" ein ungezeichneter Kommentar, mit der Absicht, einige Mißverständnisse klarzustellen[9]. Dort wird zum Beispiel die Formulierung von der „gegenseitigen Innerlichkeit" klar als „hermeneutischer Schlüsselbegriff" für das ganze Schreiben hervorgehoben[10]; auch an der Konsequenz daraus wird festgehalten:

„Jede Teilkirche ist tatsächlich Kirche, wenn auch nicht die ganze Kirche; gleichzeitig unterscheidet sich die Gesamtkirche nicht von der Gemeinschaft der Teilkirchen, ohne jedoch nur deren Zusammenschluß zu sein." [11]

Dennoch wird weiterhin an der umstrittenen Rede vom „zeitlichen und ontologischen Vorrang der Universalkirche" festgehalten. Allerdings wird in diesem Kommentar noch deutlicher auf den Vorrang des „Kirche-*Geheimnisses*" als der einen und einzigen, nach dem Kolosser- und Epheserbrief im ewigen Heilsplan Gottes präexistierenden Kirche abgehoben, deren geschichtlich ursprüngliche Erscheinungsform die Kirche des Pfingstfestes von Jerusalem sei, in der die Grundstruktur der Universalkirche (die zwölf Apostel um Petrus als ihrem Haupt und in Gemeinschaft mit ihm die ganze Kirche) hervorgetreten sei und in der es noch keine Unterscheidung von Universalkirche und einzelner Ortskirche (im heutigen Verständnis) gegeben habe.

## Der Artikel von Bischof Walter Kasper (1999)

In der Festschrift für den Hildesheimer Bischof Josef Homeyer („Auf neue Art Kirche sein") veröffentlichte der damals bereits zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ernannte Bischof von Rottenburg-Stuttgart einen Artikel, der sich primär mit der Theologie und der pastoralen Praxis des Bischofsamtes in der gegenwärtigen Situation der Kirche befaßt[12]. Darin bringt Walter Kasper sehr deutlich die Spannung zur Sprache, die heute ein pastoral eingestellter, den Glaubenden und dem Presbyterium seines Bistums verantwortlicher Bischof im Verhältnis zur universalkirchlichen Leitung in Rom aushalten muß. In diesem Rahmen geht er auch auf das Verhältnis zwischen Universal- und Partikular- bzw. Ortskirche ein[13]. Zunächst skizziert er kurz die konziliare Lehre; und zwar ganz im Sinn des oben wiedergegebenen theologischen Konsenses. Anschließend geht er auf das Dokument der Glaubenskongregation von 1992 ein, dem er zunächst darin zustimmt, daß keine „Teilkirche ein selbstgenügsames Subjekt darstellt und die Universalkirche (nicht) nur der Zusammenschluß der Teilkirchen ist" [14]. Allerdings meint er, eine solche Auffassung werde ernsthaft von keinem katholischen Theologen vertreten (was ich auch so sehe).

Ebenso zeigt er sich einverstanden mit der neuen Formulierung: „Die Kirchen in und aus der Kirche", wenn mit dem Singular „die Kirche" eben nichts anderes als die Kirche des Glaubensbekenntnisses gemeint ist. Die *historische* These des Dokuments (und des erläuternden Kommentars) von der ursprünglichen Ununterscheidbarkeit von Universalkirche und Einzelkirche im Jerusalemer Ursprungsgeschehen von Kirche modifiziert er dahingehend, daß die Jerusalemer Urgemeinde an Pfingsten „Universal- und Ortskirche in einem war". Da der Pfingstbericht exegetisch gesehen aber wohl eher eine „lukanische Konstruktion" darstelle, insofern es „vermutlich von Anfang an mehrere Gemeinden, neben der Jerusalemer Gemeinde auch Gemeinden in Galiläa" gab, schließt er: „Die eine Kirche bestand also von Anfang an ‚in und aus' Ortskirchen." [15]

Die Hauptproblematik des Dokuments sieht Kasper allerdings in dessen Tendenz, die theologische Größe „Universalkirche" mit der (empirischen) *römischen* Kirche zu identifizieren:

„Vollends problematisch wird die Formel (‚die Kirchen in und aus der Kirche'), wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, *de facto* mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muß es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozeß scheint in der Tat im Gange zu sein. Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten." [16]

Den (später von Kardinal Ratzinger entschieden zurückgewiesenen) Vorwurf der tendenziellen Identifizierung der Universalkirche mit der römischen Kirche begründet Kardinal Kasper nicht weiter anhand des Dokuments der Glaubenskongregation. Dennoch ist sein Vorwurf keineswegs aus der Luft gegriffen. Denn das Dokument bedient sich, um den Vorrang der Universalkirche vor den Ortskirchen zu begründen, eines *Symbols*, das an die Ekklesiologien Leos des Großen im 5. Jahrhundert und vor allem Gregors VII. und der Gregorianischen Reform im 12. Jahrhundert erinnert, welche ja bekanntlich beide (bei allem Guten, was sie der Kirche gebracht haben) doch auch unzweifelhaft den Beginn eines einseitig jurisdiktionell und zentralistisch geprägten Kirchenbildes darstellen: nämlich daß die Universalkirche „Mutter" der Einzelkirchen sei und diese ihre „Töchter". Genau mit diesem Bild wurde in der genannten Tradition der Vorrang der *römischen* Kirche vor allen anderen Kirchen beschrieben, wie Yves Congar festhält:

„Die Schlüsselbegriffe, die das Verhältnis der ecclesia Romana zur übrigen Kirche bestimmen, sind: caput, mater, cardo, fons, fundamentum. Sie bringen den gleichen Gedanken zum Ausdruck: Die römische Kirche ist das Haupt, deren Glieder Leben und Weisung entgegennehmen, sie ist die Mutter, die anderen ihre Töchter, die von ihr erzogen werden (disciplina), sie die Angel, auf der alles beruht, die Quelle – die Flüsse trockneten aus ohne ihr Strömen –, das Fundament, das allem übrigen seine Festigkeit verleiht, kurz: alles, was im Leben der Kirchen entscheidend ist, die Qualität Kirche selbst, kommt ihnen aus der römischen Kirche zu, aufgrund der in Petrus geschehenen Stiftung (Mt 16, 18–19)." [17]

Statt der römischen Kirche wird diese Rolle zwar jetzt der Universalkirche zugeschrieben; aber diese beiden Größen stehen nun einmal im Kontext der frühen und

hochmittelalterlichen Idee der katholischen Kirche als der weltweiten „ecclesia Romana" in einem inneren Zusammenhang, was auch in Nr. 12 des Dokuments der Glaubenskongregation ausdrücklich aufgegriffen wird:

„Wie schon die Idee vom Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen) *verlangt* (!), daß eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der ‚universalen Gemeinschaft der Liebe' vorsteht – so erfordert die Einheit des Episkopates, daß ein Bischof das Haupt des Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe ist, und dies ist der Bischof von Rom."[18]

So wenig die dogmatische Lehre bestritten werden soll, daß der Bischof von Rom inmitten des Bischofskollegiums zugleich dessen „Haupt" ist, so mißlich und mißverständlich bleibt es damals wie heute, aus dem biblischen und patristischen Symbol von der Kirche als „Leib" und Christus als dessen „Haupt" solche *strukturellen* und realpolitischen Konsequenzen zu ziehen. Ganz abgesehen davon, daß hier unproblematisch (trotz der Forschungen Henri de Lubacs) einfachhin die mittelalterliche Umformung des eucharistischen „Corpus"- bzw. „Communio"-Begriffs der Patristik zum soziologischen Begriff der „Körperschaft" und deren „Haupt" übernommen wird.

## Die Antwort von Kardinal Joseph Ratzinger (2000)

Am 27. Februar 2000 hielt Kardinal Ratzinger bei einem Symposium im Vatikan ein thematisch weit ausholendes Referat über die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium[19]. Dieses Referat wurde von der „Tagespost" im März 2000 im Wortlaut und – gekürzt und leicht verändert – am 22. Dezember 2000 im Feuilleton der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" abgedruckt[20]. In diesem Vortrag geht Ratzinger ausdrücklich auf die zahlreichen theologischen Einwände gegen das Dokument der Glaubenskongregation von 1992 ein, namentlich auch auf die Kritik von Kasper. Er verteidigt die Auffassung der Glaubenskongregation von der „zeitlichen und ontologischen Vorgängigkeit" der Universalkirche vor den Einzelkirchen mit verschiedenen Argumenten, von denen hier nur das entscheidende angeführt werden soll, weil die anderen in der folgenden Diskussion entweder eine untergeordnete Rolle spielen oder (umgekehrt) noch deutlicher zur Sprache kommen.

Die Kirchenväter setzen nach Ratzinger die Auffassung der rabbinischen Theologie von der Präexistenz der Tora und Israels fort, indem sie sie auf die Kirche und ihre Präexistenz vor der Schöpfung beziehen; denn die Kirche sei eben nicht einfach zufällig in der Geschichte entstanden, sondern der Heilsplan Gottes ziele vor aller Schöpfung auf die eschatologisch endgültige Versammlung der Völker in der Kirche hin; ihre geschichtliche Existenz als Realisierung der „inneren Teleologie der Schöpfung" gründe in diesem Willen Gottes. Ratzinger fällt es schwer zu verstehen, wie man gegen diese biblisch begründbare Ekklesiologie (z.B. in Gal 4, 26) überhaupt begründete Einsprüche erheben kann:

„Sie scheinen mir überhaupt nur möglich zu sein, wenn man die *große Gottesidee Kirche* – vielleicht aus Verzweiflung über deren irdische Unzulänglichkeit – überhaupt nicht mehr sehen will und kann. Sie erscheint nun als theologische Schwärmerei, und übrig bleibt nur das empirische Gebilde der Kirchen mit ihrem Mit- und Gegeneinander. Das heißt aber, daß Kirche als theologisches Thema überhaupt gestrichen wird. Wenn man Kirche nur noch in menschlichen Organisationen sehen kann, dann bleibt in der Tat nur Trostlosigkeit übrig. Aber dann hat man nicht nur die Ekklesiologie der Väter, sondern auch die des Neuen Testamentes und die Israel-Idee des Alten Testamentes verlassen."

An diesem Argument fällt auf, daß die „ontologische Vorgängigkeit" der Universalkirche ausdrücklich begründet wird mit der Präexistenz der „großen Gottesidee Kirche", die als solche von den Vätern (und sicher implizit auch im Zweiten Vatikanum) im ewigen, universalen Heilswillen Gottes als das letzte Telos (Ziel) der Schöpfung verortet wird, eben als endgültig geglückte Gemeinschaft zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Bräutigam Christus und seiner Braut, der Kirche, zwischen dem Haupt und seinem Leib. In der Tat – gegen eine *solche* „ontologische Vorgängigkeit" ist theologisch absolut nichts einzuwenden; und ich wüßte auch keinen katholischen Theologen von Rang, der *dies* bestreiten würde. Nur scheint der Begriff einer *„ontologischen"* Vorgängigkeit bzw. Präexistenz hier nicht so recht am Platz oder doch sehr mißverständlich zu sein. Denn es gibt diese „präexistente Kirche" eben nicht als eine eigene, „ontologische" Realität „Kirche" *vor* der geschichtlichen Wirklichkeit „Kirche"; ihr präexistentes „Sein" besteht vielmehr darin, daß sie als „große Gottes*idee*" gegeben ist, d.h. als im Heilswillen Gottes gesetzter Plan einer letzten Einheit und Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander. Eine reale (und nicht bloß „ideelle") Präexistenz vor der Geschichte läßt sich nur vom trinitarischen Gott selbst aussagen und nicht von einer geschaffenen Wirklichkeit wie der Tora oder Israel oder der Kirche. Dies alles gibt es als „real-ontologische", d.h. von Gott und seinem Heilswillen verschiedene, ins eigene Dasein gesetzte Wirklichkeit nur jeweils als geschichtlich „Seiendes", was eben in der Konsequenz des *sakramentalen* Kirchenbegriffs der Patristik und des Zweiten Vatikanischen Konzils liegt.

## Die Replik von Bischof Walter Kasper (2000)

Am Ende des Jahres 2000, kurz vor seiner Erhebung zum Kardinal, veröffentlichte Walter Kasper in dieser Zeitschrift eine Replik auf diesen Vortrag von Kardinal Ratzinger[21]. Er gab ihr den versöhnlichen Untertitel: „Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger". In der Tat wird in diesem Beitrag die Kontroverse entschärft. Zum einen betont Kasper, daß seine angegriffenen Ausführungen im Beitrag zur Festschrift von Bischof Homeyer primär einer pastoralen und nicht systematischen Absicht entsprungen sind, um auf die konkreten Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die heute einem Ortsbischof in

der Leitung seiner Diözese durch bestimmte, nach dem Konzil wieder verstärkt aufgetretene „zentralistische Tendenzen" erwachsen. Diese empirischen Phänomene berühren aber nach Kasper zutiefst den theologischen Kirchenbegriff, weil Kirche eben eine „*geschichtliche* Wirklichkeit" ist: „Was sie ist, legt sich in ihrer vom Geist Gottes geleiteten Geschichte aus." [22]

Darum versucht Kasper, in aller Kürze aus der Geschichte der Kirche darzulegen, daß von den biblischen Ursprüngen an die Kirche des ersten Jahrtausends stets um das ausgewogene Gleichgewicht von örtlichen Gemeinden bzw. bischöflichen Ortskirchen und der einen Universalkirche gerungen habe und daß das Zweite Vatikanum gegenüber einer einseitig „universalistischen Konzeption" des zweiten Jahrtausends diese altkirchliche Ekklesiologie wieder neu zur Geltung bringen wollte. Von daher kann er auch problemlos der (das Konzil ergänzen sollenden) Formulierung des Dokuments der Glaubenskongregation zustimmen, daß die Ortskirchen nur „in und aus der Universalkirche" bestehen.

Neben der von Kasper hervorgehobenen großen Übereinstimmung mit Ratzinger in fundamentalen Fragen der Ekklesiologie bleiben aber auch *Differenzen*, und zwar vor allem was die Behauptung eines „historischen und ontologischen Primats der Universalkirche" vor den Ortskirchen angeht[23]. Auf die historische Frage des Jerusalemer Anfangs geht er nur ganz kurz ein, da sie auch von Ratzinger nicht mehr allzu stark gewichtet wird.

Wichtiger ist sein Einspruch gegen die These vom „ontologischen Primat" der Universalkirche. Auch hier stimmt er selbstverständlich der patristischen Auffassung von der „Präexistenz" oder besser: der „Gründung" der Kirche „im ewigen Heilswillen und im ewigen Heilsgeheimnis Gottes" zu. Allerdings stellt er in Frage, ob daraus überhaupt etwas für die These vom Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen folge:

> „Denn wer sagt, daß die Präexistenz nur von der universalen, nicht auch von der konkreten Kirche ‚in und aus' Ortskirchen verstanden werden kann? Warum soll die eine Kirche nicht als Kirche ‚in und aus' Ortskirchen präexistieren? Diese These von der Präexistenz der Kirche beweist deshalb nichts für die These vom Primat der universalen Kirche. Die Präexistenz der Kirche kann genauso gut die von mir und von vielen anderen vertretene These von der Simultaneität von universaler und partikularen Kirchen begründen." [24]

Ergänzend läßt sich dem noch hinzufügen, daß es sich bei dieser Präexistenz um die der „großen *Gottesidee* Kirche" handelt, was sich ja nur auf den dreifaltigen Gott beziehen kann, der in sich selbst immer schon die Einheit des Wesens mit der Dreiheit der Personen verbindet. Auch von daher legt es sich nahe, die im ewigen Heilswillen vorausentworfene Kirche als die eine Kirche in den vielen Kirchen zu verstehen. Kasper entschärft schließlich diese kontroverse Frage dadurch, daß er sie aus der hohen lehramtlich-doktrinären Ebene herunterholt und sie als einen legitimen „Schulstreit" zwischen verschiedenen theologischen Meinungen und darin implizierten Philosophien qualifiziert. Wie schon im Mittelalter eine mehr platonisch

ausgerichtete Theologie (z. B. bei Bonaventura) einer stärker aristotelisch geprägten Theologie (z. B. bei Thomas von Aquin) gegenübergestanden habe, so sollte dies auch heute möglich sein dürfen. Dennoch hält er vor allem aus systematischen (Kirche als „Communio") und ökumenischen Gründen (Suche nach der „einen Kirche in versöhnter Verschiedenheit") an der theologischen „Simultaneität" von Universalkirche und Ortskirche fest.

### Eine weitere Entgegnung von Kardinal Ratzinger und die Antwort von Kardinal Kasper (beide 2001)

Nach Erscheinen dieses Artikels von Walter Kasper auf englisch hatte die Redaktion der in den USA erscheinenden Zeitschrift „America" Joseph Ratzinger eingeladen, seinerseits noch einmal auf diesen Artikel Kaspers zu reagieren. Um nicht den Eindruck eines „Dauerdisputs" zwischen ihm und Kasper, der inzwischen zum Kardinal ernannt worden war, zu erwecken, hat Ratzinger lange gezögert, diese Einladung anzunehmen. Schließlich hat er es doch getan; zum einen, um auch den amerikanischen Lesern, denen die betreffenden Texte der Diskussion ja weitgehend unbekannt waren, den Zusammenhang und den Sinn des Disputs einigermaßen verständlich zu machen; und zum anderen, um die erfreulichen Klärungen hervorzuheben, die die Replik von Kasper bezüglich der strittigen Sachfragen gebracht habe[25].

Zunächst rekapituliert Kardinal Ratzinger kurz die bisherige Debatte, um sich dann der Replik Kardinal Kaspers zuzuwenden. Er findet es „hocherfreulich", daß Kasper den starken Vorwurf seines Festschriftartikels von 1999, im Dokument der Glaubenskongregation werde „unter der Hand" die Universalkirche de facto mit Papst und Kurie identifiziert, jetzt stillschweigend fallengelassen habe und stattdessen die ganze Diskussion nur noch als einen kontroversen Schulstreit betrachte. Darin sieht auch Ratzinger eine „grundlegende Entschärfung" und Verlagerung des Disputs auf eine andere Ebene[26].

Ebenfalls positiv beurteilt er, daß Kasper die „gemeinsamen ekklesiologischen Grundlagen" herausgestellt und dabei einer recht verstandenen „Präexistenz" der Kirche zugestimmt hat. Auch seinerseits kann Ratzinger der Formulierung Kaspers zustimmen: „Ortskirche und Universalkirche sind sich gegenseitig innerlich; sie durchdringen sich und sind perichoretisch." Jedoch trifft nach Ratzingers Meinung diese Formel *nicht* den eigentlichen Kern der Frage, den er mit der Betonung der Präexistenz der Kirche angezielt hatte. Denn für ihn geht es dabei vor allem um den „inneren Vorrang der *Einheit*, der einen Braut vor der ihr wesentlichen Vielfalt"[27]. In der Geschichte des Heils gibt es eben „nur eine Braut, nur einen Leib Christi, nicht viele Bräute, nicht viele Leiber", auch wenn der Leib viele Organe hat und die Braut (nach Ps 44) in viele Farben gekleidet ist. Dazu wäre zu sagen, daß die vielen Einzelkirchen sich selbstverständlich nicht als „Vermehrung" der einen Braut bzw.

des einen Leibes Christi verstehen, sondern als deren konkrete theologische Existenzform in Raum und Zeit.

In den folgenden Abschnitten geht Ratzinger noch einmal der Frage nach, warum seine These vom ontologischen Vorrang der Universalkirche selbst bei Theologen vom Rang Kaspers den Verdacht der Legitimation des römischen Zentralismus erwecken konnte. In diesem Zusammenhang nun deutet er (in Klammern und Frageform) eine wichtige, klärende Modifikation seiner bisherigen Terminologie an: Er fragt sich, ob er statt vom „ontologischen" Vorrang nicht besser vom „teleologischen" Vorrang sprechen sollte. Meines Ermessens wären genau mit dieser Formulierung viele Mißverständnisse beseitigt; denn eine „Präexistenz" der Kirche im Heilsplan Gottes als des inneren „Telos" der Schöpfung und der Heilsgeschichte (siehe oben) wurde im ganzen Disput ja nie in Frage gestellt[28].

Von daher kann Ratzinger mit vollem Recht sagen, daß die Verbindung zwischen *dieser* in der Tradition gut bezeugten Auffassung und der Befürchtung eines dadurch zu legitimierenden römischen Zentralismus „unsinnig" sei. Sie ist es in der Tat, wenn man erstens die im präexistenten Heilswillen Gottes gründende Kirche terminologisch nicht als „Universalkirche", sondern (wie der Epheser- und Kolosserbrief) einfach als „Kirche" bezeichnet; und wenn man zweitens diese „teleologische Präexistenz" der Kirche überhaupt nicht auf das (bloß innergeschichtlich relevante) Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen bezieht, um damit den Vorrang der einen vor den vielen zu begründen. Aber genau diesen Begründungszusammenhang gibt Ratzinger auch in seinem Artikel in „America" nicht auf; er bleibt auch hier bei seiner These vom „inneren Vorrang der Gottesidee der einen Kirche, der einen Braut vor allen empirischen Verwirklichungen in Teilkirchen"[29].

Dieser Argumentation ist selbst nach allen Klarstellungen nur schwer zu folgen. Aus der Annahme der „präexistenten Gottesidee Kirche" ergibt sich (wie Kasper mehrfach betont) doch nur, daß diese *jeder* Form der innergeschichtlich-sakramentalen Verwirklichung der Kirche vorausliegt, also sowohl der einen Universalkirche als auch den vielen Einzelkirchen, in denen und aus denen die Universalkirche existiert, und die darum wie die Universalkirche und natürlich nur in ihrer Communio auch selbst Leib Christi, Volk Gottes, Sakrament des Heils sind – eben in raumzeitlicher Konkretheit.

Walter Kasper hat auf den Beitrag Joseph Ratzingers in der darauf folgenden Nummer von „America"[30] noch einmal kurz in Form eines Leserbriefs reagiert. Darin zeigte er sich zunächst darüber erfreut, daß dieser länger anhaltende Disput offensichtlich zu einem „gemeinsamen Erkenntnisfortschritt" und zur Ausräumung von Mißverständnissen geführt hat. Inzwischen hält er die Frage, ob die Präexistenz der Kirche im Heilswillen Gottes nur für die Universalkirche gelte und nicht ebenso auch für die Ortskirchen, eher für eine „spekulative Frage", solange auf der eigentlich relevanten Ebene der Geschichte an der (auch von Kardinal Ratzinger akzeptierten) „Simultaneität" und wechselseitigen Durchdringung beider

Größen festgehalten werde. Diese erweise sich ja offensichtlich gerade bei dem (von Ratzinger in seinem römischen Vortrag als Gegenbeweis angeführten) „sakramentalen Vorgang", insofern man eben in Taufe und Eucharistie nur „Glied der katholischen Kirche wird ... *in* einer (bischöflich verfaßten) Ortskirche".

Kasper kommt der These von Ratzinger insoweit entgegen, als er ihrer Modifizierung zur „Priorität der inneren Einheit" aus philosophischen und bibeltheologischen Gründen voll zustimmt. Denn „Einheit als transzendentale Seinsbestimmung (macht) Vielheit und Vielfalt erst möglich". Zweifellos, aber für die Behauptung eines *Vorrangs* der geschichtlich existierenden Universalkirche vor den geschichtlich existierenden Einzelkirchen trägt auch diese Einsicht nicht viel aus. Sie kann höchstens noch einmal die unbezweifelbare Überzeugung verstärken, daß die Universalkirche nur in der inneren Einheit, also in der Communio der vielen Einzelkirchen und nicht in einer bloßen Summe vieler autonomer, nebeneinander existierender Kirchen besteht.

## Abstrakte Vorstellungen von Universalkirche?

Zum Schluß sei noch auf einen mehrfach geäußerten Einwand Kardinal Ratzingers kurz eingegangen. Er befürchtet, daß heute in Theologie und Praxis vielfach eine ganz *abstrakte* Vorstellung von Universalkirche vorliege, so daß man sie nur noch mit Papst und Kurie identifizieren und ihr sonst keinen theologischen Gehalt mehr zuschreiben könne. Eine solche „abstrakte" Vorstellung befürchtet er auch in seinem Beitrag in „America" gerade bei denen, die die „innere Priorität der Gottesidee" Kirche vor den Einzelkirchen ablehnen.

Auch hier gilt es zu differenzieren. Eine solche theologische „Abstraktheit" dürfte sicher bei jenen vorliegen, die entweder prinzipiell nichts mit einer „teleologischen Präexistenz" der Kirche im Heilswillen Gottes anfangen können, oder die das sakramentale Kirchenverständnis ablehnen bzw. auf die Einzelkirche oder gar nur die jeweilige konkrete Gemeinde beschränken. Seine Furcht ist jedoch bei denen unbegründet, die die Auffassung von der „teleologischen Präexistenz" der Kirche im Heilswillen Gottes teilen und die *dennoch* – von ihrem sakramentalen Kirchenverständnis her – den theologisch gefüllten Kirchenbegriff nur in der „Simultaneität" oder „Gleichursprünglichkeit" von Universalkirche und Einzelkirchen annehmen können. Denn gerade so wird eine sehr konkrete Vorstellung von der Universalkirche als der sakramentalen Communio der Einzelkirchen möglich, in deren Mitte die Kirche von Rom und ihr Bischof als Hirte der Universalkirche voll integriert sind.

Eine solche theologische Sicht der Universalkirche hat den großen Vorteil, daß sie in dogmatischer, kirchenrechtlicher, pastoraler und ökumenischer Perspektive nachdrücklich auf ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen universal- und einzel-

kirchlichen Strukturen hinarbeitet. Diese sind eben nicht als bloß menschlich-empirische Organisationsfragen abzutun; sie prägen vielmehr zutiefst die sakramentale Gestalt der Kirche als Communio mit, eben als Bild der trinitarischen Communio Gottes (vgl. LG 4, UR 2).

Kardinal Kasper schließt seine letzte Replik an Kardinal Ratzinger in „America" mit der Frage, „ob solche Überlegungen denn wirklich so folgenlos bleiben müssen, wie es nach seinem Beitrag scheinen mag. Wenn man damit ernst macht, daß die Kirche nach katholischer Überzeugung keine ‚civitas platonica', sondern eine geschichtlich existierende göttlich-menschliche Wirklichkeit ist, kann es nicht ganz verkehrt sein und nicht einfach als politische Reduktion angekreidet werden, nicht nach politischen, wohl aber nach pastoralen Konkretionen zu fragen."[31]

Ich würde auch die „politischen Konkretionen" nicht ausschließen; sie schlagen sich schließlich im geltenden Kirchenrecht und im faktischen Umgang römischer Kongregationen mit den Ortskirchen nieder (Beispiel: Bischofsernennungen).

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg [4]2001) 133–138, bes. 79–88.

[2] Vgl. U. Sander, Ekklesiologisches Wissen: Die Kirche als Autorität. Die „theologische Erkenntnislehre" Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne (Frankfurt 1997) 289–297.

[3] Vgl. Kehl (A. 1) 411–430; ders., Die eine Kirche u. die vielen Kirchen, in dieser Zs. 219 (2001) 3–16; W. Kasper, Art. Kirche, in: LThK[3], Bd. 5, 1469.

[4] So seinerzeit auch J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 205ff.

[5] Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, VapSt 107 (Bonn 1992); ich beziehe mich auf den von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Text, abgedruckt in: HerKorr 46 (1992) 319–323.

[6] Ebd. 321. [7] Ebd.

[8] Vgl. H. J. Pottmeyer, Kirche als Communio, in dieser Zs. 210 (1992) 579–589; M. Kehl, Wohin geht die Kirche? (Freiburg [6]1997) 89–95.

[9] Deutsch in: HerKorr 47 (1993) 406–411. [10] Ebd. 407. [11] Ebd.

[12] W. Kasper, Zur Theologie u. Praxis des bischöflichen Amtes, in: Auf neue Art Kirche sein (FS J. Homeyer, München 1999) 32–48. [13] Ebd. 43f. [14] Ebd. 43. [15] Ebd.

[16] Ebd. 44; vgl. zu dieser Thematik auch K. McDonnell, Walter Kasper on the Theology and the Praxis of the Bishop's Office, in: TS 63 (2002) 711–729.

[17] Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, in: HDG, Bd. III/3c, 53–75, 57f.

[18] HerKorr 46 (1992) 319–323, 321, mit Verweis auf LG 22.

[19] J. Cardinal Ratzinger, L'ecclesiologia della Costitutione „Lumen gentium", in: Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo, hg. v. R. Fisichella (Cinisello Balsamo 2000) 66–81.

[20] Der deutsche Text liegt mir nur in der Form eines von der „Tagespost" im März 2000 herausgegebenen Sonderdrucks vor.

[21] W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche u. Ortskirche, in dieser Zs. 218 (2000) 795–804.

[22] Ebd. [23] Ebd. 799. [24] Ebd. 801f.

[25] J. Ratzinger, The Local Church and The Universal Church, in: America, vol. 185 Nr. 16, 19.11.2001, 7–11. Die von mir hier skizzierte Vorgeschichte dieses Beitrags entnehme ich den Ausführungen Ratzingers (ebd.), die mir auch in der (unveröffentlichten) deutschen Fassung vorliegen. [26] Ebd. 10. [27] Ebd.

[28] Vgl. meine bereits 1996 geäußerte (partielle) Zustimmung zur These vom „ontologischen Vorrang" der Universalkirche, *wenn* sie im Sinn einer Teilhabe der Kirche an der „Zielursächlichkeit" Jesu Christi für die Schöpfung verstanden werde: Kehl (A. 8) 91. [29] Ratzinger (A. 25) 10. [30] America, vol. 185, Nr. 17, 26.11.2001, 28f. [31] Ebd. 29.

*Hans F. Zacher*

# Deutschland den Deutschen?

## Die wechselvolle Geschichte des sozialen Einschlusses im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts

Seit den 80er Jahren erlebt unser Gemeinwesen ein heftiges Crescendo der Auseinandersetzungen darüber, wer, ohne deutscher Staatsangehöriger zu sein, in der Bundesrepublik Deutschland leben darf, und wer darüber hinaus die deutsche Staatsangehörigkeit erwirbt oder erwerben kann und so das Recht erlangt, ohne die Vorbehalte, die das Recht den Ausländern auferlegt, in der Bundesrepublik Deutschland zu sein, aus ihr auszureisen und in sie zurückzukehren.

Die Problematik ist voller Unterschiede und Widersprüche. Zu vielfältig sind die Sachverhalte. Zu ungleich ist das Wissen über sie. Und zu verschieden sind die Leitbilder und die Interessen, von denen her sie bewertet werden. Die Komplexität ist groß. Die Reaktion der öffentlichen Diskussion jedoch ist Vereinfachung.

In dieser Lage ist die Wissenschaft gefragt, zur Rationalität der Analyse und der Entscheidung beizutragen. Aber auch für die Wissenschaft gibt es nicht nur *einen* Zugang. Und keine Disziplin für sich ist imstande, eine umfassende Antwort auch nur vorzuschlagen. Dieser Beitrag versucht, die Möglichkeiten der Rechts- und Verfassungsgeschichte in Betracht zu nehmen. Auch sie kann kein fertiges politisches Programm liefern. Vielleicht aber kann sie helfen, das Problem besser zu verstehen.

### Sozialer Einschluß – Gesellschaft – Staat

Migration heißt, daß Menschen ihre Umgebung wechseln – ihren geographischen Ort, aber auch und gerade ihren sozialen Ort: ihr menschliches, dingliches und institutionelles Umfeld, ihre private und gesellschaftliche Lebenswelt. Wanderung berührt die Wirklichkeit des sozialen Einschlusses: derer, die wandern; derer, von denen weggewandert wird; derer, bei denen zugewandert wird. Denn auch Abwanderung und Zuwanderung verändern die Arrangements des sozialen Einschlusses – können sie verändern.

Die Rede vom *sozialen Einschluß* und vom *sozialen Ausschluß* hat seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Konjunktur. Mit ihr verbindet sich viel theoretische Anmaßung und politische Überfrachtung. Davon ist hier nichts gemeint. Hier geht es nur um den nüchternen Kern, daß die Lebenschancen der Menschen mit einer

unüberschaubaren Vielfalt von Beziehungen und Bedingungen zusammenhängen: mit der Familie, den Freunden und Nachbarn, mit Gruppen und Gesellschaften, mit den zahllosen Konstellationen des Erwerbslebens und der Bedarfsdeckung und mit den Strukturen und Funktionen des Gemeinwesens, mit den öffentlichen Gütern und Einrichtungen, die das Allgemeinere leisten, sowie mit den Normen, die das alles orientieren und schützen. „Sozialer Einschluß" bedeutet, daß der Mensch von einem hinreichenden Ensemble solcher Beziehungen und Bedingungen umgeben ist. „Sozialer Einschluß" meint diese „conditio humana".

„Sozialer Ausschluß" meint demgegenüber wesentliche Defekte dieser „conditio humana", letztlich ihr Fehlen. „Soziale Teilhabe" dagegen ist der Anteil, den der einzelne an der konkreten Wirklichkeit des „sozialen Einschlusses" nimmt: indem er den „sozialen Einschluß" beansprucht, indem er seine Freiheiten nutzt und den Raum des „sozialen Einschlusses" mitgestaltet und ausfüllt.

Die Verwirklichung des sozialen Einschlusses ist nicht an staatliche Grenzen gebunden. Im Gegenteil: Sie ist nicht nur offen für Transnationalität; sie ist a priori universell, so wie alles Humane a priori universell ist. Gleichwohl hat der Staat eine wesentliche Bedeutung. Er setzt das Recht, in dessen Bahnen die einzelnen, die privaten Gemeinschaften, die gesellschaftlichen Akteure, aber auch die Behörden des Gemeinwesens den sozialen Einschluß bewirken können: vom Familienrecht bis zum Arbeitsrecht, vom Unternehmensrecht bis zum Polizeirecht. Der Staat schafft durch öffentliche Dienste und Einrichtungen, durch die Infrastruktur, durch Finanzierungsprogramme und andere Politiken wesentliche Voraussetzungen dafür, wie sich der soziale Einschluß vollziehen kann: von den Schulen bis zu den Straßen, von den Museen bis zu den Krankenhäusern.

Der Staat hat die Herrschaft über das Gebiet. Sein Recht, seine Einrichtungen und seine Politiken bestimmen die Lebensverhältnisse in seinem Gebiet – und also auch den sozialen Einschluß. Der Zugang zum Staatsgebiet ist eine wesentliche Bedingung dafür, an dem sozialen Einschluß so teilzuhaben, wie ihn dieser Staat und wie ihn die Gesellschaft derer, die in seinem Gebiet leben, möglich machen. Anders gewendet: Die Bedingungen des sozialen Einschlusses, wie sie der Staat in seinem Staatsgebiet setzen kann, stiften eine wesentliche Gemeinsamkeit unter allen denen, die im Inland leben – also: für die „Inlandsgesellschaft".

Die Staatsangehörigen sind die geborenen Teilhaber des sozialen Einschlusses. Als demokratische Staatsbürger haben sie auch Einfluß darauf, wie der Staat den sozialen Einschluß gestaltet. Die Fremden (Ausländer und Staatenlose) bedürfen der besonderen Zulassung: jedenfalls zum Gebiet, vielleicht auch zum sozialen Einschluß (und, wenn sie überhaupt Mitwirkungsrechte haben, auch zu den Mitwirkungsrechten). Die „Inlandsgesellschaft" mischt sich aus beiden: aus den Staatsbürgern und aus den Fremden.

Die Qualität des sozialen Einschlusses hängt schließlich wesentlich davon ab, ob der Staat den sozialen Einschluß nicht nur ordnet, sondern auch selbst gewährlei-

stet. Soziale Teilhabe verwirklicht sich primär, indem die Menschen kraft ihrer Freiheiten den Raum des sozialen Einschlusses füllen – vor allem etwa indem sie arbeiten und Einkommen verdienen, indem sie damit sich und die Ihren unterhalten. Soziale Teilhabe verwirklicht sich sekundär, wenn andere oder Institutionen helfen, um Defizite primärer Teilhabe auszugleichen – etwa durch Nachbarschaftshilfe, durch Schadensersatz oder durch Privatversicherung. Schließlich aber kann es sein, daß sekundäre Teilhabe wirksam genug nur vermittelt wird, wenn der Staat selbst eintritt – so wie es hierzulande und heutzutage durch Sozialhilfe und Sozialversicherung, durch Jugendhilfe und Wohngeld und vieles mehr geschieht. Der Staat garantiert so den sozialen Einschluß und gestaltet ihn mit besonderer Intensität. Das vertieft die Prägung des sozialen Einschlusses durch den Staat.

## Die Spannung zwischen der Nationalität und der Allgemeinheit der Werte

Aber der soziale Einschluß ist niemals eine Leistung allein des Staates. Er darf das, wenn er den Menschen gerecht werden soll, nicht sein. Er ist eine unendlich vielfältige Leistung der einzelnen, ihrer Gemeinschaften, der Gesellschaft und des Staates. Genauso wie Ausschluß nicht nur eine Sache des Staates, sondern auch eine Sache der Gesellschaft, gesellschaftlicher Kräfte und Gruppen, ja auch einzelner sein kann. Staat und Gesellschaft stehen in einer ebenso offenen wie dichten Wechselbeziehung.

Es sind die Gegebenheiten der beiden Seiten und die Entsprechungen zwischen ihnen, die über das Gelingen des Staates *und* der Gesellschaft entscheiden. Dabei wird den ethnischen, historischen, zivilisatorischen und kulturellen Befindlichkeiten der Gesellschaft viel zugetraut, vor allem der Sprache. Und in der Tat ist die Sprache ein sehr wichtiges Beispiel; denn Staat *und* Gesellschaft sind Kommunikation. Aber letztlich müssen es Werte sein, die Gesellschaft und Staat miteinander verbinden. Vorfindlichkeiten stoßen immer an die Grenze, jenseits derer sie dem anderen nicht gerecht werden. Nur Werte bringen jene Allgemeinheit mit – können jene Allgemeinheit mitbringen –, die auch dem jeweils anderen gerecht wird. Und trotzdem leben auch Werte, wenn sie die Wirklichkeit bestimmen sollen, aus der Kraft des Vorfindlichen. Was also ist es, was einen Staat und eine Gesellschaft gelingen läßt und damit auch dem Glück der Menschen, die in ihnen leben, eine gute Chance gibt? Warum gelingt die Schweiz? Was hat das Frankreich von 1871 so sehr gelingen lassen, daß auch die deutschen Elsässer und Lothringer zögerten, zum deutschen Kaiserreich zu gehören? Warum erstickt Island *nicht* an seiner ethnischen Geschlossenheit? Inwiefern gelingen die USA? Woran scheitern so viele afrikanische Staaten? Ein Sack voller Fragen. Es ist nicht die Absicht dieses Beitrags, sie zu beantworten. Nicht einmal die Frage soll hier aufgeworfen werden, wann Deutschland gelungen, wann es mißlungen ist – wie Deutschland gelungen, wie es mißlun-

gen ist. Aber doch ist diese Frage der Hintergrund, vor dem die Wechselbezüge zwischen deutscher Staatlichkeit und sozialem Einschluß skizziert werden sollen.

## Die deutsche Entwicklung – die Vorgeschichte

Das Gefüge, daß einzelne, ihre Gemeinschaften, die Gesellschaft und der Staat zusammenwirken, um sozialen Einschluß zu gewähren, ist in der Weltgegend, in der heute Deutschland liegt, ebenso wie der moderne Staat selbst, eine Frucht der neueren Zeit. Erst mit der großen europäischen Achsenzeit um 1800 nahm es seinen Anfang. Das Mittelalter kannte es noch nicht. Familie, Hof und Haus gewährten sozialen Einschluß, später auch Klöster, Adelsgefolge und Heere, Zünfte und ähnliche Gemeinschaften. Klöster und Stiftungen boten auch sekundäre Hilfen an. Aber ein allgemeines Netz subsidiärer sekundärer Hilfen gab es nicht. Auch einen Staat im späteren Sinn gab es nicht. Eine Verantwortung der Herrscher für die Notleidenden mochte Idee sein. Ihre Verwirklichung blieb die seltene Ausnahme. Seit der frühen Neuzeit hatten die Armen ein Recht zu betteln: in ihrer Gemeinde, aber nirgends sonst. Wer keiner Gemeinde zugehörte, hatte nicht einmal ein Recht zu betteln.

Im Lauf der Zeit wuchs das Mißverhältnis zwischen der Kraft der vorfindlichen Einheiten, Einschluß zu gewähren, und der Zahl derer, die Einschluß nachfragten. Immer weniger reichten Haus und Hof, Gefolge, Kloster und Heer aus, um die Menschen aufzunehmen, die sozialen Einschluß brauchten und suchten. Eine Vielzahl demographischer, politischer, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, technischer, nicht zuletzt auch religiöser Entwicklungen trieben diesen Prozeß voran. Besonderen Ausdruck fand er in dem Bereich der abhängigen Arbeit. Immer mehr machte sich die Lohnarbeit breit: der kurztaktige Austausch von Leistung und Gegenleistung für eine Stunde, einen Tag, allenfalls eine Woche. Jedes Defizit an Arbeitskraft oder Arbeitsnachfrage wurde ganz und gar zum Risiko dessen, der auf seinen Arbeitslohn angewiesen war. Die Arbeit war, wie Karl Marx später einschärfen sollte, zur Ware geworden.

Im 18. Jahrhundert erreichte diese Entwicklung ihren Tiefpunkt. Die Scharen Entwurzelter zogen durch das Land und gefährdeten immer öfter und bedrohlicher auch die Sicherheit derer, die ihren sozialen Einschluß hatten. Das Reich war außerstande zu reagieren. Auch die Masse seiner Glieder konnte und wollte es nicht. Das waren etwa 3000 reichsunmittelbare Herrschaften. Selbst die wichtigeren unter ihnen, welche die Beteiligung am Reichstag erlangt hatten, waren ihrer 159. Was immer den sozialen Einschluß ausprägen mochte, manifestierte sich in einem Dickicht von Rechten und Wirklichkeiten: von Einzelheiten, die alle paar Meilen anders sein konnten, und von Gemeinsamkeiten, die benachbarte Herrschaften, Bünde oder Regionen oder vielleicht auch das ganze Reich durchzogen. Spezifische Regelungen etwa für die Zünfte und den Kaufmannsstand in einer Reichsstadt oder für die

Grundherrschaft in einem Herzogtum bestimmten die Realität des sozialen Einschlusses sehr viel mehr, als die Grenzen der 3000 Herrschaften. Von allgemeinen Regeln personaler Zugehörigkeit zu diesen Herrschaften oder gar zum Reich, wie sie später als Staatsangehörigkeit selbstverständlich werden sollten, konnte ohnedies nicht die Rede sein.

Freilich waren aus diesem „irregulare aliquod corpus et monstro simile" („einem irregulären und einem Monstrum ähnlichen Gebilde"), wie Samuel Pufendorf sagte, immer mehr Herrschaftsgebilde herausgewachsen, die Ansätze moderner Staatlichkeit verwirklichten: die Territorialstaaten wie etwa Bayern. Aber auch sie zögerten, in die Pflicht des sozialen Einschlusses einzutreten. Die Krise des 18. Jahrhunderts jedoch zwang zu Reformen. Klassischen Ausdruck fand der neue Geist dann im Preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794. Dort (Zweiter Teil. Neunzehnter Titel) heißt es:

„Dem Staate kommt es zu, für die Ernährung und Verpflegung derjenigen Bürger zu sorgen, die sich ihren Unterhalt nicht selbst verschaffen ... können." (§ 1)

„Denjenigen, welchen es nur an Mitteln und Gelegenheit, ihren und der Ihrigen Unterhalt selbst zu verdienen, ermangelt, sollen Arbeiten, die ihren Kräften und Fähigkeiten gemäß sind, angewiesen werden." (§ 2)

„Stadt- und Dorfgemeinden müssen für die Ernährung ihrer verarmten Mitglieder und Einwohner sorgen." (§ 10)

Aber auch:

„Fremde Bettler sollen in das Land nicht gelassen, oder darin geduldet, und wenn sie sich gleichwohl einschleichen, sofort über die Gränze zurückgeschafft werden." (§ 4)

Damit waren elementare Regeln etabliert, welche die weitere Entwicklung bestimmen sollten, nach denen der moderne Staat sozialen Einschluß gewährt: Vorrang hat der primäre Einschluß durch eigenen Erwerb und Unterhalt. Sekundäre Strukturen sind allgemein nur in der Weise ausgebildet, daß der Staat mittels der Gemeinden subsidiär eintritt. Das Staatsgebiet ist ein Raum des sozialen Einschlusses. Die Inlandsgesellschaft wird dadurch geprägt. Fremde, die sich und den Ihren die soziale Teilhabe primär, aus eigener Kraft, durch den Gebrauch ihrer Freiheiten und ihres Eigentums, verschaffen, können Zugang zum Staatsgebiet finden. Fremden, die auf sekundären Einschluß angewiesen sind oder sein wollen – sei es auf Betteln und Almosen, sei es auf die Armenfürsorge der Gemeinden –, ist das Staatsgebiet verschlossen.

## Die Zeit des Deutschen Bundes

Durch Reichsdeputationshauptschluß und Wiener Kongreß entstand ein neues Deutschland: in zunächst 41 Staaten, lose vereinigt im Deutschen Bund. In dieser Staatenfamilie wird nun ein halbes Jahrhundert lang viel gelernt, um sozialen Einschluß zu gewähren. Gelernt für uns alle. Gültiges bis in die Gegenwart. Die Not-

wendigkeit der Ordnungseinheit Staat. Die Notwendigkeit verläßlichen Rechts. Und die Notwendigkeit von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit. Das Zusammenspiel von Gesetz und Freiheit, in dem Privatheit und Gesellschaft Gestalt finden. Allmählich auch die Partizipation der Bürger am Gemeinwesen. Der bürgerliche Rechtsstaat entsteht, der Verfassungsstaat. Hilfe und Schutz für den Schwächeren sind noch keine Prioritäten des Staates. Das Arbeitsrecht bleibt auf seiner Nullinie sozialen Einschlusses. Nur die Armenfürsorge der Gemeinden bildet eine untere Grenze – um den Preis der Diskriminierung ihrer Empfänger.

Wem gilt dieser Einschluß? In diesem Punkt sind die Staaten unfertig. Staatsgewalt und Staatsgebiet sind ein Erbe des Wiener Kongresses. Das Staatsvolk müssen die Staaten selbst definieren. Die Staatsangehörigkeit wird erfunden und geregelt. Sie knüpft an die Abstammung an. Aber es bleiben Türen offen, um auch andere einzubeziehen: kraft privater Freiheit (insbesondere durch Heirat) und kraft behördlicher Entscheidung (durch Einbürgerung). Doch die Eigenen, welche die Staatsangehörigkeit umschreibt, sind nicht allein. Zur Inlandsgesellschaft gehören auch die Fremden. Für sie gilt eine doppelte Ordnung: auf der einen Seite das Fremdenrecht, das den Zugang und den Aufenthalt der Fremden dem umfassenden, freien Ermessen der Fremdenpolizei unterwirft; auf der anderen Seite die Ordnung des sozialen Einschlusses. Sie kann zwischen Eigenen und Fremden unterscheiden – etwa beim Zugang zum öffentlichen Dienst oder zu wichtigen Gewerben. Aber sie muß keinen Unterschied machen. Nur eines ist allgemein: Der Fremde, der Armenfürsorge braucht oder bettelt, gehört nicht ins Land. Die Ausweisungspraxis – die „Ausschaffung" – gehört zum Elend der Zeit.

Das gilt Staat für Staat: für Lübeck wie für Baden, für Waldeck wie für Sachsen. Nicht nur der Franzose ist in Lippe Ausländer, sondern auch der Württemberger. So wird der Raum des sozialen Einschlusses zu eng. Zumal sich auch die *deutsche Frage* stellt. Das Frankfurter Parlament zeigt, daß der Verfassungsstaat eine Antwort auf die deutsche Frage sein kann. Bleibt nur das Dilemma: ein Staat *aller* Deutschen mit Österreichs „Ja" zu seinen nichtdeutschen „Völkern", oder ein Staat der *meisten* Deutschen mit dem preußischen „Nein" zu seinen Minderheiten.

## Norddeutscher Bund – Deutsches Reich

Der Norddeutsche Bund macht in den wenigen Jahren seines Bestehens den Bund zum maßgeblichen Raum des sozialen Einschlusses: eine erstaunliche politische und ordnungstechnische Leistung. Das Reich tritt in diese Rechtslage ein. Die Staatsangehörigkeit in einem Gliedstaat gilt danach als Staatsangehörigkeit in jedem anderen Gliedstaat. Im ganzen Reich herrscht Freizügigkeit. Es ist ein gemeinsamer Markt mit einheitlichem Handels- und Gewerberecht. Der Vollzug der Armenfür-

sorge ist von der Heimatgemeinde gelöst, so daß auch sie der Freizügigkeit nicht mehr im Weg steht. Das Reich vertieft diese Entwicklung energisch. Eine Reihe von Kodifikationen modernisiert und vereinheitlicht Privatrecht und Justiz. 1900 schließt das Bürgerliche Gesetzbuch diesen Prozeß ab. Einer Reform des Arbeitsrechts freilich versagt sich das Reich.

Um so bedeutsamer ist die Sozialversicherungsgesetzgebung, die schon 1881, ein Jahrzehnt nach der Reichsgründung, einsetzt. Sie verändert den sozialen Einschluß grundlegend. Sie knüpft an die aktive Teilhabe an. Die Erwerbsarbeit ermöglicht die Zahlung von Beiträgen. So erwirbt der Arbeiter auch ein Recht auf soziale Sicherheit. Die Sozialversicherung führt den Arbeiter an den bürgerlichen Rechtsstaat heran. Zudem unterstreicht sie die Freizügigkeit. Die Anwartschaften aus ihr lassen sich mitnehmen.

Der Einschluß gilt in erster Linie den Staatsangehörigen der Gliedstaaten. Die Minderheiten unter ihnen, etwa die Sorben oder die Polen, haben nicht immer den gleichen Zugang – schon der Sprache wegen. Das wird nicht kompensiert. Mehr oder minder ist es gewollt. Das Ziel ist ihre Assimilation. Den Ausländern gegenüber dauert das doppelte Regime fort: einerseits das Fremdenrecht; andererseits die Ordnung des sozialen Einschlusses. Das Fremdenrecht heißt nach wie vor: Ermessen der Fremdenpolizei. Die Ordnung sozialen Einschlusses dagegen unterscheidet immer weniger zwischen Deutschen und Ausländern. Selbst die Armenfürsorge an Ausländer ist jetzt möglich. Der größere Sprung nach vorn ist jedoch die Sozialversicherung. Sie schützt jeden Arbeiter – den Deutschen wie den Fremden. Entscheidend ist, daß er in Deutschland arbeitet und lebt. Leistungen in ein anderes Land und zu einer anderen Zeit machen Probleme. Sie bedürfen einer besonderen Regelung. Erst allmählich kommt es zu entsprechenden Verträgen. Sie beweisen, daß sich mit der Sozialversicherung nicht nur neue Grenzen, sondern auch ein neues Potential der Entgrenzung ergeben hatte. Doch bleibt auch wahr: Der Vorbehalt der Fremdenpolizei kann die Toleranz des sozialen Einschlusses konterkarieren. Und davon wird systematisch Gebrauch gemacht: So, wenn die russischen und polnischen Landarbeiter nach jeder Saison gezwungen werden, in ihr Land zurückzukehren.

Vieles mischt sich also: das Partikulare der Länder, das Deutsche, das Allgemeine und Offene. 1913 gibt das Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz der Entwicklung einen signifikanten Akzent: Die Staatsangehörigen der Länder sind nunmehr zugleich Staatsangehörige des Reichs. 1934 wird die Staatsangehörigkeit der Länder abgeschafft werden.

## Weimarer Republik

Erster Weltkrieg, Revolution, Republik und Versailler Vertrag ändern an all dem sehr vieles. Deutschland wird „deutscher". Wo immer die Verhältnisse vorher so waren, daß eher ein Nichtdeutscher zuviel in Deutschland leben sollte, als ein Deutscher zuviel im Ausland, ist das nun umgekehrt.

Die Weimarer Republik verdichtet den sozialen Einschluß. Das Arbeitsrecht wird vielfältig in Richtung auf mehr sozialen Schutz und Partizipation verändert. Nachhaltig wird auch das sekundäre Eintreten des Staates durch soziale Leistungen entwickelt. Die Armenfürsorge verliert ihre diskriminierende Wirkung. Sie wird auf der Ebene des Reichs vereinheitlicht und reformiert. Die Familie wird darüber hinaus durch die Dienste der Jugendwohlfahrt ergänzt. Die Hilfe für die Arbeitslosen wird zu einem System der Arbeitslosenvermittlung und der Arbeitslosenversicherung ausgebaut. Angesichts der immensen Opfer an Gesundheit und Leben, die der Krieg verursacht hatte, muß eine umfassende Kriegsopferversorgung eingeführt werden. Ein wichtiges Prinzip sekundären sozialen Einschlusses, das mit den Rechtsinstituten des Schadensersatzes und des Opferausgleichs, der Amtshaftung und der Gefährdungshaftung schon eine lange und immer differenzierter gewordene Geschichte hinter sich hatte, erfährt damit eine neue Entfaltung: daß die Verantwortung für einen Schaden auch eine Verantwortung für dessen Ausgleich auslöst; und daß dies auch gegen den Staat gilt. Später, nach dem nationalsozialistischen Unrechtsstaat, wird dieses Prinzip seine Bedeutung erneut erweisen. Insgesamt gewinnt der Selbsteintritt des Staates in den sozialen Einschluß sehr an Gewicht.

Auch der Beitrag des internationalen Rechts zur Gestaltung des sozialen Einschlusses tritt in eine neue Ära ein. Die Zahl der bilateralen Verträge, durch die das Reich den sozialen Einschluß der deutschen Staatsbürger im Ausland und der ausländischen Staatsbürger im Inland regelt, steigt rasch an. Mit dem Versailler Vertrag war die Internationale Arbeitsorganisation geschaffen worden. Sie machte sich rasch an die Arbeit, das Allgemeine des sozialen Einschlusses zu artikulieren: gegenüber den nationalen Ordnungen, auch durch den Schutz der jeweils Fremden. Der Grundwiderspruch, daß die Verwirklichung von Einschluß immer eine Grenze nach „draußen" verlangt; daß der Sinn von Einschluß aber auch verlangt, sich nach draußen zu erstrecken, wird so deutlich wie nie vorher.

In anderthalb Jahrhunderten war Deutschland somit ein Land eines immer differenzierteren und dichteren sozialen Einschlusses geworden. Seine Ordnung sollte der Inlandsgesellschaft ein Mindestmaß an zivilisatorischer Einheit gewährleisten. Doch war Deutschland damit nur ein – zuweilen ein besonders tüchtiges – Beispiel in einem Umfeld von Staaten, die einen ähnlichen Weg gingen.

## Das „Dritte Reich"

Diese Entwicklung fand 1933 ein jähes, grundstürzendes Ende. Von den ersten Stunden der nationalsozialistischen Herrschaft an wurde die Inlandsgesellschaft gespalten: in Eingeschlossene und Ausgeschlossene. Diese Gegenüberstellung soll nicht heißen, der nationalsozialistische Staat habe die Regeln des Einschlusses unverändert gelassen. Der Einschluß hieß „Volksgemeinschaft" – mit all den Zwängen, die von daher eingefordert wurden. Der autoritäre Führerstaat und seine Doppelherrschaft von Staat und Partei veränderten rasch und immer weitergehend die Vorschriften, mit denen der Staat den sozialen Einschluß regelt, und mehr noch die Wirklichkeiten, durch die Politik und Gesellschaft dem sozialen Einschluß Gestalt gaben. Trotzdem behielt der soziale Einschluß eine vielfältige Ähnlichkeit mit dem, was überkommen und gewohnt war. Viele sahen auch Vorteile: von der Vollbeschäftigung bis zur Familienförderung. So entstand der verbreitete Eindruck einer wesentlichen Kontinuität, den manche Rückschau heute noch wiedergibt.

Damit wird nicht nur übersehen, wie sehr sich die Natur des Einschlusses geändert hat. Damit wird vor allem übersehen, welches Ausmaß von Ausschluß damit einherging. Er war die vollkommenste Verkehrung allen Einschlusses bis hin zur Vernichtung: die Verweigerung der intimsten Lebensgestaltung durch Partnerschaft, Ehe, Familie; die Verweigerung zunehmend jeder beruflichen Tätigkeit und fast jeden Erwerbs bis zur schließlichen Verkehrung der Arbeit zur Zwangsarbeit; die Wegnahme oder Zerstörung des Eigentums; das Verbot aller öffentlichen und die gröbste Behinderung aller privaten Entfaltung; die Peinigung durch Auflagen und Verbote; der Mangel an Gütern aller Art; die Einschränkung und der Entzug der sozialen Leistungen; die bodenlose Herausnahme aus jedem Schutz des Rechts; körperliche und psychische Qualen; die Aufhebung jeder Privatheit; die Erniedrigung zum Objekt. Das alles geschah mit Staatsangehörigen. Aber auch mit der Staatsangehörigkeit selbst wurde manipuliert. Schon 1933 war ein Gesetz ergangen, kraft dessen mißliebigen Personen die Staatsbürgerschaft aberkannt werden konnte. Nicht zuletzt sollten damit Emigranten in die Staatenlosigkeit verstoßen werden. Gewiß wurde mit all diesen Ausschlüssen keine Gruppe so schwer getroffen wie die Juden und „andere Fremdvölkische", vor allem also die Sinti und Roma. Doch konnte alles, was „gemeinschaftsfremd" oder „artfremd" genannt wurde, kraft „Sonderrechts" und „Sonderbehandlung" diesen Ausschlüssen unterworfen werden: Homosexuelle, Straftäter, Arbeitsscheue, Alkoholiker, Bettler, ebenso aber politische Gegner, Kommunisten, Christen und so weiter. Es gab keine feste Grenze. Und wer immer von der Kontinuität des Einschlusses spricht, vergißt, wie sehr es den sozialen Einschluß verändert, wenn das Risiko, auf die Seite des Ausschlusses zu geraten, so groß und unabsehbar ist.

Im Zug der Eroberungen breitete Deutschland – und wer immer in seinem Namen redete und handelte – die Verführung des Einschlusses und den Terror des

Ausschlusses über die Mehrzahl der Länder Europas. Auf der einen Seite wurden Volksdeutsche „eingesammelt", um eingeschlossen zu werden. Auf der anderen Seite wurden die unterschiedlichsten Methoden des Ausschlusses ganzer Völker entwickelt. Den Polen wurde in den „eingegliederten Ostgebieten" und im Generalgouvernement eine Herrschaft auferlegt, die der Unterdrückung, der Ausbeutung und der Vernichtung diente. Das sowjetischen Volk wurde – weil dies, wie die nationalsozialistische Führung sagte, nicht ein Krieg, sondern ein „Weltanschauungskampf" war: jenseits des Kriegsrechts – dem Verhungern und Erfrieren, der Zerstörung seiner Heimstätten, der Wegnahme seiner Habe, der Vertreibung und der Zwangsarbeit und immer wieder auch der Hinrichtung ausgesetzt. Auch auf dem Balkan geschah Vergleichbares. Aber selbst aus den westlichen Nachbarstaaten, in denen Deutschland sich grundsätzlich an das Kriegsrecht hielt, wurden Zwangsarbeiter rekrutiert und politisch Verdächtige in Konzentrationslager verschleppt. Juden schließlich waren überall rechtlos, der Ausbeutung, der Mißhandlung und der Vernichtung preisgegeben. Selbst die Verbündeten wurden gezwungen, sie auszuliefern. So sollte Europa eine „völkische Ordnung" bekommen.

## Kontrollrats-Deutschland

Nach dem Kriegsende wurde Deutschland wieder ein Land des Einschlusses. Die Normalität des Einschlusses, deren Pfad 1933 verlassen worden war, war freilich dahin. Einschluß konnte zwar weiterhin alles das bedeuten, was es einmal bedeutet hat. Aber es hieß auf so vielfältige Weise auch Neues: auf der einen Seite das Dürftigste und Notwendigste, auf der anderen Seite Wiederherstellung, Wiedergutmachung, Entschädigung. Von Grund auf verändert war auch der Kreis derer, die Einschluß brauchten und nachfragten. Da gab es die Deutschen, die noch oder wieder in ihrer Heimat waren; die Deutschen, die zwar im Kontrollrats-Deutschland zuhause waren, ihre alte Heimat nun aber nicht erreicht oder vermieden haben; die deutschen Staatsbürger und Volksdeutschen, die aus den Ländern Mittel-, Ost- und Südosteuropas geflohen waren, von der „völkischen Ordnung" dort zurückgelassen worden waren oder sonstwie von den Opfer- und Siegerstaaten und -völkern vertrieben wurden. Da waren schließlich die Deutschen, die aus aller Welt von den Orten ihrer Emigration oder ihrer Internierung zurückkehrten. Und da waren die vielen Fremden, die von der deutschen Gewaltherrschaft in die deutschen Fabriken, Gefängnisse und Konzentrationslager verschleppt worden waren und nun darauf warteten, nach Hause zurückzukehren oder einen anderen Platz für ihre Zukunft zu finden. Für dieses Deutschland handelten zunächst vor allem die Siegermächte – für dieses Deutschland und auch gegen dieses Deutschland. Vor allem die Betreuung der fremden Opfer war vorrangig ihre Sache. Darunter und daneben wuchsen auch wieder deutsche Strukturen und Stellen. Auch die staatlichen Institutionen des

sozialen Einschlusses wurden wieder wirksam. Oft konnten auf die neuen Herausforderungen dann aber doch nur neue Institutionen antworten.

Wie nie vorher und nie nachher wurde in diesen Jahren sichtbar, wie viel Zerstörung die nationalsozialistische Katastrophe hinterlassen hat und wie viel Zerstörung darauf wartete, in den alten und den neuen Ordnungen des sozialen Einschlusses aufgehoben zu werden.

## Das geteilte Deutschland

1949 entstanden die beiden deutschen Staaten. Auf je einem Teil des deutschen Staatsgebiets boten sie je einem Teil der Deutschen sozialen Einschluß – und das auf die unterschiedlichste Weise. Die Deutsche Demokratische Republik war ein sozialistischer Staat, der sich als ein Neuanfang in der deutschen Geschichte verstand. Der allgemeinste Nenner dieses Staates hieß „Geschlossenheit" – nach innen und außen. Das Wort „Einschluß" gewinnt, auf die Deutsche Demokratische Republik angewandt, viel von seiner natürlichen Bedeutung zurück. Die Bundesrepublik Deutschland verfolgte demgegenüber ein vielfältig offenes Konzept: im Innern, gegenüber dem *ganzen* Deutschland, gegenüber Europa, gegenüber der internationalen Gemeinschaft. Das offene Konzept der Bundesrepublik Deutschland war, wie die Entwicklung zeigte, auch offen für die Zukunft. Das rechtfertigt es hier, den Blick auf die Bundesrepublik zu konzentrieren.

Noch das Vereinigte Wirtschaftsgebiet hatte die Selbstverständlichkeit, daß die Wirtschaft gelenkt werden muß, überwunden. Diese Selbstverständlichkeit war unter dem Nationalsozialismus, im Krieg und erneut in der Nachkriegsnot gewachsen. Nun, von 1948 an, belebten Vision und Praxis der „sozialen Marktwirtschaft" die alten Muster des sozialen Einschlusses: das Zusammenspiel von Gesetz und Freiheit, von Privatheit, Gesellschaft und Staat. Teilhabe durch Freiheit wurde eine neue und allgemeinere Erfahrung. Die Grundrechte des Grundgesetzes und die Wirklichkeit der Bundesrepublik bekräftigten einander. Nicht weniger aber war der Staat vielfältig gefordert: um die Ordnungen der Freiheit zu klären; um Freiheit und sozialen Schutz zum Ausgleich zu bringen; um sozialen Einschluß dort zu gewährleisten, wo Freiheit allein keinen gerechten Einschluß böte. Eine Fülle von Problemen drängte: Rückstände der historischen Entwicklung, Ungerechtigkeiten und Opfer der nationalsozialistischen Zeit, die Not der Katastrophe, das Mißverhältnis zwischen den alten Sozialleistungssystemen und den Wirkungsbedingungen der Gegenwart. Ein erfolgreiches System entstand. Wohlstand wurde erreicht. Und er wurde zur Versuchung. Neben die Teilhabe durch Freiheit trat immer mehr die Teilhabe an sich: im Arbeitsrecht, in der Daseinsvorsorge, in den Sozialleistungssystemen. Damit verlor das System des Einschlusses an Selbstverantwortung und Initiative, an Produktivität und Flexibilität. Für viele freilich gewann es gerade so an Attraktivität.

Die zentralen Träger und Nutzer dieses Systems waren die Deutschen, die in der Bundesrepublik lebten. Doch hatte diese Bundesrepublik eine Doppelnatur: einmal ihr reales Sein als der Staat auf dem Gebiet seiner Länder und als der Staat der Deutschen, die auf diesem Gebiet lebten; das andere Mal das virtuelle Sein als ein politisches und rechtliches Subjekt, das – ohne die Vollmacht der Siegermächte, auch ohne die reale Existenz der Deutschen Demokratischen Republik in Frage zu stellen – auch Verantwortlichkeiten des Deutschen Reichs wahrnahm. Die Bundesrepublik Deutschland stellte sich damit zwischen Vergangenheit und Zukunft: als Treuhänder des handlungsunfähig gewordene Reiches; und als Treuhänder eines künftigen, wiedervereinigten Deutschlands. Auf welches Gebiet sich diese virtuelle Staatlichkeit erstreckte, blieb ungewiß. Der weiteste Rahmen, den das Grundgesetz nannte, ist das Deutsche Reich in den Grenzen vom 31. Dezember 1937. Um so klarer war, wer die Staatsbürger dieses virtuellen Staates waren: erstens alle deutschen Staatsangehörigen, die es nach dem Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz waren (oder geworden sind); zweitens die Volksdeutschen – freilich nach näherer Maßgabe des Grundgesetzes und entsprechender Bundesgesetze. Die Klausel, alle deutschen Staatsangehörigen zu „Deutschen im Sinn dieses Grundgesetzes" zu erklären, war die weitestgehende und kühnste Identifikation der Bundesrepublik mit dem Deutschen Reich. Die Klausel setzte keinen Gebietsbezug zur Bundesrepublik voraus. Sie bot sich – so don-quijotesk das 1949 sein mochte – als Schutzmacht für gerade die Reichsbürger an, die nicht schon in der Bundesrepublik lebten, und als Heimat, in die zu kommen ihnen freistand. Die Klausel, die den Volksdeutschen einen analogen Status eröffnete, sollte auch denen einen Einschluß anbieten, die der deutsche Imperialismus aus ihrer Umgebung herausgelöst, vielleicht in seine „völkische Ordnung" eingeschlossen, jedenfalls aber einem neuen Ausschluß preisgegeben hatte.

Als „Deutsche im Sinn dieses Grundgesetzes" konnten die deutschen Staatsangehörigen und die Volksdeutschen immer in Anspruch nehmen, Bürger der Bundesrepublik zu sein. Die tatsächliche Anerkennung dieses Anspruchs hing jeweils von den politischen und rechtlichen Umständen ab. Immer aber wurden diese Deutschen von der Bundesrepublik selbst als ihre Bürger anerkannt und sozial eingeschlossen. Wann immer diese Deutschen in die Bundesrepublik gelangen konnten, wurden sie Mitglieder ihrer realen Inlandsgesellschaft. Die Bundesrepublik hielt sich offen als der Staat aller Deutschen – und trotz aller Widerstände: als der Heimatstaat auch der Bürger der Deutschen Demokratischen Republik. Ein einzigartiges politisches und rechtliches Wagnis. Wurde es bestanden, weil es um ein Deutschland für die Deutschen ging? Um das Vaterland der Deutschen? Wurde es bestanden, weil der Staat des Grundgesetzes als freiheitlicher Verfassungsstaat glaubwürdig war und blieb? Das Mutterland des Verfassungspatriotismus? Über diese Fragen und eine Antwort auf sie nachzudenken, gehört zu den wichtigsten Lernstücken, um den rechten Weg auch in die Zukunft zu finden.

Hier ist eine Anmerkung nötig. Das Grundgesetz bezog die ein, welche der „völkische" Imperialismus eingeschlossen hat. Die Opfer der Völker, die dem großen Ausschluß des „völkischen" Imperialismus unterworfen waren, haben in diesem System keinen Ort. Ihre Belange fielen in die Zuständigkeit der Staaten, denen sie angehörten, und des Völkerrechts. So auch die Frage, ob so viel Ausschluß einen Einschluß durch Verantwortung zur Folge habe. Eine Reihe von Verträgen gaben bruchstückhafte Antworten. Eine allgemeine Antwort wurde auf einen Friedensvertrag vertagt.

Zurück zum Duktus: Parallel zu ihrer Integration in Vergangenheit und Zukunft eines „größeren Deutschland" begab sich die Bundesrepublik in die Europäischen Gemeinschaften, die auf ganz neue Weise Räume des sozialen Einschlusses einrichteten. Den äußersten Rahmen dieses Projekts ergeben die Gebietsgrenzen der Mitgliedstaaten und die Staatsangehörigkeit bei einem der Mitgliedstaaten. Das erinnert an Bismarcks Lösung. Aber am Anfang der europäischen Entwicklung stand – anders als bei der Reichsgründung von 1867/1871 – nicht eine allgemeine Freizügigkeit. Am Anfang der europäischen Entwicklung standen einzelne Freiheiten: die Niederlassungsfreiheit, die Freizügigkeit der Arbeitnehmer, die Freiheiten des Kapitalverkehrs, des Warenverkehrs und der Dienstleistungen. Diese Freiheiten durften von den Angehörigen der Mitgliedstaaten kraft europäischen Rechts im ganzen Vertragsgebiet ausgeübt werden. Teilhabe durch Freiheit war der europäische Anfang des sozialen Einschlusses.

Die europäische Inlandsgesellschaft, die so entstand, war selektiv: eine Gesellschaft derer, welche die europäischen Grundfreiheiten grenzüberschreitend verwirklichten. Und der soziale Einschluß, den diese Inlandsgesellschaft erfuhr, war – trotz aller europäischen Regelungen und Politiken – wesentlich mitgliedsstaatlich geprägt. Wo nicht Europa schon einheitliches oder doch übergreifendes Recht geschaffen hatte, hatte jeder, der die Grundfreiheiten in Anspruch nahm, ein Recht auf sozialen Einschluß dort, wohin ihn „seine" Freiheit führte und soweit der Einschluß durch „seine" Freiheit geboten war. Später wurde der Ansatz des EWG-Vertrages vielfältig erweitert. Damit ist auch die Praxis des europäischen Ansatzes immer alltäglicher geworden: daß jeder Deutsche Mitglied einer anderen europäischen Inlandsgesellschaft sein kann und an deren sozialem Einschluß teilnimmt, wenn er nur von einer der großen oder kleinen Freiheiten der Europäischen Gemeinschaft Gebrauch macht; und daß jeder Bürger eines anderen Mitgliedstaates Mitglied der deutschen Inlandsgesellschaft werden kann und an deren sozialem Einschluß teilnimmt, wenn er nur in der Bundesrepublik Deutschland von einer der großen oder kleinen Freiheiten der Europäischen Gemeinschaft Gebrauch macht.

So spannungsreich die deutsche Entwicklung war, so innovativ die europäische Entwicklung war: Die vielfältigsten und auch umstrittensten Veränderungen ergaben sich im Verhältnis der Bundesrepublik zu den „ganz Fremden", zu den Ausländern, die nicht aus der Europäischen Gemeinschaft kommen. Die Welt ist kleiner geworden und Entfernungen haben sich in Nähe verwandelt. Immer mehr

Konflikte gibt es auf der Welt: politische und gesellschaftliche Konflikte ebenso wie Konflikte zwischen den großen Bevölkerungsmassen und den kleinen Ressourcen. Die Fülle der Nöte wuchs. Immer mehr Menschen nahmen die Bundesrepublik als ein Ziel wahr, um Freiheit und Sicherheit, jedenfalls aber Lebenschancen, vielleicht auch nur Rettung zu finden – Teilhabe durch Arbeit, Teilhabe an sich oder beides.

Die Deutschen selbst waren und sind zerrissen zwischen ihrem Mitleiden, ihrer Verantwortung, ihrer Scham über unseren Reichtum oder auch nur ihrer Pflicht zum Teilen, ihrem Interesse an den Arbeiten, die sie selbst nicht leisten wollen oder können, auch an dem Unternehmertum, zu dem die Fremden noch den Mut haben, ihrer Freundschaft oder auch Liebe zu ihnen, schließlich ihrer Freude einfach an der Vielfalt auf der einen Seite, ihrem Unglauben, das Elend der Welt gerade dadurch tilgen zu können, daß alle die aufgenommen werden, die bis an die Grenzen der Bundesrepublik gekommen sind, ihren Vorbehalten gegenüber den Risiken der Vielfalt, ihrem Mißtrauen gegenüber der Hoffnung der Fremden auf Teilhabe an sich, ihren Sorgen gegenüber den Konsequenzen des Teilens, ihrem Realismus gegenüber den Konflikten des Teilens, ihrem Bangen um ihren Arbeitsplatz, ihrem Ärger über noch mehr Geld für die Teilhabe pur, ihrer Genugtuung, in einem deutschen, einem vertrauten und homogenen Land leben zu können, und sicher auch ihrer Unbereitschaft gegenüber dem Anderen, dem Neuen, der Armut, der Not auf der anderen Seite. In einem solchen Chaos von Widersprüchen hat es das Recht nicht leicht, Frieden zu stiften. Seit dem Zweiten Weltkrieg und den Erfahrungen mit den totalitären Systemen hat sich das nationale wie das internationale Recht vermehrt des Widerspruchs zwischen der notwendigen Begrenztheit des sozialen Einschlusses und den Notwendigkeiten seiner Öffnung und Erstreckung angenommen und versucht, ihn auszugleichen. Im nationalen Recht war die Aufnahme des Asylrechts in die Verfassung das wichtigste Beispiel. Das internationale Recht holte weiter aus: zum Schutz der Flüchtlinge und Heimatlosen, aber auch zum Schutz der Arbeiter, die im Ausland Arbeit suchten und fanden. Und nicht nur hinsichtlich des Zugangs, auch hinsichtlich der Rechtsstellung, des Schutzes gegen Diskriminierung, der Teilhabe an sozialen Leistungen, der Integration. Das nationale Recht konkretisierte diese Grundsätze. Das rechtsfreie Ermessen der Fremdenpolizei ist längst der Verrechtlichung gewichen. Recht und Rechtsanwendung stehen jedoch immer unter der Last der tiefgreifenden gesellschaftlichen Meinungsverschiedenheiten. Inkonsequenzen sind nicht selten die Folge.

Die Unsicherheit der Ausländerpolitik hatte auch zur Folge, daß die Praxis der Einbürgerungen hinter dem Maß zurückblieb, das als angemessen erschien, um die Inlandsgesellschaft zu stabilisieren. Als die Diskussion darüber laut wurde, zeigte sich jedoch, daß sich die Nachfrage nach Einbürgerungen auf Bedingungen richtet, die mit dem überkommenen Staatsbürgerrecht nicht im Einklang stehen. Ein weiterer Dissens also. Und zudem ein weiteres Problem: Wesentliche Änderungen des Staatsbürgerrechts konnten die Anerkennung der deutschen Staatsangehörigkeit

für die Bürger der Deutschen Demokratischen Republik selbst innerhalb der Bundesrepublik gefährden; hatte das Staatsbürgerrecht des Reichs die Handlungsfähigkeit des Reichs mittlerweile doch um Jahrzehnte überlebt.

Weder die Freiheiten noch die Nöte der Welt, die hinter der Zuwanderung stehen, können allein durch das Recht und die Praxis der Bundesrepublik bewältigt werden. Weder durch Reaktionen des Einschlusses noch durch Reaktionen des Ausschlusses. Sie bedürfen der internationalen Ordnung und der internationalen Kooperation. Konsens und Potentiale der internationalen Gemeinschaft bleiben jedoch weit hinter dem Notwendigen zurück. Und auch die öffentliche Meinung der Bundesrepublik konzentriert sich auf das, was an und in deren Grenzen geschieht.

## Die Gegenwart

Damit ist dieser Bericht nun längst in der Gegenwart angekommen. Und einmal mehr ist die Szene neu. Deutschland ist vereinigt. Es gibt nur *eine* deutsche Staatsangehörigkeit. Und alle deutschen Staatsangehörigen haben nur diese gleiche Staatsangehörigkeit. Trotzdem: Der gemeinsame Einschluß der Deutschen aus der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik im „größeren Deutschland" ist immer noch nicht vollkommen geleistet. Mit der Vereinigung ist auch das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht aus seiner Erstarrung entlassen. Neue Entscheidungen sind möglich, und alte Unsicherheiten gewinnen neue Bedeutung.

Die internationalen Verträge, die abgeschlossen wurden, um – so der Zwei-plus-Vier-Vertrag – eine „abschließende Regelung in bezug auf Deutschland" zu treffen, war nicht, was jahrzehntelang als Friedensvertrag erwartet worden war. So stellte sich auch die Frage neu, welchen Einschluß der große Ausschluß unterdrückter Völker durch den deutschen Imperialismus zur Folge hat.

Vor allem aber: Das Konzept des sozialen Einschlusses ist in Not. Die Gewichte haben sich von der Ordnung der Freiheit zu weit auf die Teilhabe kraft Politik verlagert. Dabei hat die Nation den Weg von der Vergangenheit in die Zukunft des sozialen Einschlusses verloren.

Seit den Gründerjahren hat kein Jahrzehnt die europäische Integration so vorangebracht wie die 90er Jahre. Die Europäische Union bestimmt mehr und mehr den Raum und die Gestalt sozialen Einschlusses. Wir sind Unionsbürger geworden. Daß alle Bürger eines Mitgliedstaates potentielle Mitglieder der Inlandsgesellschaften eines jeden anderen Mitgliedstaates sind, wird mit der anstehenden Erweiterung der Union nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ eine neue Bedeutung gewinnen.

Die Überflüsse und die Nöte der Welt werden einander immer näher kommen. Die Wanderungen und Fluchten werden weiter zunehmen. Internationale Ordnungen, dazu gegründet, die Chancen sozialen Einschlusses besser zu verteilen, wach-

sen. Zum Beispiel: Die Welthandelsorganisation bestimmt längst das Recht und die Wirklichkeit des sozialen Einschlusses in den meisten Ländern der Welt. Aber sie wachsen nicht genug und nicht immer richtig. Zum Beispiel: Die internationale Gemeinschaft ist bis jetzt nicht imstande, die Umwelt, diese allgemeinste Ressource des sozialen Einschlusses, wirksam zu schützen. So wird auch die Nachfrage, in die Bundesrepublik zu kommen, in ihr zu arbeiten und zu leben, weiter wachsen.

In dieser Lage unseres Gemeinwesens – seiner inneren Verlegenheit und der Dynamik seines Umfeldes – kommt der Frage, wer im Land lebt, wer zur Inlandsgesellschaft gehört, letztlich wer als Bürger diesen Staat mitträgt, keine geringere Bedeutung zu, als je zuvor. Wer nun an dieser Stelle versuchen wollte, in Andeutungen zu skizzieren, *wer* das sein soll, *wer* also im Land leben und *wer* die deutsche Staatsangehörigkeit erwerben sollte, könnte sich nur Mißverständnissen aussetzen. Im übrigen ist es so, wie Jacob Burckhardt sagt, daß es immer ist, wenn wir aus der Geschichte lernen wollen: „Wir wollen durch Erfahrung nicht so wohl klug (für ein andermal) als vielmehr weise (für immer) werden."

*Eckhard Frick SJ*

# Lebensqualität für Krebskranke?

Bei der Frage nach den Auswirkungen einer Krebserkrankung auf den Menschen[1] müssen mit traditionell medizinischen Methoden behandelbare und meßbare körperliche Auswirkungen von emotionalen und spirituellen Konsequenzen unterschieden werden. Alle drei genannten Aspekte sind Herausforderungen an die Krankheitsverarbeitung durch den betroffenen Patienten[2]. Dabei ist es hilfreich, gut therapierbare bösartige Neubildungen (z.B. einen Teil der kindlichen Leukämien) von solchen Erkrankungen zu unterscheiden, die trotz anfänglicher Behandlungserfolge früher oder später zum Rückfall und letztlich zum Tod durch Metastasierung und andere Komplikationen führen. Trotz dieser notwendigen und im Einzelfall auch entlastenden Differenzierungen wird der Begriff „Krebs" seit der Antike in Medizin, Literatur und in mehr oder minder bewußten kollektiven Vorstellungen undifferenziert für all das verwendet, was die bösartige Tumorerkrankung mit dem Menschen, das heißt mit dem eigenen oder mit dem fremden Leben macht.

## Krebs als Inbegriff schwerer Krankheit

Krebs wurde und wird verabscheut, was zu seiner Verwendung im „magischen Abwehrzauber" führte. Möglicherweise liegt hier eine Wurzel zu der Distanz, welche viele den Krebskranken gegenüber aufbauen und welche von diesen selbst häufig beklagt wird[3]. Durch die Tendenz bösartiger Tumorerkrankungen zum Rückfall und zum Fortschreiten, insbesondere zu Tochter-Absiedelungen in zunächst nicht befallenen Organen, ist Krebs zum Inbegriff schwerer, ja unheimlich-unheilbarer Krankheit geworden. Das Gegenargument, die Herz-Kreislauf-Krankheiten seien häufiger und heimtückischer, ändert daran nichts. Trotz aller unbestreitbaren Behandlungserfolge ist der therapeutische Zugriff auf die molekularen und genetischen Ursachen der Tumorerkrankung noch nicht möglich. Die onkologischen „Waffen" (Stahl, Strahl, Gift) stammen noch immer aus dem altbekannten kriegerischen Arsenal, auch wenn sie in Wirksamkeit und hinsichtlich der Begrenzung verwüstender Nebenwirkungen verbessert wurden. Nicht wenige Tumorpatienten klagen darüber, daß sie sich vor der Diagnosestellung weitgehend gesund fühlten und daß sich ihr Allgemeinzustand erst durch die onkologische Behandlung deutlich verschlechterte. Zugespitzt formuliert: Sie lassen sich verwunden und krank

machen, um gesund zu werden[4]. Im modernen Medizinbetrieb müssen sie zuvor über die mit der Behandlung einhergehende Einschränkung der Lebensqualität aufgeklärt werden.

## Eine Korrektur des ärztlichen Denkens

„Ich habe das Wort ‚Lebensqualität' noch nie so oft gehört wie in den letzten Tagen!", erklärte mir eine Turmorpatientin während unseres ersten Kontaktgesprächs. In ihren Worten schwang eine gewisse Skepsis mit, wohl auch die ängstliche Frage, ob mit der für sie ungewohnten Betonung dieses Begriffs etwas anderes, nicht so Wohltönendes euphemistisch verschleiert werden solle. In der Tat pflegt zwischen Arzt und Patient von „Lebensqualität" dann gesprochen zu werden, wenn die traditionellen Ziele der ärztlichen Kunst (Wiederherstellung der Gesundheit, völlige Beseitigung eines Krankheitssymptoms usw.) nicht oder nur um den Preis erheblicher Belastungen (d.h. Einbußen an Lebensqualität) erreichbar sind. Dies gilt insbesondere, wenn die Heilung einer Erkrankung nicht mehr möglich erscheint und Linderung von Schmerzen, Behinderungen, Beschwerden in den Vordergrund tritt.

Die moderne Medizin hat aus der Hospizbewegung das Prinzip der palliativen (d.h. „zudeckenden", lindernden) Behandlung übernommen. Aus diesem Grund entstehen jetzt auch an Universitätskliniken Palliativeinheiten, die der Patientenversorgung und der Forschung dienen. Über die institutionelle Akzeptanz dieser Einrichtungen hinaus muß die moderne Medizin jedoch einräumen, daß sie zwar mehr denn je „kurativ" (heilend) wirksam ist. In vielen Feldern und Einzelsituationen ist ärztliches Handeln aber auch dann palliativ, wenn es nicht als solches deklariert wird, vor allem dann, wenn die krankheitsbedingte Lebenserwartung zwar begrenzt, aber noch nicht akut verkürzt erscheint. Dies gilt immer noch für die Mehrzahl der onkologischen Krankenbehandlungen.

Der Begriff der Lebensqualität und seine Verwendung in der Medizin beinhaltet eine doppelte Korrektur: Einerseits wird in der medizinischen Praxis und Wissenschaft zunehmend anerkannt, daß ärztliches Handeln nicht nur auf die Lebens*quantität*, d.h. auf die Verlängerung der Lebenszeit zielt. Folgerichtig berücksichtigt auch die Forschung neben „objektiven" Daten wie Tumorwachstum und Herzfunktion die Subjektivität des Kranken, wenn sie die Lebens*qualität* zu erfassen versucht[5]. Anderseits ist die zunehmende Berücksichtigung der Lebensqualität nicht nur Frucht einer Selbstkorrektur der modernen Medizin. Vielmehr führen die medizinethische und juridische Paternalismuskritik, die verbesserte Zugänglichkeit von Information sowie die Bedingungen des Gesundheitsmarktes zu mehr „Kundenfreundlichkeit", Dialogbereitschaft und Aufgeschlossenheit für die Wünsche kranker Menschen. Daß der Patient *auch* als Kunde gesehen wird, ist für die Medi-

zin genauso heilsam wie die Einführung des eher nüchternen Begriffs der Lebensqualität. Freilich läßt sich die Arzt-Patient-Beziehung nicht auf ihre ökonomische Dimension reduzieren; es geht um mehr als um Marketing und begriffliche Retuschen. Für die eingangs erwähnte Patientin kommt es ebenso wie für jeden, der notgedrungen zum Patienten werden kann, nicht in erster Linie darauf an, daß die Ärzteschaft den Begriff der Lebensqualität im Mund führt. Vielmehr hängt alles davon ab, was alle Beteiligten (Ärzte, Patienten, Gesamtgesellschaft) unter „Lebensqualität" verstehen.

## Was ist Lebensqualität?

Bevor Lebensqualität wissenschaftlich erfaßt und gemessen werden kann, muß der Begriff geklärt und in einen sowohl individuell-biographischen als auch sozio-ökonomischen Kontext gestellt werden[6]. Die empirische Lebensqualitäts-Forschung muß einerseits der Subjektivität der Befragten Rechnung tragen, anderseits ein Konstrukt definieren und durch Meßverfahren abbilden, die üblichen Gütekriterien genügen. *Globale* Lebensqualität umfaßt alle Bereiche der Lebenswirklichkeit wie Familie, Partnerschaft und Sexualität, Arbeit, Spiritualität usw. Die gängigen Meßinstrumente werden dieser Vielfalt meist nicht gerecht[7].

*Gesundheitsbezogene* Lebensqualität kann heute mit international validierten Standardverfahren gemessen werden, die auch Besonderheiten der Erkrankung, des Verlaufs und bestimmter Behandlungsmodalitäten berücksichtigen. Derartige Standardverfahren messen zwar den Gegenstand, den sie erfassen sollen (nämlich die gesundheitsbezogene Lebensqualität). Sie vermögen jedoch nicht die Dynamik des Wahl-, Entscheidungs- und Urteilsprozesses abzubilden, der im Patienten abläuft. Im Längsschnitt ist *individuelle* Lebensqualität gerade nicht stabil, sondern flüssig; sie läßt sich nicht durch vorgegebene Kategorien, Gewichtungen und Expertenmeinungen erfassen. Sie kann durch Fremdbeurteilung ergänzt, aber nicht ersetzt werden. Meßverfahren zur Erfassung der individuellen Lebensqualität müssen besondere Erwartungen erfüllen: Sie sollten den im Patienten ablaufenden Urteilsprozeß widerspiegeln, d.h. die Auswahl lebensqualitätsbezogener Bereiche, deren Beurteilung und relative Gewichtung durch den Befragten.

Zudem sollten sie die Konstrukt-Dynamik erfassen, d.h. die Entwicklung der individuellen Maßstäbe und Prioritäten im zeitlichen Verlauf[9]. Individuelle Lebensqualität ist auch bei schwerkranken Menschen keineswegs identisch mit gesundheitsbezogener Lebensqualität. Dies ergab sich aus einer an der Universität München[8] durchgeführten Studie „Lebensqualität nach autologer Stammzell-Transplantation". Bei einer Stichprobe von Tumorpatienten vor Hochdosis-Chemotherapie und Transplantation eigener Blutstammzellen wurde der Bereich „Gesundheit" erst an dritter Stelle genannt (13,9 Prozent), wenn die Frage lautete: „Welche Felder Ih-

res Lebens spielen eine Rolle für Ihre Lebensqualität? Womit sind Sie zufrieden, worüber machen Sie sich Sorgen, woraus schöpfen Sie Kraft?" Der Bereich „Familie" wurde von 18, 1 Prozent, „Freizeitaktivitäten" von 15 Prozent genannt.

Im Rahmen dieser Studie wurde ein statistischer Vergleich angestellt zwischen der individuellen (vom Patienten definierten und eingeschätzten) Lebensqualität einerseits und der gesundheitsbezogenen Lebensqualität (Messung mit Standardverfahren nach vorgegebenen Listen) anderseits. Beide erwiesen sich als voneinander unabhängige Größen[10]. Es darf also nicht von der gesundheitsbezogenen auf die individuelle Lebensqualität geschlossen werden (oder umgekehrt). Mit anderen Worten: Eine durch gesundheitliche Probleme beeinträchtigte Lebensqualität führt nicht zwangsläufig zu einer Verschlechterung der vom Betroffenen definierten und nach eigenen Prioritäten eingeschätzten (individuellen) Lebensqualität.

Lebensqualität im medizinischen Kontext beinhaltet einerseits, was der Patient als solche definiert, anderseits, wie er sie selbst beurteilt und wie er über dieses Urteil reflektiert[11]. Dies gilt im engeren Sinn für die individuelle Lebensqualität und ihre Messung. Letztlich sind jedoch auch keine „objektiven" Aussagen über Lebensqualität möglich, wenn die Subjektivität der Betroffenen außer acht gelassen wird. Gesundheitsbezogene muß im Zusammenhang mit individueller Lebensqualität gesehen werden[12]. Beide stellen wichtige Facetten globaler Lebensqualität dar.

## Gewinnen – in der Lotterie und bei der Tour de France

Jede Reflexion über Lebensqualität muß unausgesprochene, vielfach auch unbewußte Vorannahmen über Zufriedenheit und Glück kritisch beleuchten, um derartige Einstellungen, die zum Beispiel in den Medien verbreitet werden, nicht ungeprüft zu übernehmen[13]. Dies gilt in besonderer Weise für den Vergleich und das gegenseitige Verstehen zwischen Gesunden und Kranken sowie zwischen Kranken und noch Kränkeren. Das Auseinanderklaffen der subjektiven und der objektiven Ebene ist nicht nur ein zentrales methodisches Problem. Es führt auch zu voreiligen Schlußfolgerungen und paradoxen Befunden.

Zwei derartige Vorannahmen können wie folgt formuliert werden: Objektiv gute Lebensbedingungen werden auch subjektiv als Glück bewertet, während schlechte objektive Bedingungen auch entsprechend erlebt werden. Die empirische Forschung belegt jedoch keineswegs, daß die Reichen und Gesunden auch die Glücklicheren sind, weder im internationalen Vergleich noch im Vergleich zwischen Gesunden und verschiedenen Patienten-Stichproben. Vielmehr können einerseits objektiv gute Lebensbedingungen mit subjektiver Unzufriedenheit einhergehen (Unzufriedenheitsdilemma). Anderseits sind Gesunde keineswegs zufriedener als Kranke. Innerhalb verschiedener Krankheitsgruppen weisen Patienten mit somatoformen (nicht organisch bedingten) Schmerzsyndromen eine deutlich schlechtere

Lebensqualität auf als unter metastasierenden Tumoren Leidende. Eine hervorragende, über das bei Gesunden gefundene Maß hinausgehende Lebensqualität haben Krebskranke nach erfolgreicher Behandlung. Prominentes Beispiel hierfür ist Lance Armstrong („Tour des Lebens"), der nicht nur viermal die Tour de France gewann, sondern auch den Kampf gegen seinen Hodenkrebs.

Im Lotto zu gewinnen ist ein sprichwörtliches Synonym für Glück und Zufriedenheit („ausgesorgt haben", „das große Los ziehen"). Eine klassische Untersuchung von Lotteriegewinnern, gelähmten Unfallopfern und Kontrollpersonen zeigt[14], daß Lebensqualität keineswegs in Dollar oder Euro meßbar ist und auch nicht mit der Abwesenheit oder Anwesenheit einer Behinderung einhergeht. Lotteriegewinner weisen im Vergleich mit der Kontrollgruppe eine geringere Fähigkeit zur Freude an alltäglichen Dingen auf, möglicherweise durch eine Veränderung ihres Anspruchsniveaus. Gelähmte Unfallopfer tendieren im Vergleich mit Kontrollpersonen dazu, ihre Vergangenheit zu idealisieren. In dem Maß, in dem sie diese Idealisierung aufgeben, sind sie auch in der Lage, Zufriedenheit aus alltäglichen positiven Erfahrungen zu schöpfen. Dies ist die „Kunst, trotz allem zufrieden zu sein"[15].

## Zwei Träume von Geld und Glück

Herr G., ein 44jähriger Patient, berichtet drei Monate nach erfolgreicher Transplantation eigener Blut-Stammzellen die folgenden Träume:

1. „Ich habe einen Lottogewinn gehabt. Im Traum war ich in irgendso einer Umweltbar im Freien. Ich kann nicht sagen, ob das jetzt Urlaubsstimmung war oder was. Es war da relativ viel los und es waren ... eine Menge Besucher da und ein ganzer Schwung an Kellnern und allen möglichen anderen. Und irgendwie kam auf einmal meine Frau, und dann wurden die Lottozahlen verkündet. Ich spiele nie Lotto, meine Frau hat aber Lotto gespielt ein halbes Jahr und hat dann fünf Richtige mit dem ersten Schein. Wir erfahren, daß wir da 50000 DM gewonnen haben. Und als wir das erfahren, wird irgendwie eine zweite Ziehung bekanntgegeben, und da wußte ich auf einmal, daß meine Frau noch einen Lottoschein dahat, und es ergaben sich sechs Richtige, und da waren es dann 150000 DM. Dann gab es noch eine dritte Ziehung, und meine Frau hat auch noch ein drittes Mal gespielt, und das war dann ganz brutal, daß es dann sechs Richtige und auch noch die Zusatzzahl gegeben hat. Es hat eine Million Mark gegeben, und ich war dann auf einmal nur noch am Aus-mir-Rausgehen und habe gejubelt und gejuchzt und bin herumgehüpft und habe mich halt extrem extravertiert gefreut. Und auch die ganzen Kellner, die dann so da hinten saßen, und auch eine ganze Reihe Gäste haben dann alle geklatscht, als ich dann nach vorne gegangen bin und das Geld abgeholt habe. Und sie haben also auf uns angestoßen, und es war ganz spannend. Das einzig Komische war dann, daß ich bei mir dann dauernd überlegt habe, ob ich den Kellnern jetzt ein Trinkgeld geben soll, obwohl sie mich ja gar nicht bedient hatten und wie hoch das wohl jetzt sein soll. Das war so ein ganz eigenartiges, ein bißchen dämpfendes Element in dem ansonsten nur erfolgreichen Traum. Und dann bin ich irgendwann aufgewacht."

2. „Ich hatte getankt an so einer Uralt-Tankstelle, wo noch so richtig gepumpt werden mußte und ich überlegt habe, ob der überhaupt das richtige Diesel hat und nicht nur so ein billiges Traktorendiesel, das er mir reintut. Und dann habe ich gezahlt, der Betrag war überhaupt nicht groß, und dann hat meine Frau dem noch zwei Euro, nein, vier Euro in die Hand gedrückt, als Trinkgeld. Da war auch wieder so ein

Trinkgeld, wo ich mir dann anschließend gedacht habe: Warum denke ich jetzt schon wieder an Trinkgeld? Und ich fand das dann wahnsinnig hoch und habe mir gedacht: Für das Geld hätten wir ja noch ein paar Liter Benzin bekommen und warum macht das meine Frau, daß sie so viel Trinkgeld gibt?"

Herr G. gehört ähnlich wie Lance Armstrong zu jener Patientengruppe, die sich nach erfolgreicher Behandlung durch eine hohe Lebensqualität auszeichnet. Der Patient wundert sich sowohl im Traum als auch beim Erzählen über die Themen Lottogewinn und Trinkgeld. „Normalerweise" spiele er nämlich nicht im Lotto. Im ersten Traum gerät er jedoch angesichts der Gewinnserie in einen regelrechten Freudentaumel. Er teilt diese Freude mit der Ehefrau, der eigentlichen Gewinnerin („Geteilte Freude ist doppelte Freude"). Er denkt auch daran, das Servierpersonal über ein Trinkgeld zu beteiligen. Die sich steigernde Glückssträhne spiegelt sich auch in den Zahlen (fünf-, sechs-, siebenstellig). Die siebenstellige Million scheint ein unübertreffbares Glück zu symbolisieren, dem aber das „alltägliche" Trinkgeld an die Seite gestellt wird, durch das die Umgebung beteiligt wird.

Auch im zweiten Traum geht es um Trinkgeld im Kontrast zu einer großen, mit einiger Mühe gepumpten Menge Benzin. Der Kraftstoff aus den Tiefen des Tankstellenreservoirs bzw. der Erde mag für die eigenen Energieressourcen stehen, die bei den meisten Tumorpatienten eingeschränkt oder zumindest gefährdet sind („Fatigue-Syndrom"). Beide Träume deuten darauf hin, daß die partnerschaftliche Unterstützung durch die Ehefrau gemeinsam genutzte Ressourcen mobilisiert, die allerdings durch die Krankheit gefährdet sind und auch ihren Preis kosten („Trinkgeld"). Gesunde Partnerinnen krebskranker Männer scheinen eine niedrigere Lebensqualität und eine höhere psychosoziale Belastung aufzuweisen, als gesunde Partner krebskranker Frauen[16]. In jeglicher Konstellation findet jedoch sowohl die Belastung als auch die Erleichterung über eine erfolgreiche Behandlung einen emotionalen Widerhall bei Partnerin bzw. Partner.

Im Zusammenhang mit der Traumbesprechung erwähnt der Patient auch seinen Wunsch nach größerer Unabhängigkeit von der als hilfreich, aber doch einschränkend erlebten medizinischen Behandlung und nach „alternativen" Behandlungsmöglichkeiten. Über die Ressourcen und deren Gefährdung hinaus könnten die Geld- und Glücksträume auch auf einen Konflikt zwischen Autarkie und Versorgung hinweisen, also auf den Konflikt zwischen der Tendenz, selbst „reich" (glücklich, zufrieden, sich selbst versorgend) zu sein und der gegenläufigen Tendenz, sich als hilfsbedürftig zu erleben.

## Lebensqualität und Spiritualität

Spiritualität wird im Gespräch von Arzt und Patient häufig im Zusammenhang mit Sterben und Tod zum Thema, zum Beispiel wenn aus der Verzweiflung über das Zusammenbrechen illusionärer Hoffnungen eine tiefere Hoffnung wächst, über

diesen oder jenen „Strohhalm" hinaus, an den sich der Patient klammerte. Im Unterschied zu den kleinen, alltäglichen, intentionalen Hoffnungen, die sich auf bestimmte Ziele richten, ist die „große" spirituelle Hoffnung unbestimmt, über unmittelbare Ziele wie Symptombekämpfung und Lebensverlängerung hinausgehend (selbst-transzendent). Die Realisierung „kleiner Hoffnungen" (wirksame Symptomkontrolle, familiäre und soziale Unterstützung, Befriedigung körperlicher Bedürfnisse usw.) ist jedoch eine Voraussetzung dafür, daß der Patient sich den „großen" spirituellen Fragen nach Sinn, Transzendenz, Dankbarkeit und Versöhnung stellen und über die dumpfe Verzweiflung von Schmerz, Übelkeit und Erschöpfung hinausdenken kann.

Während der Einfluß spiritueller Aspekte auf die Gesundheit in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts durchaus kontrovers diskutiert wurde[17], mehren sich in der gegenwärtigen psychoonkologischen Diskussion Argumente und empirische Befunde, die Spiritualität als eigenständiges, von bisherigen Konstrukten der Lebensqualitätsforschung nicht erfaßtes Konstrukt auffassen möchten[18]. Spiritualität ist also einerseits ein wichtiger Einzelbereich von Lebensqualität, den es unter Berücksichtigung der sehr unterschiedlichen religiösen Präferenzen der Befragten zu erfassen gilt. Anderseits steht sie für die Erweiterung des Konzeptes der Lebensqualität um Fragen der Hoffnung, des Lebenssinns, der Neubestimmung von Zielen angesichts der Zerstörung des bisherigen, aus gesunden Tagen stammenden Lebensentwurfs.

## Verbesserung der Lebensqualität als ärztlich-psychotherapeutische Aufgabe

Die Tabelle am Ende des Beitrags gibt einen Überblick über die verschiedenen Ziele, die sich die psychoonkologische Arbeit setzt. Psychoonkologie hat sich inzwischen als eigenständiger Bereich in der Zusammenarbeit von Onkologen (Spezialisten für Tumorbehandlung) und Psychotherapeuten etabliert. Verbesserung der Lebensqualität ist nicht das alleinige Ziel psychoonkologischer Arbeit; weder bei Ärzten noch bei Patienten steht es an erster Stelle. Wenn überhaupt ein Psychoonkologe zugezogen wird, so in erster Linie zur Behandlung der psychiatrischen Komorbidität, also von psychischen Störungen, die gleichzeitig mit der Tumorerkrankung und deren Behandlung auftreten. Allerdings erhebt sich unter den besonderen Bedingungen der Tumorbehandlung die Frage, wieviel Angst, Depression und Beeinträchtigung diesseits aller Störung „normal", d.h. als verständliche seelische Mitreaktion in einer außergewöhnlichen Situation zu verstehen ist. Auch wenn psychopathologische Kategorien hier nicht sehr viel weiter helfen, so kann doch die frühzeitige psychoonkologische Präsenz und Intervention ein derartiges psychisches Leiden abfangen helfen bzw. etwaigen Krisen vorbeugen. Klassisch-medizinisch ist auch die medikamentöse Linderung von Schmerz, Übelkeit, Schlaflosig-

keit usw. und die entsprechende Behandlung von Nebenwirkungen (z.B. durch ein Entspannungstraining).

Die Klärung und Bearbeitung ungünstiger Interaktionsmuster kann sowohl auf psychodynamischer als auch auf verhaltenstherapeutischer Basis erfolgen. So klagen Patienten nach einer Knochenmarktransplantation über eine übertriebene „Bemutterung" durch Angehörige[19]. Nun können derartig regressiv-abhängige Beziehungsmuster Ausdruck einer vorübergehenden Hilfsbedürftigkeit der Patienten sein. Fixieren sich jedoch derartige Konstellationen in Familie, Ehe, Freundeskreis und Arbeitswelt, so wird das Wiederanknüpfen an die vom Patientsein überlagerten Rolle (des Vaters/der Mutter, des Sexualpartners, Kollegen usw.) behindert.

Das psychoonkologische Ziel der Förderung einer aktiv-akzeptierenden Krankheitsverarbeitung ergibt sich aus der Krankheitsverarbeitungsforschung der letzten Jahre. Dabei geht es nicht um markige Appelle im Sinn eines militärisch verstandenen „Kampfgeistes", durch die sich gerade der ängstlich oder depressiv gestimmte Patient möglicherweise mißverstanden oder allein gelassen fühlt. Aktive Krankheitsverarbeitung ist vielmehr die eigene, d.h. individuell entwickelte, nicht die aus Büchern oder Rollenzuschreibungen anderer übernommene. Neueren Untersuchungen zufolge gehört offenbar eine gewisse Akzeptanz der Krankheit zu einer aktiven, wirkungsvoll angepaßten Krankheitsverarbeitung[20]. Grundsätzlich gilt: Globale Strategien helfen nicht weiter, vielmehr müssen psychotherapeutische Interventionen möglichst genau auf die Krankheits- und Behandlungsphase (Erstdiagnose und Erstbehandlung, freies Intervall, Rückfall, chronisches Stadium oder Sterbeprozeß) und auf die jeweiligen Bedürfnisse der Patienten eingehen[21].

Die Verbesserung der Lebensqualität mit psychotherapeutischen Mitteln ist im Zusammenhang mit der Ressourcenmobilisierung zu sehen. Sie ist also nicht störungsorientiert, sondern hat die (möglicherweise verschütteten) Kraftquellen der Patienten im Blick. Viele Tumorkranke befürchten, vom Psychotherapeuten als psychisch krank, nicht belastbar, labil abgestempelt zu werden und betonen demgegenüber ihre Normalität. Diese Reserve mancher Patienten gegenüber der Psychoonkologie ist insofern berechtigt, als die (z.B. in der krankenkassenfinanzierten Psychotherapie übliche) störungsspezifische Vorgehensweise zunächst eine neurosenpsychologische Diagnose stellt, für deren Behandlung dann ein Therapieplan entwickelt wird. Diese psychopathologisch geprägte Vorgehensweise ist jedoch in der psychotherapeutischen Begleitung von Tumorpatienten und anderen Schwerkranken, bei denen somatopsychische Zusammenhänge im Vordergrund stehen, von sehr fraglichem Wert. In der Tat fühlen sich schwerkranke Patienten mißverstanden und alleingelassen, wenn zunächst gefragt wird, was in ihrem Erleben, Verhalten, in ihrer Beziehungsgestaltung gestört ist.

Ein gesundheitsorientierter, zunächst auf die Stärken des Patienten fokussierender Ansatz stellt eine Gesprächsgrundlage her und bietet eine Basis für psychothe-

rapeutisches Arbeiten mit körperlich schwerkranken Patienten. Im Gegensatz zur Normativität expertendefinierter Lebensqualität oder somatopsychischer Gesundheit wird der Patient bereits durch die Messung der individuellen Lebensqualität innerhalb eines patientenzentrierten Interviews auf den eigenen Urteils- und Bewertungsprozeß verwiesen. Aus diesem diagnostischen Einstieg ergeben sich wertvolle Anhaltspunkte für den Arzt-Patient-Dialog und für die psychotherapeutische Fokusformulierung[22]. Diese psychotherapeutische Wertigkeit einer auf individuelle Lebensqualität abzielenden diagnostischen Intervention kann als Relativitätstheorie der Lebensqualitätsforschung[23] bezeichnet werden.

Die Orientierung an Lebensqualität und Ressourcen erkennt zunächst die Art und Weise an, wie der Patient seine Welt beurteilt, organisiert und bewältigt: allein und mit Hilfe anderer. Dabei können spirituelle Themen eine große Rolle spielen. Nicht mehr erreichbare, durch die Krankheits- und Lebensentwicklung überholte Ziele müssen vom Patienten revidiert werden[24]. Manche der in der folgenden Tabelle aufgezählten Ziele überschneiden sich. So dient die Behandlung seelischer Störungen der Verbesserung von Lebensqualität. Es ist jedoch sinnvoll, jedes der Ziele gesondert zu bedenken, um mit dem Patienten Prioritäten zu erarbeiten und nicht Gefahr zu laufen, wichtige Ziele zu vernachlässigen. Zum Beispiel kann die Beschränkung auf medikamentöse Symptomkontrolle zur Vernachlässigung der Autonomie und des ungenutzten Ressourcenvorrats des Kranken führen.

Tab.: Ziele psychotherapeutischer Interventionen in der Onkologie

| |
|---|
| 1. Behandlung von Angst, Depression, Belastungsstörungen |
| 2. Prävention und therapeutische Nutzung von Krisen |
| 3. Symptomatische Besserung von Schmerz, Übelkeit, Schlaflosigkeit usw. |
| 4. Klärung und Bearbeitung ungünstiger Interaktionsmuster |
| 5. Förderung einer aktiv-akzeptierenden Krankheitsverarbeitung |
| 6. Verbesserung der Lebensqualität und Ressourcenmobilisierung |
| 7. Spirituelle Themen: Unterstützung in existentieller Neuorientierung |

## Ausblick

Lebensqualität ist eine Vokabel, die häufig von Gesunden verwendet wird, um den Bedürfnissen, Zielen und der Wertorientierung kranker Mitmenschen gerecht zu werden. Dies gilt in besonderer Weise für alle in Medizin und Pflege Tätigen: Sie versuchen, sich an der Lebensqualität zu orientieren, damit die angebotenen Be-

handlungsmaßnahmen nicht nur wirksam, sondern auch hilfreich sind. Weil es im Dialog zwischen kranken Menschen und ihren Helfern letztlich auf das Urteil der Patienten ankommt, müssen „objektive" Messungen der gesundheitsbezogenen Lebensqualität durch die Erfassung der individuellen Lebensqualität ergänzt werden. Diese Orientierung am Patientenurteil stellt einen wichtigen psychotherapeutischen Zugang in einem Feld dar, das traditionell eher Domäne des klassisch organmedizinischen als des psychosozialen Modells ist. Ähnlich wie die Definition von Gesundheit wird Lebensqualität immer dann zum Problem, wenn sie bedroht ist und unter dem Gesichtspunkt der Begrenztheit des Lebens gesehen wird.

In der aktuellen Debatte um aktive Sterbehilfe wird immer wieder menschliches Leben unter Berufung auf die Patientenautonomie dann zur Disposition gestellt, wenn es aus Sicht der Gesunden nur mehr eine geringe Lebensqualität hat. Angehörige, Pflegende und Behandelnde stehen jedoch vor der Herausforderung, Lebensqualität auch am Ende des Lebens zu respektieren und nach Möglichkeit zu verbessern. Von der Art und Weise, wie Tumorpatienten und andere Schwerkranke mit seelischen und körperlichen Leiden umgehen, können Gesunde lernen, was Lebensqualität ist[25].

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. K. –J. Kuschel, Was macht der Krebs mit dem Menschen? Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen, in dieser Zs. 216 (1998) 453–470.

[2] Vgl. S. Folkman u. S. Greer, Promoting psychological well-being in the face of serious illness: when theory, research and practice inform each other, in: Psycho-Oncology 9 (2000) 11–19.

[3] Vgl. R. Daniel, Krebs – Körper u. Symbol. Archetypische Aspekte einer Krankheit (Zürich 2000).

[4] Vgl. E. Frick, Durch Verwundung heilen. Zur Psychoanalyse des Heilungsarchetyps (Göttingen 1996).

[5] Vgl. B. Gunnars u. a., Assessment of quality of life during chemotherapy, in: Acta Oncologica 40 (2001) 175–184.

[6] Vgl. D. Brock, Quality of life measures in health care and medical ethics, in: The quality of life, hg. v. M. Nussbaum u. A. Sen (Oxford 1993) 95–139.

[7] Vgl. K. A. Wilson u. a., Perception of quality of life by patients, partners and treating physicans, in: Quality of life research 9 (2000) 1041–1052.

[8] Vgl. E. Frick, G. D. Borasio, H. Zehentner u. I. Bumeder, Individual quality of life of patients undergoing Autologous bone marrow transplantation (erscheint demnächst).

[9] Vgl. D. Waldron u. a., Quality-of-Life measurement in advanced cancer: assessing the individual, in: Journal of Clinical Oncology 17 (1999) 3603–3611;

[10] Vgl. M. Wasner, Lebensqualität onkologischer Patienten, in: Manual Psychoonkologie, hg. v. A. Sellschopp u. a. (München 2002) 14–17.

[11] Vgl. C. R. B. Joyce, How can we measure individual quality of life?, in: Schweizerische medizinische Wochenschrift 124 (1994) 1921–1926.

[12] Vgl. A. Bowling, What things are important in people's lives? A survey of the public's judgements to inform scales of health related quality of life, in: Social Sciences and Medicine 41 (1995) 1447–1462; K. W. Wyrwich u. F. D. Wolinsky, Identifying meaningful intra-individual change standards for health-related quality of life measures, in: Journal of evaluation in clinical practice 6 (2000) 39–49.

[13] Vgl. P. Herschbach, Das „Zufriedenheitsparadox" in der Lebensqualitätsforschung. Wovon hängt unser Wohlbefinden ab?, in: Psychotherapie Psychosomatik medizinische Psychologie 52 (2002) 141–150.

[14] Vgl. P. Brinkman u. D. Coates, Lottery winners and accident victims: Is happiness relative?, in: Journal of Personality and Social Psychology 36 (1978) 917–927.

[15] Vgl. B. Grom, Damit das Leben gelingt (München 1997).

[16] Vgl. M. Hagedoorn u.a., Couples dealing with cancer: role and gender differences regarding psychological distress and quality of life, in: Psycho-Oncology 9 (2000) 232–242.

[17] Vgl. H. G. Koenig u.a., Handbook of Religion and Health (Oxford 2001); vgl. dazu B. Grom, Der Faktor „Religion" in der Gesundheitsforschung u. -förderung, in dieser Zs. 221 (2003) 131–134.

[18] Vgl. Folkman (A. 2); M. J. Brady u.a., A case for including spirituality in quality of life measurement in oncology, in: Psycho-Oncology 8 (1999) 418–428; S. Weber u. E. Frick, Zur Bedeutung der Spiritualität von Patienten u. Betreuern in der Onkologie, in: Manual Psychoonkologie (A. 10) 106–109.

[19] Vgl. M. A. Andrykowski u.a., Patients' psychosocial concerns following stem cell transplantation, in: Bone Marrow Transplant 24 (1999) 1121–1129.

[20] Vgl. N. Grulke u.a., Verhaltensmedizin bei Krebs: Psychosoziale Aspekte u. psychologische Behandlungsmodelle, in: Psychoonkologische Interventionen. Therapeutisches Vorgehen u. Ergebnisse, hg. v. W. Larbig u. V. Tschuschke (München 2002) 21–110.

[21] Vgl. Andrykowski (A. 19); B. L. Anderson, Psychological interventions for cancer patients to enhance the quality of life, in: Journal of Consulting and Clinical Psychology 60 (1992) 552–568.

[22] Vgl. E. Frick u.a., Die Erarbeitung eines psychotherapeutischen Fokus mit stammzelltransplantierten Patienten, in: Störungsspezifische Konzepte u. Behandlung in der Psychosomatik, hg. v. D. Mattke u.a. (Frankfurt 2002) 145–163; www.psychoonkologie.org.

[23] Vgl. Frick (A. 8).

[24] Vgl. Folkman (A. 2).

[25] Ich danke Herrn G. sowie allen Patientinnen und Patienten, die in der Studie „Lebensqualität nach autologer Stammzell-Transplantation" behandelt werden. Für freundliche Unterstützung gebührt auch der Deutschen José Carreras Leukämie-Stiftung Dank.

*Krzysztof Wałczyk SJ*

# Czesław Miłosz und seine Epiphanien

Czesław Miłosz, der immer noch produktive Literaturnobelpreisträger des Jahres 1980, ist nicht nur der bedeutendste unter den lebenden Dichtern Polens, sondern auch bekannt für seine „metaphysische Lyrik". Diese wird in den gängigen Rückblicken auf sein Werk oft zu wenig gewürdigt. Mit seinen 92 Jahren kann Miłosz auf ein bewegtes Leben zurückblicken. Am 30. Juni 1911 im Litauischen Šeteiniai geboren, mußte er zunächst Vilnius (Wilna), die Stadt seiner Jugend, verlassen, nachdem dort 1940 die Rotarmisten einmarschiert waren. Später sah er sich gezwungen, auch Polen zu verlassen. Nach Kriegsende arbeitete er notgedrungen als Beamter des Außenministeriums bei den diplomatischen Vertretungen Volkspolens in New York, und es hat sechs Jahre gedauert (1945–1951), bis er sich zum Bruch mit dem kommunistischen Regime entschied und im Westen blieb. Zehn Jahre lebte er zunächst in Paris und veröffentlichte seine Texte in der dort herausgegebenen polnischen Exilzeitschrift bzw. im Verlag „Kultura". 1960 wurde er als Professor für Slawische Sprachen und Literatur an die University of California in Berkeley berufen, wo er 30 Jahre unterrichtete. Ein Besuch in Polen kam erst 1981 zustande, ein Jahr später, nachdem er – der in seinem eigenen Land durch die kommunistische Zensur zur Schattenexistenz verurteilte Schriftsteller – mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichnet worden war.

## Zwischen Schattenexistenz und Nobelpreis

An die Bemühungen, Miłosz in der Schulausbildung nach der Verleihung des Nobelpreises den ihm gebührenden Platz zu „gewähren", kann ich mich noch gut erinnern. Das wurde zunächst vorsichtig versucht, da der Freiheitskampf in Polen erst nach dem endgültigen Sturz des Kommunismus 1989 zu Ende war. Während der kurzen Freiheitsphase nach der Gründung der Gewerkschaft Solidarność (August 1980) bis zur Verhängung des Kriegsrechts (Dezember 1981) organisierten Schauspieler und andere Vertreter der Kultur unzählige Veranstaltungen in Schulen, an Universitäten und in Kirchen, um Miłosz' Gedichte bekannt zu machen.

Miłosz hat mehrere literarische Gattungen verwendet. Die Lyrik ist seine privilegierte Ausdrucksform, findet jedoch in seiner Prosa ihre Ergänzung. Seine literarische Tätigkeit zeichnet sich durch beständiges Suchen nach einer „ausdrucksstarken Form" aus. Das Ziel seiner Experimente ist eine Sprache, welche die erstrebte

Wahrheit gebührend zu bezeugen vermag. Neben zahlreichen Gedichtbänden hat er auch Prosawerke wie „Verführtes Denken" (1953), „West- und Östliches Gelände" (1959), „Visionen über der Bucht von San Francisco" (1969), „Das Land Ulro" (1977) und Romane wie „Die Machtergreifung" (1953) oder „Tal der Issa" (1955) veröffentlicht. Es gibt auch interessante „Bücher-Sammlungen" von ihm, in denen er eine gezielte Auswahl von Gedichten anderer Autoren in eigener Übersetzung, vermischt mit eigenen Gedichten, vorlegt: „Private Pflichten" (1972) und „Die unfaßbare Erde" (1984). Miłosz hat auch seine Korrespondenz mit einigen Autoren, unter anderem mit Thomas Merton (1991), veröffentlicht. Ein Jahr lang, von August 1987 bis Juli 1988, führte er ein Tagebuch, das unter dem Titel „Das Jahr des Jägers" erschienen ist. Bekannt sind auch seine philosophisch-theologischen Mini-Traktate, Übersetzungen einiger Bücher der Bibel (Ps, Ijob, Hld, Klgl, Koh, Rut, Est, Weish, außerdem Mk und Offb) sowie Übersetzungen von kurzen, von der Haiku-Kunst inspirierten Gedichten, die Augenblickserleuchtungen zu Papier bringen.

Im Jahr 1953 erschien die sozio-psychologische Stalinismusanalyse „Verführtes Denken". Karl Jaspers, der für die noch im selben Jahr veröffentlichte deutsche Fassung die Einführung schrieb, hielt Miłosz' Analyse für einen moralischen Gewissensprotest, mit dem dieser die menschlichen Grundwerte verteidigen wollte. Die Umstände der Veröffentlichung haben Miłosz irrtümlich den Ruf eines politischen Schriftstellers eingebracht. Sie ist aber vielmehr Frucht eines inneren Dialogs des Autors, den er jahrelang mit der Philosophie des „realen Sozialismus" sowie mit Kollegen führte, die diese Philosophie akzeptiert haben.

Die Einsamkeit ist untrennbar verbunden mit seinem Leben im Exil. Sie begegnet als Thema an vielen Stellen der Prosa Miłosz'. Eines seiner wichtigen Bekenntnisse findet sich in der Einführung zum Gedichtband „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang" (1980):

> „Es fällt schwer die Einsamkeit zu akzeptieren. Gelingt das einem, dann wird er überreich belohnt. Und ich glaube, ein Dichter kann nur glaubwürdig schreiben, wenn er in seinem Leben zu bitteren Erfahrungen, zur Einsamkeit, ja sogar zur Niederlage das Ja zu sagen wagt." [1]

Ein solches Bekenntnis kann nur als Frucht der Auseinandersetzung mit schwierigen Erfahrungen, aber auch eines demütigen Sichfügens begriffen werden. Der Autor weiß: Schwierige Momente verlieren ihre bedrückende Kraft, werden sie nicht isoliert für sich, sondern als Teil des Lebensganzen betrachtet und wenn gute Erinnerungen ins Gedächtnis gerufen werden. Der Roman „Tal der Issa" ist in diesem Sinn eine Selbsttherapie. Miłosz meint, dieses Buch sei einerseits „Rückkehr zu den sakramentalen, heiteren, erfreulichen Kindheitserfahrungen" und anderseits „Ausdruck des geistigen Leidens, der Zwietracht und Qual, einer Lebensabrechnung" [2]. Die Hauptgestalt des Romans, ein heranwachsender Junge (das Alter ego des Verfassers) entdeckt Naturgesetze, die dem menschlichen Gefühl für das Gute

zuwiderlaufen. Er entdeckt die Entzweiung im eigenen Inneren, die durch das gegenseitig sich ausschließende Streben eines Naturmenschen und einer geistigen Person bedingt ist. „Unde malum?" („Woher kommt das Böse?") – so ließe sich verallgemeinernd die Grundfrage formulieren, die den Verfasser beschäftigt. Diese Frage begleitet Miłosz, ähnlich einem Refrain, in seinem ganzen schriftstellerischen Schaffen. Da er in der traditionellen katholischen Dogmatik keine zufriedenstellende Antwort findet, beeinflußt – wie er immer wieder feststellt – „das manichäische Gift" sein Denken. Dieser Einfluß läßt sich an der in seinen Texten (besonders im „Tal der Issa") häufig auftauchenden Frage feststellen, ob die Natur und der Mensch nicht bloß passive Vollstrecker unerbittlicher und notwendiger Gesetze sind.

## Das Land Ulro: Geistige Heimat der innerlich Verletzten

Der Dichter und Übersetzer Stanisław Barańczak hält das 1977 erschienene Buch „Das Land Ulro" für Miłosz' „Summe". Es enthält eine Sammlung gelehrter philosophisch-theologischer Analysen und Dialoge mit mehreren Autoren, die die moderne Aushöhlung religiöser Einbildungskraft zum Thema haben. Der Anfang dieser negativen Entwicklung hat für Miłosz mit dem aufklärerischen Wissenskult zu tun. Unsere Zeit hat die Offenheit für die Welt als Symbol einer anderen, geistigen Wirklichkeit verloren. Dieser Verlust wird auch im Gedichtband „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang"[3] thematisiert:

> Ich hatte nicht gedacht, daß ich leben würde in einem so seltsamen Moment,
> Da der Gott der felsigen Höhen und Donner,
> Herr der Heerscharen, Kyrios Zebaoth,
> Die Menschen zutiefst erniedrigt,
> Indem er sie tun läßt, was sie wollen,
> Ihnen die Schlußfolgerungen wortlos überlassend (Oeconomia divina).

Dabei sind wir doch ständig auf der Suche nach dieser anderen Wirklichkeit! Sie entzieht sich uns, aber wir ahnen, daß es diese Wirklichkeit gibt, weil sie uns – vermittelt durch unsere Welt – in *Epiphanien* anspricht. Die Epiphanien des „anderen Raumes" strahlen Licht aus, das uns den Sinn der Welt erschließt. Es scheint, daß sich Miłosz in seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit auf der Suche nach Wahrheit und somit nach der anderen Wirklichkeit befindet. Das bezeugen allein schon die Titel einiger seiner Gedichtbände: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang", „Hymne von der Perle", „Die unfaßbare Erde", „Weiteres Umfeld", „Am Ufer des Flusses" und vor allem die in den letzten Jahren herausgegebenen Bände „To" („Dies da" bzw. „Das Eigentliche") und „Der andere Raum", die als Zusammenfassungen von Miłosz' Überlegungen gelten können. Der besondere Wert seiner Dichtung liegt in der Wahrnehmung der Epiphanien des „anderen Raumes".

Der Titel „Das Land Ulro" stammt vom William Blake, der mit diesem symbolischen Begriff die geistige Heimat der innerlich Verletzten, Entwurzelten und Leidenden meinte. Miłosz schreibt dazu:

„Ich wohnte in Ulro, lange bevor ich von Blake erfahren habe, wie diese Gegend überhaupt heißt. Ich konnte mich aber mit einer solchen Heimat überhaupt nicht anfreunden. Mehr, ich konnte kaum akzeptieren, daß ich dort gelandet bin."[4]

„Das Land Ulro" ist ein Zeugnis seines immer wieder gewagten Versuchs, dieses Fluchland zu verlassen. Er versuchte das im Dialog mit Autoren, die wie er mit dem aufklärerischen Wissenskult nicht einverstanden waren. Ihre Überlegungen wurzeln im Christentum. Sie gehen von der christlichen Botschaft aus, bleiben jedoch auf kritischer Distanz: Emanuel Swedenborg, William Blake, Adam Mickiewicz, Fedor Dostojewskij (Miłosz hat in Berkeley Vorträge über ihn gehalten), Oskar W. Miłosz, der während der Begegnungen in Frankreich großen Einfluß auf seinen jungen Verwandten ausgeübt hat, und Simone Weil, deren Schriften Miłosz ins Polnische übersetzt hat. „Das Land Ulro" beinhaltet auch eine gründliche Auseinandersetzung mit Witold Gombrowicz. Dieser polnische Exilschriftsteller zählt zur Gruppe überzeugter Atheisten, die Miłosz' bewundert hat. Geschätzt hat er an ihm die positive Lebenshaltung und den Respekt gegenüber ethischen Vorschriften, die für ihn nicht in einer religiösen Offenbarung, sondern nur im Gewissen wurzelten.

## Dichtung als Wahrnehmung der Epiphanien des „anderen Raumes"

Miłosz' Dichtung zeigt sein leidenschaftliches Interesse für die Welt. Seine Welteinstellung gleicht einer kontemplativen Beobachtung, die ihn zu besonderer Vertrautheit mit der Welt führt und in ihr aufgehoben sein läßt. So beschreibt er im Gedicht „Das Eine" aus dem Band „Chroniken" (1987) eine Ergriffenheit und Freude, die ihm beim Wandern in der Natur geschenkt werden[5]:

Tal und darüber Wälder in Farben des Herbstes.
Der Wanderer kommt, von der Landkarte hergeführt,
Vielleicht vom Gedächtnis. Einmal, längst, in der Sonne,
Als erster Schnee fiel, fuhr er hier durch
Und empfand Freude, eine heftige, ohne Grund,
Freude der Augen. Alles war Rhythmus
Vorbeiziehender Bäume, des Vogels im Flug,
Des Zuges auf dem Viadukt, ein Fest der Bewegung.
Er kehrt nach Jahren zurück, wunschlos.
Er will nur etwas, einzig Kostbares:
Nur reines namenloses Schauen sein,
Ohne Erwartung, ohne Hoffnungen, Ängste,
An der Grenze, wo ich und nicht-ich enden.

Immer wieder greift Miłosz auf Orte, Personen und Geschehnisse zurück, die in seinem Gedächtnis einen festen Platz haben, weil er spürt, daß er ihre Wahrheit noch nicht entdeckt hat. Das einzelne bürgt dafür, daß es einen Sinn gibt, der es übersteigt. Er selbst läßt sich von der Sehnsucht führen, diesen Sinn zu erfassen, der sich im kontemplativen Umgang mit der Welt erschließt („Wenn der Mond“ [6]):

> Wenn Frauen beim Mondschein in blumigen Kleidern spazieren,
> Machen mich ihre Augen, Wimpern, die ganze Weltbeschaffenheit staunen,
> Mir scheint, daß aus derart gewaltiger gegenseitiger Neigung
> Endlich die letzte Wahrheit erfolgen könnte.

„Die letzte Wahrheit“ erfassen: Diesem Ziel soll nach Miłosz die Dichtung dienen. Der Dichter ist „der Hirte des Seins“ (Martin Heidegger), und er hat das Seiende zu retten und zu bereichern. Allerdings wird er den Sinn nie vollkommen erfassen, da er sich nur im Vorgriff erschließt. In einem solchen Moment – es sind nur momentane Erfahrungen – hat er den Eindruck, daß sich ihm die Wahrheit des Seins (das Sein in seiner Schönheit und Wahrheit) erschließt („Gustl, der Verzauberte“ [7]):

> Schräges Feld und ein Horn,
> Es dämmert, der Vogel fliegt tief, und die Wasser glitzern.
> Die Segel haben sich für den Morgen hinter der Schlucht geöffnet.
> Ich trat in das Innere einer Lilie ein über die Brücke des Türkenbundes.
> Das Leben war gegeben, doch unerreichbar.
> Vom Kindesalter bis zur Vergreisung Ekstase beim Sonnenaufgang.

Schon im Jahr 1954 hält Miłosz fest:

> „So weit ist es mit mir gekommen, daß ich, nach den vielen Versuchen, der Welt einen Namen zu geben, einzig noch imstande bin, immer wieder das höchste, das einzige Bekenntnis, von keiner Macht überboten, zu wiederholen: ich bin – sie ist. Schreit, schmettert es in die Posaunen, bildet Festzüge, tausendfache, hüpft, zerreißt eure Kleider und wiederholt das eine: ist! Wozu hat man Seiten beschrieben, Tonnen, Kathedralen von Seiten, wenn ich stammle, als wäre ich der erste Mensch, der an den Ufern des Ozeans dem Watt entstiegen ist? Wozu taugen die Zivilisationen der Sonne, der rote Staub der zerfallenden Städte, die Rüstungen und die Motoren im Sand der Wüsten, wenn sie dem Wohlklang ‚ist‘ nichts hinzugefügt haben? (Esse).“ [8]

Miłosz spricht hier von der schon angedeuteten Spannung: Die Wahrheit, der Sinn lockt und entzieht sich zugleich. Eine solche Erfahrung deutet darauf hin, daß uns die Wahrheit im Vorgriff schon zugänglich ist. Nehmen wir sie als solche wahr, dann bedeutet das, daß wir uns des absoluten Bezugspunktes unserer Erfahrung bewußt sind. Bei Miłosz klingt es nach einem Bittgebet („Takiego traktatu“ [9]):

> Möge unserer Sprache der absolute Bezug geschenkt werden
> und sie die Wirklichkeit, den Sinn erfaßt.

Die Sinn- und Wahrheitsepiphanien verbinden sich für Miłosz zunächst mit der Natur. Sie ist für ihn der privilegierte Ort ihrer Wahrnehmung („Stunde“ [10]):

> Glimmende Sonne auf Blättern, eiferndes Brummen der Hummel,
> Irgendwoher, hinterm Fluß, schläfriges Palaver
> Und lästiges Hammerklopfen erfreuten nicht mich alleine.
> Bevor die fünf Sinne geöffnet wurden und hellwach lauerten,
> Eh es begonnen hatte, auf alle, die sterblich sich nennen,
> Daß sie wie ich das Leben, das heißt das Glück lobpreisen.

Diese Momentaufnahme ist mehr als ein flüchtig-freudiges Naturerlebnis. Die ganz gewöhnliche Alltagserfahrung gewinnt eine weitere Bedeutung: Die Harmonie in der Natur beglückt. Darüber hinaus kündigt sie aber auch zukünftige Vollendung an. Miłosz deutet dies an, indem er die Betrachtungsperspektive umdreht: Da die beglückenden Momente immer schon da waren („hellwach lauerten, eh es begonnen hatte“), bleibt auch unser Glück nicht an den Augenblick gebunden, sondern läßt uns auf Vollendung hoffen.

Miłosz' Ephiphanien beginnen oft im vertrauten Umgang mit der Natur und finden ihre Vollendung im vertieften Einblick in das Leben überhaupt. Diese Dynamik läßt sich anhand des wichtigen Gedichts „Flüsse“ [11] aus dem Band „Hymne von der Perle“ (1982) verfolgen:

> Mit verschiedenen Namen rühmte ich euch nur, Flüsse!
> Ihr seid Honig und Liebe und Tod und Tanz.
> Vom Quell in geheimen Grotten, der zwischen bemoosten Steinen sprudelt,
> Wo die Göttin aus ihren Krügen lebendiges Wasser spendet,
> Von hellen Brunnen auf Rasen, worunter Rinnsale murmeln,
> Beginnt euer Lauf und mein Lauf, Begeisterung und Vergehen.
> Der Sonne bot ich's Gesicht, nackt, selten mit dem Ruder steuernd,
> Und vorbei huschten Eichenwälder, Wiesen, Föhrendickicht,
> Hinter jeder Biegung öffnete sich vor mir der Boden der Verheißung,
> Rauch der Dörfer, schläfrige Herden, fliegende Uferschwalben, Sandrutsch,
> Langsam, Schritt für Schritt, trat ich ein in eure Wasser,
> Und die Strömung nahm mich schweigend auf um die Knie,
> Bis ich mich anvertraute und sie mich trug und ich schwamm
> Durch den großen gespiegelten Himmel des triumphierenden Mittags.
> Auch beim Anbruch der Sommernacht war ich an euren Ufern,
> Als das volle Rund erscheint und Lippen sich feierlich einen.
> Das Rauschen der Anlegestelle, wie damals hör ich es in mir
> Als Ruf, Umarmung, Wohltat.
> Mit dem Glockenschlag aller versunkenen Städte entfernen wir uns.
> Von den Botschaften früherer Geschlechter werden die Vergessenen begrüßt.
> Doch euer ständiger Drang treibt weiter und weiter.
> Und weder war es noch ist es. Nur der ewige Augenblick dauert.

Der Lauf der Flüsse spiegelt das Leben der Menschen wider: ihre Begeisterung, die Fülle im Augenblick und die Vergänglichkeit. Die Feststellung: „Ihr seid Honig

und Liebe und Tod und Tanz" bekräftigt, daß die Naturbetrachtung einen ekstatischen Vorgriff auf das Lebensganze ermöglicht. Die Wandelbarkeit der Flüsse symbolisiert die überraschenden Geschenke der Lebensfülle. Der Vorgriff auf das Lebensganze ist die Frucht eines demütigen Sichfügens im Leben. „Der gespiegelte Himmel" und „der triumphierende Mittag" symbolisieren Momente der Fülle bzw. ein besonderes Lebensgefühl. Freiheit, die einer gewinnt, wenn er das Ja zum Leben wagt. Die aus der Vergangenheit schöpfende Erinnerung des Autors verbindet den Aufenthalt am Ufer des Flusses und das beruhigende Rauschen an der Anlegestelle mit der Nähe zum anderen Menschen und mit der Sehnsucht nach einer wahren Beziehung: „Auch beim Anbruch der Sommernacht war ich in euren Ufern, / Als das volle Rund erscheint und Lippen sich feierlich einen. / Das Rauschen an der Anlegestelle, wie damals hör ich es in mir / Als Ruf, Umarmung, Wohltat." „Die Sommernacht", „das erscheinende volle Rund" deuten den Vollmond an. Aber diese Naturerfahrung führt tiefer: Sie wird zur Bühne einer Liebesbeziehung. Es scheint, daß der in seiner Bedeutung offene Ausdruck: „das volle Rund erscheint" ganz gezielt gebraucht wurde. Er vermittelt den Eindruck, daß die Fülle (das Lebensganze) in der Beziehung zum anderen Menschen, das Einssein mit der Natur zur Voraussetzung hat[12]. Vielleicht geht es auch um die Beziehung zum Schöpfer? Die Betrachtung der „Flüsse" schließt mit einem Glockenschlag ab. Er ist ein Bote unseres Vergehens, und im Gedicht kommt das verstärkt durch den „Glockenschlag aller versunkenen Städte" zum Ausdruck. Aber die Glocken sind ein integraler Teil der Kirchtürme, die über die Städte emporsteigen. Und wer weiß, ob die eigentliche Botschaft des Glockenschlags nicht das „Versinken der Städte" (und somit die traurige Botschaft unserer Vergänglichkeit), sondern das Hervorheben der Fülle – im Vorgriff zugänglich – ist: „Und weder war es noch ist es. Nur der ewige Augenblick dauert."

Es ist bemerkenswert, daß für Miłosz gerade die Natur der privilegierte Ort ekstatischer Erlebnisse ist: Die Natur läßt Geborgenheit erfahren, aber auch Entfremdung. In einem Interview gesteht er, schon als kleiner Junge die Welt von ihrer grausamen Seite erfahren zu haben. Die Spuren der Kindheitsentdeckung, daß das Hauptmerkmal der Natur: „natura devorans, natura devorata" („verschlingende Natur, verschlungene Natur") heißt, findet sich im Roman „Das Land Ulro". Miłosz erklärt seine ambivalente Natureinstellung einmal in Interviews für Renata Gorczyñska und Aleksander Fiut[13]. Einerseits verweist er da auf die Begeisterung und Geborgenheit, die ihm im vertrauten Umgang mit der Natur geschenkt wurden. Da er diese Erfahrung schon als Kind machen durfte, wirkt sie sich in seinem ganzen Leben aus. Anderseits gab es schwierige Phasen in der Pubertät, Kriegserfahrungen und das Interesse für Kirchengeschichte, insbesondere für Häresien (Gnosis und Manichäismus). Man kann sich fragen, warum Miłosz trotz seiner Neigung zu einem manichäisch-gnostischen Naturpessimismus doch kein Vertreter einer dualistischen Weltauffassung geworden ist. Spielen dabei seine Kindheitser-

fahrungen eine Rolle? War es vielleicht seine katholische Erziehung? Wie auch immer: Naturerfahrungen haben ihn stark beeinflußt.

## Epiphanien als verpflichtender Vorgriff auf das Lebensganze

Die Epiphanieerfahrung, von der Miłosz spricht, ist ein Vorgriff auf die Lebensfülle: weniger ein aktives Erfassen, als vielmehr ein Erhobenwerden über sich selbst, wie in Begeisterung. Dafür spricht auch, daß er auf den jeweiligen Augenblick beschränkt bleibt und sich unserer Verfügungsgewalt entzieht. Das legt es nahe, von einem Geschenk und konsequenterweise von einer bestimmten Verpflichtung zu sprechen.

„Mittelbergheim", ein für unser Thema wichtiges Gedicht (aus dem Band „Tageslicht"), beginnt mit der Erinnerung einer Glückserfahrung in der Natur. Das Lauschen auf die Dinge und Geräusche des Alltags in der „geheiligten" Atmosphäre einer Kirchenglocke läßt den Autor einen Zustand des Einsseins mit der Wirklichkeit und der Vollendung erleben[14]:

Der Wein in den Fässern aus rheinischer Eiche schläft.
Die Kirchenglocke zwischen den Weingärten Mittelbergheims
Weckt mich. Ich höre die kleine Quelle
Plätschern im Zuber im Hof, das Klappern
Der Holzschuhe auf der Straße. Der trockene Tabak
Unter dem Dachfuß, die Pflüge und Holzräder
Und die Berghänge und der Herbst sind bei mir.

Noch hab ich die Augen geschlossen. Feuer, Gewalt, Kraft,
Treibe mich nicht, denn es ist noch zu früh.
Ich habe viele Jahre durchlebt und gefühlt wie in diesem
Traum, daß ich an die bewegliche Grenze rühre,
Hinter der Farbe und Klang sich erfüllen
Und wo dieser Erde Dinge zueinander finden.
Noch öffne mir nicht meinen Mund mit Gewalt,
Laß mich vertrauen, glauben, daß ich es erreichen werde,
Und laß mich rasten in Mittelbergheim.

Ich weiß, daß ich sollte. Der Herbst und die Holzräder und die
Tabakblätter unter dem Dachfuß stehen bei mir.
Hier und überall ist mein Land,
Wohin ich mich wende, in welcher Sprache ich auch
Das Kinderlied, das Gespräch eines Liebespaares
Höre. Mehr als die anderen glücklich, nehme ich auf
Den Blick, das Lächeln, den Stern, die Seide,
Die auf der Rundung des Knies sich faltet. Heiter, offenen Blicks
Soll ich durch Berge gehen, im milden Glanzlicht des Tages
Zu Städten, Wegen, Gewässern, Sitten, Gebräuchen.

Feuer, Gewalt, Kraft, die du mich
In der Handfläche hältst, deren Furchen
Wie riesige Schluchten sind, vom Südwind
Geglättet. Die du Sicherheit gibst
In der Stunde der Angst, in den Wochen des Zweifelns;
Es ist noch zu früh, mag reifen der Wein,
Die Reisenden mögen schlafen in Mittelbergheim.

Die Epiphanie wird hier als Gefühl beschrieben, an eine bewegliche Grenze zu rühren, „hinter der Farbe und Klang sich erfüllen / und wo dieser Erde Dinge zueinander finden". Die Epiphanieerfahrung bürgt für ein Versprechen, eine Ansage in sich („ich habe gefühlt ..."). „Eine bewegliche Grenze ... wo ... Dinge zueinander finden" deutet den Vorgriff auf die Lebensfülle an, die unverfügbar bleibt. Angesichts der Erfahrung von Fülle (Ganzheit), die sich entzieht, ist der im Gedicht geäußerte Wunsch: „Laß mich vertrauen, daß ich es erreichen werde", verständlich. Indes weiß man nicht genau, an wen der Verfasser seine Bitte richtet. Es ist aber deutlich, daß er sich als Beschenkter und Verpflichteter zugleich sieht. Das wird an anderen Bittwendungen des Gedichtes deutlich: „Feuer, Gewalt, Kraft, / Treibe mich nicht, denn es ist noch zu früh"; oder: „Noch öffne mir nicht meinen Mund mit Gewalt".

Offensichtlich erfährt sich Miłosz in den Epiphanien in eine Beziehung versetzt. Er spricht von einer überwältigenden Kraft, die ihn „in der Handfläche hält". Sie gibt Sicherheit „in der Stunde der Angst, in den Wochen des Zweifelns". Miłosz spricht von einer besonders intensiven Erfahrung: „Feuer ... treibe mich nicht". Daß er diese Erfahrung mit Feuer vergleicht, deutet einerseits auf die Sehnsucht nach Fülle und anderseits auf eine Verpflichtung hin („Ich weiß, daß ich sollte"). Was für eine Verpflichtung ist gemeint? Der Autor führt uns noch tiefer in seinen Traum hinein. Da er sich „mehr als die anderen glücklich" fühlt, soll er „den Blick, das Lächeln, den Stern ..." aufnehmen und „durch Berge ... zu Städten, Wegen, Gewässern, Sitten, Gebräuchen" gehen. Das Leben, so wie es ist, soll aufgenommen werden. Die im Alltag erfahrenen Epiphanien des Lebensganzen („Der Herbst und die Holzräder und die Tabakblätter unter dem Dachfuß stehen bei mir") befähigen, „durch Berge ... zu Städten" zu gehen.

Die Verpflichtung bezieht sich auf das Zeugnisgeben: Leben hat einen tieferen Sinn und weist auf eine Wirklichkeit außerhalb seiner selbst hin.

Bezüglich der Zeitdimension sind die Epiphanien an den jeweiligen Augenblick gebunden. In unserer Erfahrung wirkt sich ihr Vorgriff auf die Fülle so aus, daß wir über den jeweiligen Augenblick erhoben werden. Das Nacheinander der Zeitmomente bleibt für einen Augenblick stehen. Da das Lebensganze im Vorgriff schon vorhanden ist, ist auch der Wunsch, dieser Erfahrung Dauer zu verleihen, verständlich. Das Ganze bleibt jedoch unverfügbar. Miłosz beschreibt diese ihm wohlvertraute Regung in folgender Meditation am Genfer See[15]:

Rotbuchen, leuchtende Pappeln
Und steile Fichten hinter Oktobernebeln.
Der See dampft im Tal. Der Schnee liegt
Schon auf der anderen Seite des Berggrats.
Was bleibt vom Leben? Nur Licht,
Vor dem die Augen blinzeln an Sonnen-
Tagen. Es ist, so ist es,
Und keine Fähigkeit, keine Gabe
Reichen hinaus über das, was ist.
Und das unnütze Gedächtnis verliert seine Kraft.

Apfelwein riecht aus den Fässern. Der Probst mischt
Den Kalk mit dem Spaten vor dem Schulbau.
Dort läuft mein Sohn auf dem Pfad. Die Buben tragen
In Säcken Kastanien, am Hang gesammelt.
Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, dann
Soll, sagt der Prophet, meine Rechte verdorren.
Unterirdisches Beben erschüttert das, was ist,
Die Berge platzen, und die Wälder zerbrechen.
Von dem, was war, und von dem, was wird,
Berührt, fällt das, was ist, in Asche.
Die reine heftige Welt gärt aufs neue,
Und weder Erinnerung noch Verlangen hören auf.

Herbstnebel, in der Kindheit dieselben
Wie im reifen und wie im greisen Alter, euch
Werde ich nicht betrachten. Landschaften
Die uns mit wilder Wärme die Herzen nährten,
Wie seid ihr giftig, so daß der Mund verstummt,
Die Hände sich auf der Brust verschränken, der Blick
Dem der schläfrigen Tiere ähnelt. Und wer Ruhe findet,
Ordnung, den ewigen Augenblick darin, was ist,
Der vergeht ohne Spur. Du billigst das, was ist,
Zu zerstören und aus der Bewegung den ewigen
Augenblick zu bergen. So wie den Glanz
Auf dem Wasser des schwarzen Flusses? Ja.

„Die Herbstlandschaft": „Fichten hinter Oktobernebeln", „Schnee … auf der anderen Seite des Berggrats" weckt bei Miłosz die Sinnfrage: „Was bleibt vom Leben?" Es bleibt: „Nur Licht, / Vor dem die Augen blinzeln an Sonnentagen". Dieses Blinzeln, ein natürliches Verhalten bei Sonnenschein, bekommt im Gedicht eine andere Bedeutung. Es betont die intensive Erfahrung des Lebensganzen (des Lichtes). Ein ähnliches Bild erscheint im Gedicht „Die Sonne" [16] aus dem Band „Rettung":

Wer die Welt malen will, so bunt sie ist,
Darf nie gerade in die Sonne sehn,
…
Knien soll er, den Blick aufs Gras gesenkt,
Die Strahlen sehn, wie sie die Erde bricht.

Miłosz zeigt sich in beiden der hier zitierten Gedichte davon überzeugt, daß die Epiphanien des Lebensganzen eine Gabe sind. Der Vorgriff auf das Lebensganze hängt mit der vertrauten Beziehung zur Natur bzw. mit einer demütigen Ja-Haltung im Leben („knien soll er") zusammen. Die Überzeugung des Autors: „Und keine Fähigkeit, keine Gabe / Reichen hinaus über das, was ist", stellt unsere Epiphanieerfahrung nicht in Frage. Es geht vielmehr um die Betonung, daß die Antizipation des „anderen Raumes" „das, was ist" voraussetzt und daß sie keine Eigenleistung, sondern eine Gabe sei.

Der Gegenstand von Miłosz' Betrachtung ist nicht nur die Natur, sondern auch der Alltag: „Der Probst mischt / Den Kalk mit dem Spaten", „Die Buben tragen / In Säcken Kastanien". Das Alltägliche zieht an: „Apfelwein riecht"; „Dort läuft mein Sohn". Miłosz zitiert in diesem Zusammenhang aus dem Exilpsalm, der die Sehnsucht der vertriebenen Juden nach ihrem heiligen Ort, nach Jerusalem, zu Papier bringt: „Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem ...". Auf diese Weise gewinnt das Alltägliche die Bedeutung des Heiligen. Das ist, wie es scheint, ein neues Epiphaniebild. Die Epiphanie ist, wie schon betont, eine sich entziehende Gabe: „Von dem, was war, und von dem was wird, / Berührt, fällt das, was ist in Asche". Unsere Sehnsucht nach der Fülle stützt sich auf immer neue Erfahrungen.

Die Natur ist der privilegierte Ort für Miłosz' Epiphanien, aber „ihre Landschaften" sind giftig. Sie lassen uns das Lebensganze erfahren, doch bleibt dies ein Verprechen. Mit Sicherheit wird enttäuscht, wer meint, er habe im Da-Sein „den ewigen Augenblick" gefunden, und dann doch „ohne Spur" vergehen muß. Man kann sich, wie Miłosz' Gedichte immer wieder zeigen, kontemplativ für einen Augenblick in der anderen, vollendeten Welt wähnen, doch die ersehnte Fülle ist nicht aus eigener „Fähigkeit" zu erreichen, sondern als Geschenk zu empfangen. Es gilt, in aller Vergänglichkeit und Zerstörung den „ewigen Augenblick zu bergen". Er verpflichtet zum Gestalten des eigenen Lebens im Einklang mit der erfahrenen Fülle auf das Ganze hin. Der Dichter fragt sich, ob er dazu bereit ist und bejaht.

Das Verpflichtende der Epiphanieerfahrung kommt an mehreren Stellen des lyrischen Werkes von Miłosz zum Ausdruck, vor allem in Gedichten, die auch eine religiöse Deutung der Epiphanien nahelegen. Beispielsweise greift Miłosz im Gedicht „Von Engeln" [17] die biblische Tradition auf und läßt Engel als Boten göttlicher Vorsehung über den „anderen Raum" und unseren Bezug zu ihm sprechen. Die Engel wandeln in seiner Betrachtung durch „die umgestülpte Welt, / Das schwere Gewebe, mit Sternen und Tieren bestickt". Dank dieser besonderen Perspektive ist es ihnen möglich „die wahren Nähte" zu betrachten. Die Auskunft, die sie darüber erteilen, erreicht leider nicht viele, weil sie nur kurz bei uns bleiben, und uns, wie in Miłosz' Vision, mittels der Natur ansprechen:

Man hat euch die weißen Kleider genommen,
Die Flügel und selbst das Sein,
Ich glaube euch dennoch,
Boten.

Die umgestülpte Welt,
Das schwere Gewebe, bestickt mit Sternen und Tieren,
Durchwandelt ihr, die wahrhaftigen Nähte betrachtend.

Ihr rastet hier kurz,
Wohl in der Morgenstunde bei klarem Himmel,
In der Melodie, die ein Vogel nachsingt,
Oder im Duft der Äpfel im Abenddämmer,
Wenn Licht die Gärten verzaubert.

Man sagt, es hätte euch jemand erdacht,
Doch mich überzeugt das nicht.
Die Menschen haben sich selbst genauso erdacht.

Die Stimme – ist wohl Beweis
Weil sie ohne Zweifel von klaren Wesen herkommt,
Die leicht sind, beflügelt (warum auch nicht),
Mit Blitzen gegürtet.

Ich habe im Traum diese Stimme manchmal vernommen
Und, was noch seltsamer ist, in etwa verstanden
Den Ruf oder das Gebot in überirdischer Sprache:

bald ist es Tag,
noch einer,
tu, was du kannst.

Es fällt nicht schwer, Parallelen zwischen der kurzen Rast göttlicher Boten in Miłosz' Gedicht und dem augenblicklichen Vorgriff auf das Lebensganze in unserer Erfahrung zu sehen. Weil die Berührungen des „anderen Raumes" an den Erfahrungsaugenblick gebunden und uns erst dann zugänglich sind, wenn wir nach ihrem Sinn fragen, herrscht bezüglich der Engel und ihrer Botschaft Skepsis: Sie seien nur Erfindung von Menschen („Man hat euch die weißen Kleider genommen, / Die Flügel, sogar das Sein"). Miłosz beklagt zunächst die Verarmung der Einbildungskraft seiner Zeitgenossen, fügt aber hinzu: „Ich glaube euch dennoch, / Boten". Er schreibt nicht: „Ich glaube, es gibt euch", sondern: „ich glaube euch". Damit bekennt er, daß die Botschaft göttlicher Boten verläßlich ist. Ja, der Autor begreift den Ruf, Tag für Tag, sich für das Ganze einzusetzen, als „Stimme" der Engel. Es ist faszinierend, wie Miłosz mit Hilfe eines alten biblischen Bildes zu neuer Sprachqualität bzw. Metaphorik findet, die ihm wichtige metaphysische Aussagen über die Berührungen des „anderen Raumes" erlaubt.

Die Epiphanien ermöglichen als Antizipation des Lebensganzen Zukunftsorientierung. Ja, sie verpflichten sogar dazu, die Gegenwart auf das Ganze hin zu gestal-

ten. Die Verpflichtung setzt aber die Befähigung voraus. Diese Dimension in Miłosz' Epiphanien läßt sich an zwei Texten zeigen, die er im Abstand von 30 Jahren geschrieben hat: „Gabe" (1971) aus dem Band „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang" und „Obudzony" („Aufgeweckt") aus dem Werk „To" (2001). Hier gibt Miłosz Einblick in die innere, auf die Ephiphanieerfahrungen zurückgehende Verwandlung in seinem eigenen Leben. Es sind Begebenheiten in Natur und Alltag, doch scheint ihre Quelle außerhalb dieser Welt zu liegen. So in die „Gabe" [18]:

Der Tag war so glücklich.
Der Nebel fiel früh herab, ich hatte im Garten zu schaffen.
Die Kolibris rasteten an der Blüte des Kaprifoliums.
Es gab in der Welt kein Ding, das ich hätte haben wollen.
Ich kannte niemanden, den ich beneiden müßte.
Was Böses geschehen war, hab ich vergessen.
Ich schämte mich nicht zu denken, ich sei, wer ich bin.
Ich spürte keinerlei Schmerz im Leibe.
Aufgerichtet sah ich das blaue Meer und die Segel.

Miłosz erfährt während der Arbeit im Garten eine Ruhe, die ihn zutiefst erfüllt, und diese Verwandlung ist für ihn ein Geschenk. Er beschreibt sie wie eine Heilung, die er erlebte. Er spricht nicht nur vom unerwarteten Zur-Ruhe-Kommen ungesunden Begehrens, sondern auch von der Versöhnung mit der eigenen Vergangenheit. Diese innere Verwandlung vollendet sich in einer neuen Perspektive. Der mit sich selbst versöhnte Autor blickt zuversichtlich in die Zukunft („Aufgerichtet sah ich das blaue Meer und die Segel").

Deutet dieses kontemplative Da-Sein in der Natur, das zu einer so tiefgreifenden Verwandlung befähigt, nicht auf eine andere Wirklichkeit hin? Die Frage läßt sich anhand der „Gabe" noch nicht definitiv beantworten, doch erlaubt das spätere Gedicht „Aufgeweckt", das gleichfalls ein unerwartetes Glücksgefühl zum Thema hat, eine Erklärung, und in ihr steht der „andere Raum" im Vordergrund. Auch hier entspringt das Glück des vom nächtlichen Schlaf erwachten Autors dem plötzlichen Versöhntwerden mit der eigenen Vergangenheit. Die belastende Erinnerung wurde jedoch nicht einfach weggewischt. Während die „Gabe" vom heilsamen Vergessen des Bösen in der eigenen Vergangenheit spricht, geht es in „Aufgeweckt" um einen tieferen Wandel, in dem die schwierigen Erfahrungen als notwendiger Bestandteil des Lebensganzen gewertet erscheinen:

„In vorgerücktem Alter, gesundheitlich angeschlagen, wachte ich mitten in der Nacht auf und in diesem Augenblick habe ich es erfahren. Es war ein überdimensionales, allumfassendes Glück, von dem ich im bisherigen Leben nur Bruchstücke erfahren durfte. Ich wußte keinen Grund für dieses Glück. Weder das Bewußtsein des Vergangenen, noch der mich quälende Kummer wurden weggewischt. Aber plötzlich war mir klar: Sie sind ein notwendiger Teil des Lebensganzen. Es war so, als hätte ich eine beruhigende Stimme gehört: ‚Mach' dir keine Sorgen. Alles geschah, so wie es vorgesehen war. Du hast getan, was von dir erwartet wurde. Und du brauchst nicht mehr an die vergangenen Dinge zu denken'. Ich wurde in eine Stimmung versetzt, die man als Ruhe beim Abschließen einer Rechnung bezeichnen

könnte. Auch der Gedanke an den Tod war da. Ich empfand das Glück auf dieser Seite als Ankündigung des Gleichen auf der anderen Seite. Es war mir klar, daß ich eine unerwartete Gabe bekam und wußte den Grund nicht, warum ich diese Gnade empfing."[19]

Aus dem Ja zu sich selbst und zur eigenen Geschichte resultiert der zuversichtliche Blick in die Zukunft. Dabei geht es aber nicht um irgendeine Zukunft. Vielmehr beschreibt Miłosz hier die unerwartet geschenkte Glückserfahrung aufgrund ihrer Tiefe als Ankündigung der Vollendung im „anderen Raum".

## Der „andere Raum" und die aufsteigenden Zweifel

Die Tatsache, daß die Epiphanien unverfügbare Antizipationen des „anderen Raumes" sind, erklärt, warum sich auch Zweifel melden. So in dem Gedicht „Sinn" (1988) aus dem Band „Weiteres Umfeld"[20]:

Wenn ich sterbe, sehe ich das Unterfutter der Welt.
Die andere Seite, hinter dem Vogel, dem Berg und dem Untergang der Sonne.
Sie rufen danach, die wahre Bedeutung zu entziffern.
Was nicht gestimmt hat, wird stimmen.
Was unbegreiflich, wird begriffen.

Und wenn es kein Unterfutter der Welt gibt?
Wenn die Drossel auf dem Zweig überhaupt kein Zeichen ist,
Nur eine Drossel auf dem Zweig, wenn Tag und Nacht
Aufeinander folgen, ohne einen Sinn zu beachten,
Und es nichts auf der Erde gibt außer der Erde?

Wäre es so, dann bleibt immerhin
Das Wort, das einmal vom unbeständigen Mund geweckte,
Der unermüdliche Botschafter, läuft und läuft,
Zu den interplanetarischen Feldern, zu den Galaxien,
Und protestiert, ruft, schreit.

Die aufsteigenden Zweifel faßt Miłosz in der Frage zusammen: „Und wenn es kein Unterfutter der Welt gibt?" Anders als in späteren Texten läßt er die Antwort offen und verweist auf ein Wort, das, „von unbeständigem Mund geweckt", zu den Galaxien schreien würde. Dieses Wort könnte als Schriftwort verstanden werden. Als solches könnte es ein Protest gegen Verhaltensmuster sein, die dem positivistischen Grundsatz folgen, es gebe nichts auf Erden außer der Erde. Vielleicht kommt dieser Protest aus der Sehnsucht nach dem „anderen Raum", der im Vorgriff schon erfahren wurde und sich nicht mehr aus dem Gedächtnis tilgen läßt? Auch das Poem „Ksiądz Seweryn" („Der Pfarrer Severin") thematisiert den Zweifel, bewältigt ihn aber anders. Miłosz greift darin zu einer besonderen literarischen Technik: Er spricht in der Rolle des Priesters. Dadurch gewinnen seine Fragen nach dem anderen Raum und die dort angemeldeten Zweifel an Gewicht. Das Zeugnis der Ver-

trautheit mit dem Schöpfer („Ich spürte deinen warmen Atem auf meinem Nacken und Rücken" / „Du selber hast uns auf dein Bild hin geschaffen"[21]) hebt brennende Fragen nach dem Sinn des Leidens („Ich kann es kaum glauben, daß du es gewollt hast"[22]) und nach dem anderen Raum nicht auf („Und wenn all das nur unser Traum sei?"[23]). Der Text kann als Gebet bzw. als Gewissenserforschung eines Menschen angesehen werden, der – ohne die belastenden Fragen zu verschweigen – nach Halt und Geborgenheit im Leben sucht. Der alternde Verfasser scheint nicht so sehr nach Antwort auf die ihn lebenslang begleitenden Fragen zu suchen, sondern nach Hoffnung, um die ganzheitliche Schau nicht zu verlieren. Die Frage: „Ich begreife nicht, wie du eine Welt schaffen konntest / Die der Mensch zutiefst fremd und erbarmunglos empfindet"[24] hindert ihn nicht an der Einsicht, daß Gott Wege wählt, die dem Wohl des Menschen dienen, aber sein Begreifen übersteigen[25]. So geht die Enttäuschung über in ein Bittgebet: Möge sich der leidende Rabbi, der Gott als Vater offenbart hat, für ihn einsetzen und ihn dorthin führen, „wo nur das göttliche Licht wohnt"[26]. Zu solchem Vertrauen hatte Miłosz im Gedicht „Sinn" noch nicht gefunden.

Am Ende von „Entweder – Oder" löst Miłosz den Zweifel, ob es den „anderen Raum" gibt oder nicht, mit einem Vorschlag[27]:

> Möge das Los nach dem Tod uns nicht ängstigen,
> Und wir hier auf Erden nach Erlösung suchen
> Gutes nach Maß, das uns zusteht, erweisen
> Und Böses den anderen verzeihen. Amen.

Die Botschaft ist unzweideutig. Das Wohlwollen anderen gegenüber beruhigt die Sorge, wie man in den „anderen Raum" gelangt. Die wohlwollende Gesinnung und ein offenes Herz für andere gewähren uns eine außerintellektuelle Sicherheit. Immer wieder äußert er in diesem Werk die Überzeugung, daß uns unsere Jenseits-Sehnsucht nicht vom Diesseits entfremden, sondern ganz im Gegenteil sich an der Befähigung zur Ja-Haltung „hier auf Erden" bewähren soll.

„Der andere Raum" ist uns im Vorgriff zugänglich, aber er erschließt sich nicht, wenn wir „gerade in die Sonne sehn", sondern mit dem „Blick aufs Gras gesenkt die Strahlen sehn, wie sie die Erde bricht". Dieser Vorgriff bedarf eines besonderen Lichtes und einer besonderen Weltwahrnehmung. Beides ist keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Gabe. Nicht wenige Gedichte Miłosz' haben deswegen Bitt- bzw. Gebetscharakter. In ihnen wendet sich Miłosz direkt an den Schöpfer: mit existentiellen Fragen, mit Bitten, nicht selten mit Enttäuschungen. In den Bänden „To" und „Der andere Raum" legt er eine Lebensbilanz vor, in der er offen über den nahenden Tod spricht und sich der göttlichen Vorsehung anvertraut.

## Verwandlung der Wahrnehmung im Gebet

Vor 20 Jahren schrieb Miłosz in dem Band „Die unfaßbare Erde" ein Gedicht mit dem Titel „Vom Gebet"[28], das sein Verständnis von den Epiphanien des „anderen Raumes" nochmals beleuchten kann:

> Du fragst, wie beten zu einem, der nicht da ist.
> Ich weiß nur, daß das Gebet eine Brücke baut aus Samt,
> Die wir begehen, hüpfend wie auf einem Sprungbrett,
> Über die farbigen Landschaften in höchster Goldprobe,
> Verwandelt durch ein magisches Innehalten der Sonne.
> Diese Brücke führt zum Ufer der Umkehr hin,
> Wo alles schon umgekehrt und wo das Wort „ist"
> Den kaum zu ahnenden Sinn enthüllt.
> Merke, ich sage „wir". Jeder fühlt dort einzeln
> Mitleid mit den anderen, den in Körper verstrickten,
> Und weiß, selbst wenn es das andre Ufer nicht gäbe,
> Sie würden die Brücke über der Erde genauso betreten.

Der Autor vergleicht das Beten mit einem Brückenbau. Es soll eine Brücke aus Samt sein. Betend begehen wir diese Brücke, „hüpfend wie auf einem Sprungbrett". Wir merken, daß wir uns über die Landschaften erheben und nehmen sie verwandelt „durch ein magisches Innehalten der Sonne" wahr. Die Verwandlung betrifft die Landschaften, aber auch unsere Wahrnehmung. Das geschieht im Gebet dank Entfernung und Distanz („hüpfen ... über Landschaften")[29]. Das Gebet führt aber auch zum „Ufer der Umkehr hin", wobei Miłosz wohl den „anderen Raum" im Blick hat. Der „andere Raum" ist im Vorgriff zugänglich, erfordert aber eine radikale Veränderung unserer Wahrnehmung. Auch die Behauptung, im Gebet enthülle das Wort „‚ist' den kaum zu ahnenden Sinn", legt die radikale Wahrnehmungsänderung nahe.

Miłosz zeigt sich überzeugt: Gäbe es „das andere Ufer" nicht, „würden (wir) die Brücke über der Erde genauso betreten". Diese paradoxe Aussage bekräftigt den Eingangssatz („Du fragst, wie beten zu einem, der nicht da ist"), daß sich uns der „andere Raum", zu dem wir im Gebet Zugang suchen, entzieht. Aber die Entschlossenheit, mit der wir die Gebetsbrücke betreten – und dies ohne die Garantie des anderen Ufers –, beweist, daß uns ein Vorwissen über das andere Ufer geschenkt ist.

### ANMERKUNGEN

[1] C. Miłosz, Gdzie słońce wschodzi i kedy zapada (Kraków 1980) 5.

[2] E. Czarnecka (R. Gorczyñska), Podróżny Świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze (New York 1983) 108.

[3] C. Miłosz, Dar. Gabe. Übers. v. K. Dedecius (Kraków 1998) 231; vgl. ders., Gedichte. Übers. v. K. Dedecius u. J. Łuczak-Wild (Frankfurt ²1995) 172.

[4] C. Miłosz, Ziemia Ulro (Kraków 2000) 206.
[5] Ders., Gabe (A. 3) 267.
[6] Ebd. 209; vgl. C. Miłosz, Zeichen im Dunkel. Poesie u. Poetik, hg. v. K. Dedecius (Frankfurt 1980) 98; vgl. Gedichte (A. 3) 157.
[7] Ebd. 169; vgl. Zeichen (A. 6) 82; vgl. Gedichte (A. 3) 143.
[8] Ebd. 117; vgl. Zeichen (A. 6) 70–71; vgl. Gedichte (A. 3) 178–179.
[9] Ders., Traktat teologiczny, in: ders., Druga przestrzeń (dt. Der andere Raum) (Kraków 2002) 63.
[10] Ders., Gabe (A. 3) 229; vgl. Gedichte (A. 3) 170.
[11] Ebd. 257.
[12] Dedecius übersetzt die hier besprochene Stelle: „Kiedy wytacza się pełnia i łączą się usta w obrzędzie" mit: „Wenn der Vollmond aufsteigt und Lippen sich feierlich vereinen". Das polnische Wort „pełnia" kann sowohl mit „Vollmond" wie auch mit „Fülle" wiedergegeben werden. Miłosz spielt ganz offensichtlich mit dieser Doppelbedeutung. In Dedecius' Übersetzung geht sie leider verloren. Deswegen korrigiere ich auf: „Als das volle Rund erscheint und Lippen sich feierlich einen".
[13] Vgl. E. Czarnecka (R. Gorczyńska) (A. 2) bes. 53–60, 106–116; A. Fiut, Czesława Miłosza autoportret przekorny (Kraków 1988) bes. 81.
[14] Miłosz, Gabe (A. 3) 107, 109; Gedichte (A. 3) 63–64.
[15] Ders., Notizbuch: Bon am Genfer See, in: ders., Gabe (A. 3) 113, 115; vgl. Gedichte (A. 3) 177–178.
[16] Ders., Gedichte (A. 3) 36.
[17] Ebd. 251; vgl. Glaube Hoffnung Liebe. Geistliche Lyrik aus Polen nach 1945, hg. u. übertr. v. K. Dedecius (Düsseldorf 1981) 63; vgl. Gedichte (A. 3) 173–174.
[18] Miłosz, Gabe (A. 3) 253; vgl. Zeichen (A. 6) 108; vgl. Gedichte (A. 3) 169–170.
[19] C. Miłosz, To (Kraków 2001) 39.
[20] Ders., Gabe (A. 3) 283.
[21] Ders., Obecność (dt. Anwesenheit), in: ders., Der andere Raum (A. 8) 54.
[22] Ders., Jak mogłeś (dt. Wie konntest du), in: ebd. 52.
[23] Ders., A jeżeli (dt. Und wenn), in: ebd. 57.
[24] Vgl. Der andere Raum (A. 9) ebd.
[25] Vgl. das das Poem abschließende Gedicht „Cesarz Konstantyn" (Kaiser Konstantin). Der Verfasser gelangt dort, ähnlich wie der alttestamentliche Prophet (Deutero-) Jesaja zur Einsicht, daß Gott sich zum Wohl seines Volkes auch „unwürdiger Werkzeuge" bedienen kann.
[26] Vgl. „Jak mogłeś" u. „Obecność".
[27] C. Miłosz, Albo – Albo (dt. Entweder – Oder), in: ders., Dalsze okolice (dt. Weiteres Umfeld) (Kraków 1991) 37–38, 38.
[28] Miłosz, Gabe (A. 3) 263.
[29] Die Übersetzung von Dedecius legt weitgehende Interpretationsspuren. Bei ihm fehlt (im Gegensatz zu Miłosz' Original) der Vers: „Nad krajobrazy koloru dojrzałego złota". Ich übersetze mit: „Über die farbigen Landschaften in höchster Goldprobe". Miłosz' Gebetsintuition betrifft die Verwandlung unserer Weltwahrnehmung – logischerweise, da wir mittels der Epiphanien in der Natur zum Schöpfer finden.

# Umschau

## Ökonomische Globalisierungskritik

Die kapitalistische Wirtschaftsweise hat seit jeher die Tendenz zur weltweiten Ausdehnung. Neu an der mit dem Begriff „Globalisierung" bezeichneten Entwicklung ist vor allem die Lösung der Geldströme von nationalen „Fesseln", damit abnehmende Einflußmöglichkeiten nationaler Regierungen und daraus resultierendem Demokratieverlust: „Globalisierung ist Vorrang des Privaten vor dem Öffentlichen, der Regellosigkeit vor den sozial verpflichtenden Regeln, des privaten Gewinns vor den öffentlichen Gütern, der Kurzsichtigkeit der Entscheidungen des kurzfristig hohen Gewinns willen, die Bevorzugung ... der Geldvermögensbesitzer und Aktionäre vor den Interessen der Lohnabhängigen und der Allgemeinheit"[1] (25).

Diese Entwicklung ruft zunehmend wissenschaftlichen und sozialen Widerstand hervor, der sich nicht zuletzt gegen Institutionen der Globalisierung richtet. Deren wichtigste sind die „G-7"-Organisation, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), die sogenannten Weltwirtschaftsforen, der Internationale Währungsfonds (IMF) und die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung („Weltbank"). Die Mitgliedschaft bei der Weltbank erfordert die Teilnahme am Internationalen Währungsfonds, was auf eine enge Verbindung der beiden Institutionen verweist. Sowohl beim Internationalen Währungsfonds als auch bei der Weltbank haben die USA großen Einfluß.

Geschaffen wurden der Internationale Währungsfonds und die Weltbank auf Anregung von John Maynard Keynes in den 40er Jahren unter dem Eindruck der Weltwirtschaftskrise. Keynes' Analyse zufolge hatte vor allem eine in den USA beginnende und dann auf Europa übergreifende Nachfrageschwäche zu Massenarbeitslosigkeit geführt und so schließlich zur „Machtergreifung" der Nationalsozialisten, zum Zweiten Weltkrieg und der folgenden stalinistischen Herrschaft über Osteuropa beigetragen. Demzufolge bestand die ursprüngliche Aufgabe des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank in der notfalls auch kreditfinanzierten Aufrechterhaltung der Nachfragekontinuität, um die Wiederholung einer Überproduktionskrise zu verhindern.

*Joseph Stiglitz*, im Jahr 2001 Träger des Nobelpreises für Wirtschaft, war von 1997 bis 2000 Vizepräsident der Weltbank. Seinem äußerst lesenswerten Buch „Die Schatten der Globalisierung" (treffenderer Originaltitel: „Globalization and its Discontents") zufolge hat sich die Zielsetzung des Internationalen Währungsfonds in ihr Gegenteil verkehrt: von der Nachfragestabilisierung zur „Haushaltskonsolidierung" der Mitgliedsstaaten[2]. Diese veränderte Zielsetzung basiere auf der vorherrschenden Ideologie des Neoliberalismus im Internationalen Währungsfonds. Daraus habe sich eine Politik des Internationalen Währungsfonds ergeben, die internationale Finanzkrisen verschärft bzw. zum Teil erst verursacht habe. Diese Politik richte sich gegen die Interessen der Entwicklungsländer und gegen eine ausgewogene Weltwirtschaft, stehe aber im Absicherungsinteresse der Kreditgeber. „Notleidende" Kredite westlicher Banken etwa in der Ostasienkrise wurden mit Dollarmilliarden abgesichert, es fehlten aber wenige Millionen zur Nahrungsmittelhilfe für Hungernde in Indonesien.

Diese Strategie resultiert Stiglitz zufolge aus der Struktur des Internationalen Währungsfonds, dessen Spitze nur aus Finanzministern und Notenbankchefs bestehe. Vor allem dem US-Finanzministerium wirft der Autor eine einseitige Interessenvertretung des Finanzkapitals vor. Dabei gingen wichtige Ziele wie Vollbeschäftigung oder Umweltschutz unter.

Die 1995 gegründete Welthandelsorganisation (WTO) ergänzt den Internationalen Währungsfonds und die Weltbank mit dem Ziel der Durchsetzung eines ungehemmten Welthandels. Die Agenturen der Globalisierung verfügen über weitaus mehr Macht als viele nationale Regierungen.

Eine erweiternde Illustration zu Stiglitz' Analyse bietet „Global brutal" von *Michel Chossudovsky*[3].

Das im Original weit weniger reißerisch betitelte Buch des kanadischen Ökonomen („The Globalisation of Poverty. Impacts of IMF and World Bank Reforms") beschreibt vornehmlich die Auswirkungen der Politik des Internationalen Währungsfonds auf die sogenannte Dritte Welt. Der Autor lehrte zur Zeit des Militärputsches 1973 an der Katholischen Universität von Chile. Aus nächster Nähe erlebte er die Folgen neoliberaler Ideologie für ein Entwicklungsland mit, ergänzt um Erfahrungen in Peru, wo er ebenfalls an der Katholischen Universität arbeitete. Die in diesen Ländern gesammelten Eindrücke führten ihn zur Untersuchung der weltweiten Globalisierungsfolgen. Akribisch werden die Entwicklungen der „Neuen Weltordnung" nach dem Niedergang des „Realsozialismus" nachgezeichnet.

Chossudovsky stellt einen Zusammenhang zwischen der ökonomischen Globalisierung und neuen Kriegsgefahren her. Vor allem den USA wirft er vor, im Stil der Kanonenbootpolitik des 19. Jahrhunderts Neoliberalismus nun auch mit Waffengewalt durchsetzen zu wollen: „Die amerikanische Regierung, die den internationalen Terrorismus für ihre Außenpolitik instrumentalisiert, hat einen großen Krieg begonnen, der angeblich ebendiesem internationalen Terrorismus gelten soll. Die wichtigste Rechtfertigung für den Krieg ist daher ein reiner Vorwand – die vielleicht größte Propagandalüge in der amerikanischen Geschichte" (374).

Sowohl „Die Schatten der Globalisierung" als auch „Global brutal" sind – insofern typisch amerikanisch – flüssig geschrieben und gut lesbar. Jedoch wird einschlägige Literatur, vor allem aus anderen Sprachen als dem Englischen, nur sporadisch verarbeitet. Sozialwissenschaftliches Denken in Deutschland hat eine andere Tradition.

Zu ihr gehören *Elmar Altvater* und *Birgit Mahnkopf*, die ihr 1996 erstmals erschienenes Standardwerk „Grenzen der Globalisierung" unter Berücksichtigung der umfangreichen, seither erschienenen Literatur überarbeitet und um neue Aspekte erweitert haben[4]. Dazu zählt eine veränderte Einschätzung des Militärischen. Aufgrund des NATO-Krieges gegen Jugoslawien sehen auch Mahnkopf und Altvater nun militärische Aggressionen als Option der Globalisierungsstrategen. Die Welthandelsorganisation – bei Erscheinen der Erstauflage gerade erst gegründet – wird ausführlicher kritisch untersucht. Neu ist auch das erste Kapitel, in dem das Fehlen eines weltweiten Austauschs der Globalisierungskritik und die Fokussierung auf den angloamerikanischen Sprachraum bemängelt wird: „Von größerer Bedeutung ... ist, daß mit der Einengung des Globalisierungsdiskurses auf einen Sprachraum Potentiale der wissenschaftlichen Evolution verloren gehen, die für den Fortschritt der sozialwissenschaftlichen Kenntnisse so notwendig sind" (9).

Eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Deutungen des Begriffs sowie eine differenziert begründete Definition von „Globalisierung" macht das Grundlagenwerk auch für Leser empfehlenswert, die den ursprünglichen Text bereits kennen. Daß das Buch in nur sechs Jahren so grundlegend revidiert wurde, verweist auch auf das Tempo der Globalisierungsprozesse. Die technologische, informationelle und ökonomische Beschleunigung ist atemberaubend – vor allem bei Betrachtung der am Wegesrand zurückbleibenden Opfer.

Nicht zuletzt diese berücksichtigend liegt nun von Altvater und Mahnkopf ergänzend das Buch „Globalisierung der Unsicherheit" vor[5]. „Unsicherheit" ist die Negation von „Sicherheit", die in „erster Linie eine Folge der Regelhaftigkeit des Handelns (ist), welches durch förmliche Institutionen gewährleistet wird" (39). Nutznießer von Sicherheit sind die in gesellschaftlichen oder ökonomischen Auseinandersetzungen jeweils Schwächeren. Die Verbreitung von Unsicherheit dient dagegen den jeweils Mächtigeren. Wie der Titel besagt, konzipiert das Autorenduo die aus Informalisierungen folgende „Unsicherheit" als Gemeinsamkeit negativer Produkte der Globalisierung. Ausgehend von der Formulierung der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) wird zunächst die Informalisierung der Arbeit untersucht.

Indes kann nur informalisiert werden, was zuvor in Sicherheit generierende Formen gebracht wurde. Erklärt wird die historische Entwicklung zum regulierten (männlichen) „Normalarbeitsverhältnis" als Ergebnis der Kämpfe der Arbeiterbewegung, das nun „unter dem Zwang der Globalisierung" aufgekündigt wird. Dabei kann der Wettkampf um die Verbilligung der Arbeit von ei-

nem führenden Industriestaat nicht gewonnen werden: „Die globale Wettbewerbsfähigkeit verlangt Produktivitätssteigerungen, und diese bedeuten, daß weniger Arbeitsplätze geschaffen (oder erhalten) als nachgefragt werden. Informalisierung ist also *Begleiterscheinung der Strukturanpassung,* die allen Gesellschaften abverlangt wird. ... Anders als die ILO ursprünglich angenommen hatte, ist der informelle Sektor also nicht eine Modernisierungsreserve, sondern ein Sektor, in den die sozialen Kosten einer Modernisierung unter den Bedingungen der globalen Konkurrenz externalisiert werden können" (155).

Während die Folgen der Arbeitsmarkt-Deregulierung verbreitet kontrovers diskutiert werden, wird der Deregulierung des Geldes weitaus weniger Beachtung geschenkt. Dabei ist der Zusammenhang evident, daß Geld die Weltgesellschaft spaltet: „Es ist eine globale Klasse von Geldvermögensbesitzern entstanden, die wie im wucherischen Frühkapitalismus auf ‚rent-seeking' geht" (184). Daß dabei neben vielen „legalen" Verwertungsmöglichkeiten auch die Illegalität gesucht wird, belegen die Autoren – darin mit Chossudovsky übereinstimmend – an Beispielen wie Drogenhandel, Anlagekriminalität, Waffenhandel, Menschenhandel (Prostitution und illegale Arbeitskräfte), Steuerhinterziehung, Kapitalflucht usw., was alles Geldwäsche zur boomenden Branche werden läßt.

Konstatiert wird ein Zusammenhang zwischen der Intensivierung der Arbeitsmarkt-Unsicherheit und dem Zusammenbruch des Weltwährungssystems, wie es unter Keynes' Ägide geschaffen worden war. Beides geht auf die 70er Jahre zurück. Ausgehend von den auch von Stiglitz und Chossudovsky beschriebenen Krisen – infolge der Deregulierung der internationalen Finanzinstitutionen und -märkte – ergaben sich weltweit Arbeitsmarktkrisen bzw. -katastrophen. Die Entwertung demokratischer Entscheidungsprozesse durch eine Informalisierung der Politik unterstützt die Globalisierung.

Andererseits sind auch viele Aktionen der Globalisierungskritiker „informell". Die Proteste gegen den Gipfel der Welthandelsorganisation 1999 in Seattle und die erfolgreichen Weltsozialforen im brasilianischen Porto Alegre gelten als Geburtsstunden der öffentlichen Wahrnehmung der Aktivitäten gegen die neoliberale Globalisierung. Die gesteigerte Aufmerksamkeit der Massenmedien veranlaßte *Heike Walk* und *Nele Boehme* zu dem Versuch, die differenzierten globalisierungskritischen Bewegungen zu erfassen (vgl. A. 1). In dem von ihnen herausgegebenen Buch „Globaler Widerstand" finden sich Einzelstudien zu spezifischen Bewegungen oder Organisationen (Zapatismus; „Attac": die Bewegung für eine Lenkung der Finanzströme durch eine Devisentransaktionssteuer; die Kampagne gegen den Handel mit Kriegsdiamanten; Friends of the Earth oder „erlassjahr.de") neben Beiträgen zu „Methoden" von Globalisierungskritikern (Kampagnen, Mediennutzung) und theoretischen Texten, etwa von Altvater und dem 2002 verstorbenen Inspirator von Attac, Pierre Bourdieu.

Der Berliner Soziologe *Dieter Rucht* systematisiert die Vielfalt der Bewegungen in einem lesenswerten Essay. Er sieht in den Protesten von Seattle, die er in eine Reihe ähnlicher Proteste seit 1985 stellt, ein Fanal, das weltweit zur beginnenden globalisierungskritischen Vernetzung beigetragen habe. Zugleich sei in Seattle die Breite der Bewegung deutlich geworden. Organisiert wurden die Proteste vom amerikanischen Gewerkschaftsdachverband AFL-CIO: „Umweltschützer, Frauengruppen, Dritte-Welt-Initiativen, Menschenrechts- und Bürgerrechtsgruppen, kirchliche Kreise und kritische Ökonomen verbanden ... ihre spezifischen Themen ebenfalls mit dem Prozeß der ökonomischen Globalisierung, wobei sich zwei Kritiklinien ausmachen lassen" (58). Dabei unterscheidet Rucht zwischen einer „reformistischen" Orientierung bei den genannten Gruppen, die die Globalisierung kontrollieren und zähmen wollen und einer radikaleren antikapitalistischen Richtung, die deutlich schwächer sei. Auf absehbare Zeit müsse das Verhältnis zwischen diesen Strömungen geklärt werden.

Rucht zeichnet auch die Entwicklung nach Seattle mit kritischem Blick auf „Demonstrationsrituale" nach. Eine positive qualitative Änderung sieht er bei den Weltsozialforen in Porto Alegre (das dritte fand im Januar 2003 statt), bei denen die Globalisierungskritiker vom Reflex auf Gipfelinszenierungen ökonomisch und politisch Mächtiger hin zu einer eigenen strategischen Entwicklung gefunden hätten. Dies sei bereits durch den Ta-

gungsort deutlich geworden. Der Autor schließt mit einem Ausblick auf die zukünftigen Herausforderungen der Globalisierungskritik. Vordringlich sei die Klärung des Verhältnisses zur Gewalt. Das kürzlich zu Ende gegangene europäische Sozialforum mit über 60000 Teilnehmern in Florenz deutet darauf hin, daß die große Mehrheit der Globalisierungskritiker die kontraproduktiven Gewalttäter domestiziert hat.

Was der globalisierungskritischen Bewegung nachhaltigere Unterstützung sichern könnte, wäre eine breitere Rezeption des Standes der ökonomischen Globalisierungsforschung. Denn wenn die von der derzeitigen Form der Globalisierung ausgehende Demokratie- und Solidaritätsbedrohung in wesentlich größerem Umfang zur Kenntnis genommen würden, müßte die Bildung von Gegenmacht zur Durchsetzung globaler Solidarität als Grundlage für eine gelingende Weltordnungspolitik, eine ökologische und sozial gerechtere Globalisierung keine Utopie bleiben.

*Friedhelm Wolski-Prenger*

Internetadressen:
Altvater:
http://www.polwiss.fu-berlin.de/people/altvater/
Chossudovsky:
http://www.globalresearch.ca/
Mahnkopf:
http://www.fhw-berlin.de/fhw2000/lehre_und_forschung/index.htm
Rucht:
http://www.wz-berlin.de/ag/poem/mitarbeiterinnen/rucht.de.htm
Stiglitz:
http://www.gsb.columbia.edu/faculty/jstiglitz/
Attac:
http://www.attac-netzwerk.de sw. http://www.attac.org.

[1] Altvater, Elmar, in: Globaler Widerstand. Internationale Netzwerke auf der Suche nach Alternativen im globalen Kapitalismus, hg. v. Heike Walk u. Nele Boehme. Münster: Westfälisches Dampfboot 2002. 221 S. Br. 20,50.

[2] Stiglitz, Joseph: Die Schatten der Globalisierung. Berlin: Siedler 2002. 304 S. Br. 19,90.

[3] Chossudovsky, Michel: Global brutal. Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg. Frankfurt: Zweitausendeins 2002. 475 S. Br. 12,75.

[4] Altvater, Elmar – Mahnkopf, Birgit: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie u. Politik in der Weltgesellschaft. Münster: Westfälisches Dampfboot 2002. 600 S. Br. 29,80.

[5] Dies.: Globalisierung der Unsicherheit. Arbeit im Schatten, Schmutziges Geld u. informelle Politik. Münster 2002: Westfälisches Dampfboot 2002. 394 S. Gb. 24,80.

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

BISER, Eugen: *Gott im Horizont des Menschen.* Hg. v. Peter JENTZMIK. Limburg: Glaukos 2001. 192 S. Br. 14,90.

Ders.: *Nur der Friede rettet die Welt.* Limburg: Glaukos 2002. Hörbuch. Audio-CD (Oberbergener Vorträge. 1.) 15,–.

Das Büchlein versammelt eine Reihe von meisterhaften Beiträgen des Theologen Eugen Biser, der bis 1989 den Guardini-Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Münchener Universität innehatte und der am 6. Januar 2003 in geistiger Frische seinen 85. Geburtstag begehen konnte. Die einzelnen Aufsätze sind thematisch miteinander vernetzt und ergeben insgesamt ein konzises Panorama von Bisers Grundideen, die auf geistige und politische Entwicklungen der Gegenwart bezogen sind. So entsteht eine theologische Zeitdiagnose, welche die Gottesfrage und das Christus-Geheimnis ins Zentrum rückt. Im einzelnen befaßt er sich mit dem epochalen Gestaltwandel des Unglaubens, dem „ozeanischen Atheismus" und reflektiert auf diesem Hintergrund unter der Überschrift „Licht und Finsternis" das christliche Gottesbild.

Das Besondere dieses Gottesverständnisses besteht in der Botschaft eines Gottes der Liebe, deren Positivität Biser zum einen gegen den exegetisch forcierten Eintrag der Gerichts- und Opferthematik verteidigen und zum anderen mit dem „politischen und mystischen Zeitgeschehen" synchronisieren möchte. Gegenüber dem ambivalenten, „zwischen Schrecken und Faszination oszillierenden Gott der Menschheitsgeschichte" (54) hebt Biser die religionsgeschichtlich innovative „Entdeckung des bedingungslos liebenden Gottes" durch Jesus hervor und beklagt zugleich den mangelnden theologischen Zeitbezug hinsichtlich des Freiheitsjahres 1989.

Im „Aufriß einer therapeutischen Theologie" fordert er eine Selbstkorrektur der Theologie, welche verlorene Dimensionen wiedereinholen müsse: darunter die ästhetische, soziale und therapeutische. Denn die christliche Religion habe ihr Zentrum in der Auferstehungsbotschaft, die es mit der Überwindung des Todes und der Angst aufnehme und in aller Sinnlosigkeit Sinn vermittle, bis hin zum Sinn des Leidens. Gegenüber der Dominanz der historisch-kritischen Methode plädiert Biser im Anschluß an die paulinische Christus-Mystik für eine „Christus-Hermeneutik", die in einem Denken mit und in ihm besteht und einen Perspektivenwechsel darstellt. Das Buch klingt im wahrsten Sinn des Wortes aus mit der Frage nach einem „musikalischen Gottesbeweis", entfaltet am Schlußchor der neunten Symphonie Ludwig van Beethovens.

In allen Beiträgen sucht Biser das kritische Gespräch mit Theologen wie Soeren Kierkegaard, mit Philosophen wie Karl Jaspers und Friedrich Nietzsche, aber auch mit Literaten und Musikern. Vor allem aber sind all seine Beiträge immer biblisch grundiert. Bei den Kirchenvätern ist Biser in manche Zitate so verliebt, daß sie öfter auftauchen (Gregor von Nyssa, 40, 115, 152). Die geschliffenen und anregenden Texte Bisers werden in einer gediegenen und vorbildlichen Aufmachung präsentiert, die eigene Erwähnung verdient. Ergänzt werden sie durch eine im selben Verlag erschienene CD, die einen magistralen Vortrag Bisers zur Friedensthematik enthält.

Durchgehend plädiert Biser für ein Verständnis des Christentums als einer „mystischen Religion", nicht einer moralischen Religion. Darin wird man ihm ebenso zustimmen wie in seiner theologischen Konzentration auf die innovative, das Gottesbild revolutionierende Reich-Gottes-Botschaft Jesu und auf die tod- und angstüberwindende Auferstehung Jesu. Daher wird man das Büchlein in der epochalen Situation mit zeitdiagnostischem und theologischem Gewinn lesen. *Michael Sievernich SJ*

LÖSEL, Steffen: *Kreuzwege*. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. Paderborn: Schöningh 2001. 293 S. Kart. 41,–.

Auch in der protestantischen Theologie scheinen nun erste Schritte einer Rezeption der Theologie Hans Urs von Balthasars unternommen zu werden. Der Verfasser dieser für den Druck geringfügig überarbeiteten Tübinger Dissertation geht in seinem ökumenischen Gespräch vom Proprium der reformatorischen Theologie – der Kreuzestheologie – aus und will mit Balthasar „über die Bedeutung des Kreuzes von Golgatha für Form und Inhalt einer der Offenbarung Gottes in Jesus Christus angemessenen christlichen Theologie" (32) diskutieren.

Die Untersuchung ist auf drei Themenkomplexe beschränkt: eine dem Kreuz angemessene Erkenntnislehre, Gotteslehre, sowie Erlösungs- und Rechtfertigungslehre. Breiten Raum nimmt die Entfaltung der Theologie Balthasars hinsichtlich dieser Themenkomplexe ein. Der Verfasser bleibt jedoch nicht bei einer immanenten Darstellung der katholischen Position stehen, sondern stellt ihr jeweils in einem zweiten Schritt die wichtigsten Einsichten der lutherischen Theologie an die Seite. In einer „kleinen Apologie der Kreuzestheologie Luthers" (81-97) korrigiert er Balthasars Lutherbild (das auf dem umstrittenen Buch von Theobald Beer „Der fröhliche Wechsel und Streit" beruht) und gibt damit dem Gespräch ein von Verzerrungen befreites Fundament.

Im dritten Teil der jeweiligen Kapitel werden die Konvergenzen und Divergenzen zwischen Balthasars Theologie und den Grundanliegen einer reformatorischen Kreuzestheologie benannt, wobei weder vorschnelle Umarmungen noch verhärtete Fronten ihre Bestätigung finden, sondern der Dialog auf den Grund gestellt wird, der aller Theologie erst ihre Existenzberechtigung gibt: der Streit um die Wahrheit des Evangeliums.

Lösels Untersuchung, die eine sehr gute Einführung in das Denken des katholischen Theologen bietet, gipfelt in der These: „Balthasar erweist sich in seiner theologia crucis als katholischer Erbe des Wittenberger Reformators" (269). Das dürfe aber nicht – so Jürgen Moltmann in seinem Geleitwort, „konfessionspolemisch im Rahmen eines konfessionellen Konkurrenzkampfes verstanden werden. Es will sagen: Beide erweisen sich als Schüler des gekreuzigten Christus und finden gemeinsamen Grund jenseits verschiedener Denkweisen in ihm" (13). Doch trotz aller Übereinstimmungen ließen sich nicht sämtliche Bedenken aus protestantischer Sicht ausräumen. Deshalb formuliert Lösel als zweites Ergebnis seiner Untersuchung einige Anfragen, die allerdings fundamentale Fragen an Balthasars gesamten theologischen Entwurf beinhalten.

Lösel hat den von Balthasar leider nicht verwirklichten Plan eines Bandes zur ökumenischen Theologie nun aus lutherischer Sicht ausgeführt und die ökumenische Herausforderung von Balthasars Denken angenommen. Die protestantische Theologie aller Couleur sollte den hier eingeschlagenen Weg konsequent weitergehen. Balthasars Werk ist nicht nur einer der interessantesten und gelehrtesten Entwürfe innerhalb der Theologie des 20. Jahrhunderts. Es provoziert immer wieder auch dazu, eingeschlagene Bahnen zu verlassen und nach neuen Wegen zu suchen, die christliche Botschaft in unserer Zeit zur Sprache zu bringen.

*Esther-Maria Wedler*

NEUNER, Peter – KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Birgitta: Kleines Handbuch der Ökumene. Düsseldorf: Patmos 2002. 232 S. Kart. 19,90.

Die Bemühungen um die Einheit der Christen haben in den letzten Jahrzehnten eine Breite und Dichte erreicht wie nie zuvor. Es gab Entwicklungen, die man kaum für möglich gehalten hatte, ja eigentliche Sternstunden wie zum Beispiel die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999. Die Rückschläge, die natürlich nicht ausblieben, konnten den Prozeß zwar hier und da bremsen, aber im Grund nicht aufhalten. Das „Kleine Handbuch der Ökumene" des Münchener Dogmatikers Peter Neuner, das 1984 in erster und 1987 in zweiter Auflage erschien, bedurfte deswegen dringend einer Neubearbeitung. Die Ergänzungen, die einen präzisen Überblick über den Gang der Dinge seit 1987 geben, stammen von Birgitta Kleinschwärzer-Meister, wissen-

schaftliche Mitarbeiterin am ökumenischen Forschungsinstitut der Universität München.

Die Grundstruktur wie auch der Text der vorhergehenden Auflagen hatten sich so bewährt, daß sie fast unverändert übernommen werden konnten: Der erste Teil behandelt unter dem Titel „Das ökumenische Problem" die Grundfragen. Der zweite Teil befaßt sich mit den großen Kirchenspaltungen und ihrer Bedeutung für die ökumenische Idee der Gegenwart, der dritte mit den Einigungsbemühungen und der vierte mit den theologischen Hauptproblemen. In der Neuauflage wurde ein fünfter Teil zugefügt, der über „Herausragende ökumenische Ereignisse" informiert, von der Leuenberger Konkordie (1973) bis zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Die Ergänzungen innerhalb der einzelnen Teile betreffen die Vollversammlungen des Weltkirchenrats in Canberra 1991 und Harare 1998 sowie den Verlauf und die Ergebnisse der zahlreichen bilateralen Einigungsbemühungen seit 1987. Der Teil über die theologischen Hauptprobleme enthält jetzt einen eigenen Abschnitt über das Thema Rechtfertigung und Kirche.

Als knappe, aber umfassende Information über das Gesamtgebiet der Ökumene gibt es derzeit nichts diesem Handbuch Vergleichbares. Es ist daher rundum zu empfehlen.

*Wolfgang Seibel SJ*

## Zeitgeschichte

POLLMANN, Viktoria: *Untermieter im christlichen Haus.* Die Kirche und die „jüdische Frage" in Polen anhand der Bistumspresse der Metropolie Krakau 1926–1939. Wiesbaden: Harrassowitz 2001, 456 S. (Jüdische Kultur. 9.) Gb. 54,–.

Mit dieser 2001 von der Freien Universität Berlin angenommenen Dissertation liegt erstmals bezüglich der in der Zwischenkriegszeit in Polen breit diskutierten „jüdischen Frage" eine auf rund 2000 Untersuchungseinheiten basierende Analyse von Bistumsblättern vor, die als repräsentativ gelten kann. Als Quelle dienen die Kirchenzeitungen der Erzdiözese Krakau samt ihren vier Suffraganbistümern sowie die von der Krakauer Kurie 1935 erworbene Tageszeitung „Głos Narodu".

Der Wert der Arbeit liegt nicht allein im Ergebnis, das die durch eine Vielzahl bereits vorliegender Untersuchungen ermittelte, der nationalen Rechten verwandte kirchliche Auffassung bestätigt, die „jüdische Frage" könne letztlich nur durch eine gesellschaftliche „Eliminierung" der Juden mit dem Ziel ihrer „Emigration" gelöst werden – dies allerdings ohne Gewaltanwendung, wodurch sich die „Mitteilungsintention" der Diözesanblätter von der politischen Rechten abgrenzt. Bedeutender ist, daß es der Autorin gelingt, die geschichtlich weit zurückreichenden traditionellen Ausdrucksformen antijudaistischer und antisemitischer Argumentationsmuster sowie ihre Verflechtungen darzulegen und damit die Bedingungen der Möglichkeit für die sich in dem gewählten Zeitraum in der Bistumspresse verstärkenden antijüdischen Einstellungen zu verdeutlichen.

Pollmann stellt die Untersuchungseinheiten in einen breit gesteckten national-kirchlichen Rahmen und arbeitet als Kern historischer Analyse das Bedrohungssyndrom heraus, in dem sich die Erfahrung nationaler Existenzgefährdung, zumal in der Phase polnischer Teilungen, mit einem auf die Abwehr „modernistischer Gefahren" fixierten Ultramontanismus jener Zeit verbindet, wobei „der Jude" national wie kirchlich zum Synonym äußerer wie innerer Bedohung wurde. Gezeigt wird detailliert die unterschiedlichen Formen dieser national, religiös, ökonomisch, kulturell, ja selbst rassisch motivierten Stigmatisierung und die damit heraufbeschworene, jeder Realität entbehrende Gefahr eigener „Verjudung". Die „Mitteilungsintention" der Kirchenzeitungen ist primär darauf gerichtet, diese – im Grund irrationale – Gefahr abzuwehren, wobei kaum ein Gedanke auf die leidvollen Folgen für die Betroffenen verschwendet wird.

In diesem Konstrukt von Welt- und Selbstbild erscheint „der Jude" als Negativfolie für

den seiner Kirche treuen Gläubigen. Dabei dient diese bipolare Denkweise dazu, unter Hinweis auf den „fremden Feind" die eigenen Reihen fester zu schließen. Pollmann vermutet zwar, daß es sich dabei nicht um eine *bewußte* Instrumentalisierung handelt. Die Kirche sei „auf der Grundlage eines jahrhundertealten Antijudaismus in den eigenen Vorstellungen so befangen" gewesen, daß sie „den Paradigmenwechsel zu einem neuzeitlichen Antisemitismus mit all seinen Implikationen nicht mehr wahrnahm, sich vielmehr durch die ausschließlich negativ interpretierten Veränderungen der Moderne legitimiert glaubte" (211 f.).

Am Ende ihrer Überlegungen fragt die Autorin, ob und auf welche Weise die nationalsozialistischen Judenverfolgungen die Berichterstattung der Krakauer Kirchenpresse beeinflußt hat. Wenngleich die brutalen Nazimethoden von ihr durchgängig abgelehnt wurden, so gebe es doch „in der Haltung nationaler und kirchlicher Kreise im Polen der 30er Jahre gegenüber Juden und Judentum mehr verbindende als trennende Momente mit dem nationalsozialistischen Deutschland" (378). Allerdings hätten diese für die eigene Einstellung zu den Juden keinen Vorbildcharakter besessen.

Die Untersuchung ist noch unter einem anderen, von der Autorin nur gelegentlich angedeuteten Apekt bedeutsam. Angesichts mancher Analogien zur kirchlichen Entwicklung nach 1989 bietet sie eine Fülle von Ansatzpunkten, um den schwierigen Prozeß kirchlicher Ortsfindung in dem nun demokratischen System zu verstehen, die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen einem „offenen" und einem „geschlossenen" Katholizismus richtig einzuordnen sowie die immer wieder aufbrechenden antisemitischen Tendenzen und das Bemühen um ihre Aufarbeitung zu erklären.

Einige Unrichtigkeiten tun der Bedeutung dieser Arbeit keinen Abbruch. So kam es mit Bolesław Piasecki nicht erst „nach der ‚antizionistischen' Kampagne März 1968", sondern bereits 1945 zur Bildung von PAX (31, Anm. 60), und „Radio Maryja" sendet nicht von Warschau, sondern von Thorn aus (vgl. 228). Auch kann Adam Mickiewicz nicht undifferenziert für die Tradition eines Juden ausschließenden national-katholischen Integralismus in Anspruch genommen werden (vgl. 77), verbindet sich doch mit seinem Namen im Gegenteil die Vorstellung einer „Bruderschaft" von Polen und Juden, womit er sich dezidiert gegen einen desintegrativen Nationenbegriff aussprach.

Pollmann ist sich durchaus ihrer schwierigen Lage bewußt, ausgerechnet als Deutsche ein Thema aufzugreifen, „das wie eine Anschuldigung gegen die Kirche Polens aussehen könnte" (XI). Um einem Mißbrauch ihrer Untersuchung vorzubeugen, hat sie ihr Werk „allen polnischen Nonnen und Priestern, die in der Zeit der deutschen Besatzung jüdisches Leben retteten" (V) gewidmet. *Theo Mechtenberg*

Groothuis, Rainer Maria: *Im Dienste einer überstaatlichen Macht.* Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur. Münster: Regensberg 2002. 620 S. Gb. 38,–.

Der Autor, zweifellos ein intensiver Kenner des Dominikanerordens, legt mit dieser umfangreichen Arbeit einen detaillierten Bericht über die Provinz Teutonia dieses Ordens vor, bei dem die Frage nach Anpassung, Resistenz und Widerstand unter dem Nationalsozialismus das Leitmotiv bildet. Gestützt auf eine denkbar breite Quellenbasis, in der die ordensinterne Überlieferung von einzelnen Niederlassungen bis zum römischen Generalat einen unverzichtbaren, bis dahin unerschlossenen Kernbestand bildet, erscheint ihm ein allgemeines Bild möglich. Demnach hat die deutsche Ordensprovinz die nationalsozialistische Herrschaft überlebt, ohne ihre moralische Identität preiszugeben, aber auch ohne ein herausragender Faktor des Widerstands zu werden. Anfangs durch bürgerlich-konservative, aber letztlich unpolitische Grundeinstellungen dem neuen Regime nicht durchwegs und grundsätzlich abgeneigt, unter dem zunehmenden Druck des Regimes auf ihre Schulen und Klöster auch zu gewissen Zugeständnissen (wie die Überführung der Schüler des Gymnasiums in Vechta zur Hitlerjugend) bereit, erkannte man je länger um so mehr, wenn auch in unterschiedlicher Intensität die Gefahren, die der Wirksamkeit und Existenz des Ordens drohten. Die Sorgen der Oberen

richteten sich darum vornehmlich auf die Erhaltung der einzelnen Niederlassungen.

Wenn auch von den Kampagnen der Nationalsozialisten gegen die Klöster im Zug der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse nur am Rande berührt, war auch den Dominikanern klar, daß sie nicht weniger als alle anderen klösterlichen Gemeinschaften vom Regime als Pfahl in seinem Fleisch empfunden wurden, dessen Beseitigung auf Dauer zu erwarten war. Gleichwohl sind nur wenige Patres im eigentlichen Widerstand gegen Hitler hervorgetreten. Die Namen von Franziskus Stratmann, der wegen seiner führenden Stellung im Friedensbund der deutschen Katholiken schon 1933 emigrieren mußte, ist dem Kundigen bereits ebenso bekannt wie der des Provinzials Laurenz Siemer, der wegen seiner Verbindung zu den Männern des 20. Juli 1944 untertauchen mußte. Anderes fügt sich in das bekannte Bild des katholischen Klerus zu dieser Zeit: Konflikte mit dem Regime wegen unerwünschten Verhaltens in Schule und Öffentlichkeit, Kritik, politischer Unzuverlässigkeit, Hilfe für Juden, Zwangsarbeiter und Kriegsgefangene. Sympathie fand das Regime nur bei wenigen.

Dieses Ergebnis ist nicht eigentlich überraschend. Gleichwohl hat sich die Arbeit des Autors, deren Lektüre nicht geringe Mühe erfordert, gelohnt. Sie bietet in der Aneinanderreihung der Darstellungen über die Vorgänge in den einzelnen Niederlassungen Mikrohistorie, welche die Situation der Handelnden, ihren Erkenntnishorizont und ihre Handlungsmöglichkeiten erkennen läßt. Besonders beachtlich erscheint der Weg des überragenden Provinzials Siemer von anfänglicher Unsicherheit in der Beurteilung des herrschenden Systems zu entschlossenem Widerstand. Es treten auch die manchmal unerwarteten Hilfen in den Blick, die den bedrängten Ordensleuten zuteil werden konnten, sei es durch katholische Bauern, sei es durch redliche Polizeibeamte oder Richter. Von ihnen ist oft nicht einmal der Name bekannt. Eine überraschende Erfahrung kann der Leser an einem Einzelschicksal machen: P. Aurelius Arkenau galt nach dem Krieg unter seinen Ordensbrüdern als Sympathisant des NS-Regimes; er aber ist der einzige deutsche Dominikaner, dessen Andenken als „Gerechter unter den Völkern" von der Yad Vashem-Gedenkstätte festgehalten wird. Lebenssituation und Handlungsweise unter dem NS-Regime waren oftmals wohl komplexer, als sie sich einem ersten Eindruck darstellen.

Das Buch ist frei von aller Apologetik. In einem Fall wendet sich der Autor ausdrücklich dagegen, einen im Konzentrationslager zu Tod gekommenen Ordensmann als Märtyrer des Glaubens anzusprechen (281). Leider hat Groothuis seine Aufgabe literarisch weniger gut bewältigt. Seine Ausführungen sind hochgradig redundant und mit entbehrlichen Reflexionen und Hinweisen durchsetzt. Auch ist die wissenschaftliche Literatur zwar breit herangezogen, aber in ihrem Gehalt nicht so durchdrungen, daß man diesem Werk immer zustimmen möchte. *Heinz Hürten*

## Menschenrechte

Heimbach-Steins, Marianne: *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche.* Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen. Mainz: Grünewald 2001. 225 S. Br. 22,30.

Drei Entwicklungen sind zu nennen, um dieses Werk der Professorin für Christliche Sozialethik in Bamberg Marianne Heimbach-Steins würdigen zu können: Man kann von einer politisch-geschichtlichen, einer wissenschaftsgeschichtlichen und einer theologischen Entwicklung sprechen. Denn so sehr erstens die Menschenrechtsarbeit nach 1989 einen gewaltigen Aufschwung nahm, wurde sie doch ab dem Kosovo-Einsatz und erst recht mit dem 11. September 2001 abgebremst, ja als zweitrangig eingestuft. Sicherheit gehe vor Menschenrecht, so der jüngste Slogan. Von daher ist ein solch engagiertes beharrliches Eintreten für die Menschenrechte, wie es Heimbach-Steins unternimmt, sehr hoch einzuschätzen.

Zweitens stärkt sie mit ihrem Werk all jene, welche zurecht davon ausgehen, daß die Men-

schenrechte zwar eine umfassende Kodifizierung erhalten haben, es aber noch an genügenden Kriterien fehlt, wie mit diesem juristischen Bestand sittlich umzugehen ist. Mit anderen Worten: Die dringlicheren Aufgaben sind nicht der Gesetzgebung, sondern der Gesetzesanwendung, nicht der Legislative, sondern der Exekutive gestellt, zu der man auch die Kirche rechnen darf. Diesem Anliegen ist die seit einigen Jahren wachsende Literatur zur Rechtsethik gewidmet. Ihr will das Werk von Heimbach-Steins, das sich als ein rechtsethisches Werk bezeichnen läßt, flankierend zur Seite treten.

Drittens aber setzt Heimbach-Steins energisch theologisches, im besonderen christlich sozial-ethisches Denken mit dem juristischen Menschenrechtsdenken in Verbindung. Die Frucht ist zweierlei: Das Menschenrechtsdenken kann sich über seine Anliegen bewußter werden: den Rechtsaspekt, und Kirche vermag zum Beispiel zusätzlich zum unverzichtbaren Rechts- auch den insgesamt etwas vernachlässigteren Pflichtenaspekt deutlicher ins Bewußtsein zu rücken (vgl. 21). Doch wird auch umgekehrt eine christliche Sozialethik, welche sich auf den von den Menschenrechtsbemühungen bearbeiteten Feldern betätigen wird, von diesen profitieren. Sie kann die ihr eigenen Kriterien auf ihre Richtigkeit erproben und ihre bisherigen Abwägungsergebnisse daraufhin testen, ob sie neben der Gerechtigkeit auch der Personalität genügend entsprechen.

Heimbach-Steins begründet, daß die Menschenrechte zur Grundlage für Gerechtigkeits- und Friedensarbeit tauglich und daher als Orientierungen in der kirchlichen Sozialverkündigung unentbehrlich sind. Menschenrechte sind Personrechte, betont sie zurecht. Da für sie die Person untrennbar Individual- und Sozialwesen ist, gibt die Autorin zu erkennen, daß sie weder blindlings einem liberalen noch kommunitaristischen Menschenrechtsverständnis folgt. Ihre Position ist, sachnah-informiert die fälligen Entscheidungen mit Hilfe der Kriterien oder Prinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität zu fällen. Damit ist jedoch nicht einer gleichrangigen Konfrontation von Einzel- und Gemeinwohl, Freiheit und Sicherheit usw. das Wort geredet, vielmehr arbeitet sie heraus, was am jeweiligen Wohl kompromißfähig oder nicht kompromißfähig, verhandelbar oder unverzichtbar, Wesensgehalt oder kein wesentliches Element ist. Von daher kommt gerade den Ausführungen Heimbach-Steins zum Kompromiß (vgl. 173–190) wegweisende Bedeutung zu. Erinnert werden darf bei dieser Gelegenheit an das heute fast vergessene Buch von Max Müller „Der Kompromiß oder vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens" (Freiburg 1980).

Was die Inhalte der Menschenrechte betrifft, macht Heimbach-Steins eindrücklich klar, daß der Kirche wegen der besonderen Nähe zum Grundrecht auf Religionsfreiheit auch eine Verantwortung in dessen weiterer Ausgestaltung zufällt. Vom inneren Kreis der Kirche stößt sie beharrlich zur nationalen Gesellschaft und ihren typischen Menschenrechtsproblemen vor, um zu der weltweiten Leidensgemeinschaft, die sich für die Autorin nicht mit der Weltgemeinschaft deckt, vorzudringen.

Kleinere kritische Bemerkungen seien erlaubt: Heimbach-Steins will neueste Entwicklungen auf dem Feld der internationalen Solidaritätsrechte besprechen (vgl. 36ff.). Sie geht zwar auf das „Recht auf Entwicklung", auf mehr allerdings nicht ein. Gibt es wirklich nicht mehr an Solidaritätsrechten? Recht auf Entschuldung zum Beispiel? Oder das Recht auf gesunde Umwelt? Was Heimbach-Steins unter Kapitel 4 bringt, hätte besser an dritter Stelle seinen Ort gefunden; das dritte Kapitel würde als Schlußkapitel einen guten, weil einerseits erschütternden Eindruck hinterlassen und anderseits einen zu Handlungen aufmunternden Abschluß liefern. Die Bewertung des „Interaction Council"-Vorschlags fällt zu vornehm-zurückhaltend aus (vgl. 22f.). Dessen unjuristische Ausdrucksweise (Lügenverbot, Gebot zur ehelichen Treue) qualifizieren ihn nicht als juristische Weiterführung irgendeiner menschenrechtlichen Charta oder Erklärung; außerdem darf man Art. 29 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" von 1948 durchaus als Magna Charta der Pflichten des Menschen verstehen.

Ein höchst wichtiges Arbeitsbuch, hilfreich zur Orientierung und zur Argumentation, ist Heimbach-Steins zu verdanken.

*Norbert Brieskorn SJ*

Opitz, Peter J.: *Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert.* Geschichte und Dokumente. München: W. Fink Verlag 2002. 420 S. (UTB für Wissenschaft. 8211) Br. 25,90.

Der Münchner Politologe, Chinakenner und Herausgeber der Werke Eric Voegelins Peter J. Opitz hat ein Handbuch verfaßt, welches zur Geschichte der Menschenrechtsentwicklung umfassend und präzise Auskunft gibt. Es ist in zwei Teile gegliedert. Ab S. 239 beginnt der Anhang, welcher die wichtigen Dokumente zum Menschenrechtsschutz überwiegend auf Englisch wiedergibt. Der Leser möge sich dadurch nicht abschrecken lassen. Hat er sich einmal in die Sprache des Internationalen Rechts, was ja eine „normierte Normensprache" ist, eingelesen, so werden sich ihm leicht die Inhalte erschließen. Damit sind die Originaldokumente zugänglich gemacht, welche mit Präsident Woodrow Wilsons „14 Punkten" von 1918 beginnen und mit dem „Statut des Internationalen Strafgerichtshofs" vom Juli 1998 enden. Der Bogen von 80 Jahren ist damit weiter gespannt als in der höchst verdienstvollen Sammlung von Menschenrechtstexten in der Reihe „Beck-Texte im dtv" (hg. v. B. Simma u. U. Fastenrath). Während dort der Leser die deutsche Übersetzung antrifft, legt Opitz die Originalfassungen vor.

Zum ersten Teil: Auf etwas mehr als der Hälfte des Buches stellt Opitz den schwierigen und von Rückschritten gezeichneten Weg dar, welcher dem Schutz des Menschen innerhalb des Staates und im Verhältnis zwischen Staaten galt. Die geschichtliche Perspektive zeigt das Erreichte auf, macht aber auch, gerade angesichts der Entwicklungen seit dem 11. September 2001 erschreckend deutlich, wie viel wieder – und wie rasch! – verspielt werden kann. Das erste Kapitel führt von den Präsidenten W. Wilson zu F. D. Roosevelt und stellt den am 28. Juni 1919 ins Leben gerufenen Völkerbund und weitere Rechtswerke vor, welche sich der Flüchtlinge, der Arbeitnehmer und der Minderheiten im Anschluß an den Ersten Weltkrieg annahmen. Europäische und US-amerikanische Staatsmänner sind hier die Akteure.

Der Gründung der „Vereinten Nationen" und der von ihr eingerichteten Menschenrechtskommission gilt das zweite Kapitel. Auf diesem Fundament fand der Auf- und Ausbau jenes umfassenden Menschenrechtsschutzes statt, dessen Geschichte durch den Ost-West-Konflikt geprägt ist und bis zu dessen Ende reicht. Der Zeit danach sowie den regionalen Entwicklungen – in Europa, Afrika, Asien – sind weitere Kapitel gewidmet. In diese Geschichte einer Rechtsschutzverdichtung zugunsten des einzelnen Menschen – jedenfalls auf dem Papier – arbeitet Opitz jene anderen Entwicklungen ein, welche sich aus dem Kreis der Staatengemeinschaft heraus schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts gegen die Vorherrschaft bestimmter Staaten richteten: so die zurückhaltende, vorsichtige Mandatsverleihung an sogenannte entwickeltere Staaten zugunsten von politischen Gebilden, welche in den Augen des Völkerbundes einer Art Vormundschaft bedurften, über das „Recht auf Selbstbestimmung der Völker", das den Prozeß der Entkolonialisierung von 1960 an beschleunigte, bis hin zum „Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte" von 1966/76.

Auch in Fragen der Individualbeschwerde (vgl. 84ff., 99f.) ist Opitz' Buch ein zuverlässiger Leitfaden. Zeichnet sich doch gerade mit der Individualbeschwerde, also mit dem Klagerecht des einzelnen Staatsbürgers vor internationalen Gerichten, der eingeleitete Umbau des Völkerrechts am deutlichsten ab. Einst ein Recht, das ausschließlich zwischen Staaten galt, ist sein Dienstzweck heute genauer begriffen: Auch das Völkerrecht steht im Dienst am einzelnen Menschen und nicht am Staat. Wo Opitz Rechtskonflikte diskutiert, zum Beispiel zwischen äußerem und innerem Selbstbestimmungsrecht oder zwischen Sezessionsrecht und dem Recht der Völker auf Frieden, zeichnet er präzise die möglichen Probleme auf, ohne sich schnell auf eine Linie festzulegen. Auch gegenüber neueren Rechtsdiskussionen bewahrt Opitz erfreuliches Augenmaß, wie in bezug auf die humanitäre Intervention (vgl. 169f.); mag man im einen und anderen Fall auch anderer Meinung sein, so liefert er jedoch ausgiebig und fair Material für beide Standpunkte.

Kurzum: Opitz hat ein Buch vorgelegt, das nicht nur eine wichtige Lücke in der Dokumentation der Menschenrechtsentwicklung schließt, sondern das sich auch engagiert gegenüber der seit dem Jahr 2001 eingetretenen Vernachlässigung der Menschenrechte zugunsten der Sicherheit und neuerlichem Hegemoniestreben von Staaten. *Norbert Brieskorn SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Kardinal Walter Kasper und Kardinal Joseph Ratzinger haben miteinander einen theologischen Disput zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen geführt. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zeichnet die einzelnen Stationen der Debatte nach und kommentiert sie im Blick auf einige zentrale ekklesiologische Aspekte.

Hans F. Zacher, Präsident a.D. der Max-Planck-Gesellschaft, beschäftigt sich mit der Geschichte des sozialen Einschlusses und des sozialen Ausschlusses im Deutschland des 19. und des 20. Jahrhunderts. Dabei bezieht er zu einer Klärung des Problems die Möglichkeiten der Rechts- und Verfassungsgeschichte ein.

Eckhard Frick, Leiter der Projektgruppe Psychoonkologie am Klinikum Innenstadt und Dozent an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit der Frage nach der Lebensqualität von Krebskranken. Dabei spielen auch spirituelle Themen eine wichtige Rolle.

Czesław Miłosz, Literaturnobelpreisträger des Jahres 1980, ist der bedeutendste unter den lebenden Dichtern Polens. Krzysztof Wałczyk, Dozent für Fundamentaltheologie an der Hochschule für Philosophie und Pädagogik „Ignatianum" in Krakau, gibt einen Überblick über sein lyrisches Werk und legt darin Spuren der Suche nach Wahrheit und einer anderen, geistigen Wirklichkeit offen.

# EU-Verfassung ohne Gott?

Europa braucht eine Verfassung. Nachdem mit Jahresbeginn 2002 in den meisten EU-Ländern eine gemeinsame Währung eingeführt wurde und nun – vor dem Hintergrund des Irakkriegs um so dringlicher geworden – an der Architektur einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik gearbeitet wird, steht als nächste wichtige Station im europäischen Einigungsprozeß die künftige Verfassung an. Bei sämtlichen im Europäischen Parlament vertretenen Fraktionen besteht Einigkeit darüber, daß die Europäische Union mehr sein soll als Wirtschaft und Markt. Der Euro kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es dringlich ist, Europas geistiges Fundament zu definieren, und diese (überfällige) Frage ist nicht nur von akademischer Bedeutung. Das Wort von der „Seele Europas" ist dabei keine leere Floskel, die nur von Papst Johannes Paul II. unermüdlich in Erinnerung gebracht wird. Seinerzeit haben auch Jacques Delors oder Václav Havel davon gesprochen, heute ist es Kommissionspräsident Romano Prodi. Ende Februar 2002 erklärte dieser bei der Eröffnung des vom Europäischen Rat von Laeken eingesetzten Europäischen Konvents: „Unter Anerkennung und Achtung der großen kulturellen und geistigen Traditionen, die die Seele Europas ausmachen, müssen wir an einer echten Reform der Union arbeiten. ... Wir müssen die großen kulturellen und geistigen Traditionen Europas anerkennen."

Ob ein expliziter Gottesbezug zu diesen Traditionen dazugehört (die Nennung Gottes oder seine Anrufung), ist dabei höchst umstritten. Ein Rückgriff auf die vom christlichen Glauben geprägte Denkwelt von Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi und Robert Schuman wird von vielen als problematisch empfunden. In den USA hingegen steht auf jeder Dollarnote das religiöse Bekenntnis: „In God we trust." Aus dieser Perspektive mag es nur Kopfschütteln hervorrufen, daß über die Frage der Erwähnung Gottes in einer künftigen EU-Verfassung in Europa überhaupt kontrovers diskutiert wird.

In den letzten Monaten ist immer deutlicher geworden, daß genau hier der Kern des Problems liegt, und zur Stunde ist noch offen, wer sich durchsetzen wird: Zu unterschiedlich sind die europäischen Traditionen, die von einem strikten, wenn auch jeweils noch einmal unterschiedlichen Laizismus (Frankreich, Belgien, Niederlande, Irland) bis hin zur ausdrücklichen Bezugnahme auf Gott reichen, wie etwa in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland („Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ... hat das Deutsche Volk"). In einer Reihe von Verfassungen sind Brücken geschlagen, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften Berücksichtigung sichern. Noël Treanor, Generalsekretär der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE)

mit Sitz in Brüssel, hält den Laizismus französischer Prägung für „eine Ideologie von vorgestern, weil er überholte Vorstellungen vom Staat und seinen Bürgern vertritt" und Religion „in einem schlechten Sinn zur Privatsache erklärt". Daß sich die Kirchen engagiert für einen Gottesbezug einsetzen, habe „nichts mit Machtansprüchen oder nostalgischen Träumen von einem ‚christlichen Europa' zu tun." Ein solcher Bezug wolle „vielmehr dem Schutz der Menschen dienen": Es geht Treanor darum, „die Verzweckung des Menschen abzuwehren und sich gegen totalitäre Versuchungen aller Art zu wappnen – im Wissen um die Grenzen menschlicher Macht."

In ihren Bemühungen berufen sich die Kirchen auf die sogenannte „Kirchenklausel", die am 17. Juni 1999 als Erklärung Nr. 11 zur Schlußakte des Amsterdamer Vertrags beschlossen wurde: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht." In der als Schrittmacher einer künftigen EU-Verfassung gedachten Grundrechtecharta der Europäischen Union vom Jahr 2000, deren Kernstück ursprünglich in die neue Verfassung einfließen sollte, wurde ein ausdrücklicher Bezug auf das religiöse Erbe Europas durch die französische Regierung abgelehnt, die nur einen vagen Hinweis auf das „spirituelle und moralische Erbe" in der Präambel akzeptierte. Anders als die französische („patrimoine spirituel et moral") und die englische Fassung („spiritual and moral heritage") spricht die deutsche Übersetzung „unter Zuhilfenahme eines übersetzungstechnischen Kunstgriffes" (Bischof Egon Kapellari) vom „geistig-religiösen und sittlichen Erbe" Europas. Gerungen wird nach wie vor darum, ob der Passus in dieser Formulierung Bestandteil des Europäischen Verfassungsvertrages wird.

In der Frage des Gottesbezugs wird als Ausweg die Übernahme einer auf Tadeusz Mazowiecki zurückgehenden Formulierung in der polnischen Verfassung von 1997 diskutiert, die als Modell einer künftigen EU-Verfassung gilt: Diese Verfassung achtet „sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle des Guten, des Wahren, der Gerechtigkeit und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diese Werte aus anderen Quellen schöpfen". Ein solcher inklusiver Gottesbezug vereinnahmt nicht und spricht Glaubende wie Nichtglaubende gleichermaßen an. Die EU würde damit der Bedeutung der Kirchen und Religionsgemeinschaften Rechnung tragen. Die „Verweigerung dieser Anerkennung" bedeutet nach Cesare Mirabelli, dem ehemaligen Vorsitzenden des italienischen Verfassungsgerichtshofes, „ein Unrecht an der Geschichte und die Amputation eines Großteils des spirituellen Erbes, das die Würde des Menschen und seine Rechte begründet".

Es geht also nicht um einen Sonderstatus des christlichen Glaubens, sondern darum, ob Europa zu seinem Erbe steht. Zu diesem gehört wesentlich das Christentum. Und nicht nur das Christentum, auch Judentum und Islam können, wie Romano Prodi wiederholt betonte, zur spezifischen Integration Europas beitragen. Viel würde aufgegeben, wenn die EU-Verfassung „gottlos" bliebe.

*Andreas R. Batlogg SJ*

*Gustav Teres SJ*

# Die Vatikanische Sternwarte

## Geschichte und Forschungsarbeit

Am 18. September 1993 wurde auf dem Mount Graham, einem 2700 Meter hohen Berg der Indianer in Arizona, 150 Kilometer westlich der Universitätsstadt Tucson, ein großes Fest gefeiert. Die „Leute mit den langen Augen", wie die Indianer die Astronomen nennen, haben an diesem Tag die neue Vatikanische Sternwarte eingeweiht. Die Gebäude und das moderne Teleskop sind Geschenke der amerikanischen Verehrer von Johannes Paul II. Für die Betriebskosten der neuen Sternwarte sorgt der Vatikan, die Forschungsarbeit wird durch eine Stiftung vom Freundeskreis der Sternwarte finanziert.

### Das erste päpstliche Observatorium

Schon in den ersten Jahrhunderten hatten die Päpste ihre Astronomen, die zum Beispiel das Datum der Ostersonntage vorausberechneten. Nach dem Beschluß des Konzils zu Nizäa (325 n. Chr.) sollte das Osterfest am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond im Frühjahr stattfinden. Diese Berechnung des Osterdatums setzte eine genaue Kenntnis der komplizierten Mondbewegungen voraus.

Die Geschichte der Vatikanischen Sternwarte beginnt mit der Gregorianischen Kalenderreform. Papst Gregor XIII. hat 1576 in Rom einen ersten Beobachtungsturm gebaut, der für astronomische und meteorologische Zwecke eingerichtet wurde. Dieser Turm existiert als „Torre dei Venti" (Turm der Winde) heute noch; bekannt ist vor allem sein reich geschmückter Meridian-Saal. An der südlichen Wand des Turms gibt es ein kleines Loch in Meridianhöhe. Der Sonnenstrahl um zwölf Uhr fällt durch dieses Loch genau auf die hervorgehobene Meridianlinie, die in Nord-Süd-Richtung auf dem Boden des Saales markiert ist. Sie diente zur Justierung der Pendeluhr und zur Korrektur des Kalenders. Man konnte sowohl die Mittagszeit wie auch das Datum entsprechend der Mittagshöhe der Sonne auf der Meridianlinie ablesen. Am 21. März 1582 jedoch fiel der mittägliche Sonnenstrahl auf einen Punkt, der 60 Zentimeter vom ursprünglichen Punkt der Tagundnachtgleiche entfernt war. Dies überzeugte Papst Gregor XIII. von der Notwendigkeit einer Kalenderreform. Der gregorianische Turm wurde später „Specola Vaticana" genannt, und bis heute ist dies der Name der päpstlichen Sternwarte in Castel Gandolfo.

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts wurden im Römischen Kolleg der Jesuiten astronomische Studien und Beobachtungen betrieben. Christopher Clavius aus Bamberg, Professor am Römischen Kolleg, schrieb ein großes Werk, in dem er das System des Gregorianischen Kalenders sehr ausführlich behandelte. Im Jahr 1582 folgte auf den 4. Oktober unmittelbar der 15. Oktober, um den Frühlingsanfang, der wegen der fehlerhaften Jahreslänge des Julianischen Kalenders auf den 11. März vorgerückt war, wieder auf den 21. März zu setzen. Clavius erarbeitete Tabellen zur Berechnung der Ostersonntage für 300 000 Jahre. So konnte er zum Bespiel das Datum des Ostersonntags im Jahr 11 400 nach Christus bestimmen, der am 5. April gefeiert werden wird, „wenn in jenen Tagen noch Menschen auf Erden leben“ [1].

Im 18. und 19. Jahrhundert wurden die astronomischen Beobachtungen und Forschungen im Römischen Kolleg der Jesuiten fortgesetzt. Zu diesem Zweck wurde ein hoher Turm gebaut, eingerichtet mit neuen und größeren Fernrohren und Instrumenten. Im Jahr 1774 wurde dieser Turm des Römischen Kollegs zum Päpstlichen Observatorium ernannt. Hier arbeitete seit 1850 einer der bedeutendsten Astronomen der Neuzeit, Angelo Secchi SJ (1818–1878). Er war der erste, der die Spektralanalyse in die astronomische Forschung einführte und die Sterne nach ihren eigentümlichen Farbenspektren klassifizierte: Das spezifische Linienspektrum eines Sterns verweist auf die chemische Zusammensetzung und die Temperatur seiner Atmosphäre sowie auf die Richtung und Geschwindigkeit seiner Bewegung.

## Die Vatikanische Sternwarte unter Papst Leo XIII.

Im Jahr 1891 errichtete Papst Leo XIII. auf dem Gelände des Vatikanstaats ein neues Observatorium. Von Anfang an förderte er den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Mit seiner finanziellen Hilfe konnten die vatikanischen Astronomen am internationalen Programm der photographischen Sternkarte (Carte du Ciel) teilnehmen. Der neue Astrograph zur photographischen Aufnahme von Gestirnen aus Paris wurde angeschafft und im höchsten Turm (Torre San Giovanni) aufgestellt. Bis 1950 haben die vatikanischen Astronomen mit 1040 Aufnahmen die genauen Daten für die Position von 481 215 Sternen ermittelt.

Papst Leo XIII. hat auch die Specola Vaticana durch einen Erlaß erneuert und darin verordnet, daß die Sternwarte im Besitz des Vatikans bleiben und die Forschungsarbeit der Astronomen immer unterstützt werden soll. Diese Entscheidung begründete der Papst mit folgenden Sätzen:

„Die Söhne der Finsternis wollen Verachtung und Haß wecken gegen die Kirche Christi unter den Völkern. Sie verbreiten die falsche Anklage, daß die Kirche ein Gegner der wissenschaftlichen Forschung und des Fortschrittes sei ... Unsere Absicht durch die Erneuerung der Vatikanischen Sternwarte ist es, die edelste Wissenschaft zu fördern, denn gerade die Astronomie hilft am besten, die Seele der Menschen

zur Betrachtung der himmlischen Dinge zu erheben. Von Anfang an haben wir versucht, dies durch Wort und Schreiben zu zeigen, damit die Wahrheit für alle klar sei: Die Kirche und ihre Priester sind nicht gegen die wahre und gründliche Wissenschaft, sondern sie wollen sie mit allen Mitteln pflegen und fördern, die Naturwissenschaft genauso wie die Theologie."[2]

Der Papst publizierte diese Bulle 1891. Im selben Jahr erschien seine große Sozialenzyklika „Rerum Novarum", in der er Gerechtigkeit sowohl für die menschliche Gesellschaft als auch für die Kirche Christi forderte.

Das erste großartige Werk, das die Vatikanische Sternwarte weltberühmt gemacht hat, ist der „Atlas Stellarum Variabilium": ein Verzeichnis der veränderlichen Sterne in neun Bänden. Die Arbeit daran dauerte 30 Jahre. Die Astronomen der Gesellschaft Jesu, die daran beteiligt waren, kamen aus Deutschland, Österreich, Ungarn, den Niederlanden, England und Amerika. Von 1910 bis 1940 haben die Jesuiten Johann Georg Hagen, Johan Stein, Matyas Tibor und Walter Miller 1080 veränderliche Sterne beobachtet und photographiert. J. G. Hagen allein hat die Koordinaten von 24000 näheren Sternen bestimmt. M. Tibor hat mit der Spektralklassifikation dieser veränderlichen Sterne begonnen, W. Miller hat diese Arbeit fortgesetzt; auf 3500 photographischen Platten hat er 500 Sterne klassifiziert, welche als „Variabili Vaticani" bekannt sind.

Hagen studierte auch die extragalaktischen Nebel, welche zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch kaum bekannt waren, und er publizierte die Koordinaten und die beobachteten Eigenschaften dieser fernen Sternensysteme in einem Katalog. Aber die zunehmende elektrische Beleuchtung der Stadt Rom behinderte immer mehr die astronomischen Beobachtungen. Der Nachthimmel reflektierte das Licht der Straßenlampen, und so war es nicht mehr möglich, die ferneren und feineren astronomischen Objekte zu beobachten. Deshalb bat Hagen Papst Pius XI. um eine neue Sternwarte in einem Gebiet, wo die künstlichen Lichter die Beobachtungen nicht störten. Der Papst beschloß, die Sternwarte nach Castel Gandolfo, 30 Kilometer südlich von Rom, zu verlegen. Dort wurden zwei neue Kuppeln auf dem Dach der päpstlichen Sommerresidenz gebaut. Die neuen Fernrohre lieferte die berühmte Firma Zeiss aus Jena. Sie wurden 1935 montiert, und zwar im beweglichen Äquatorsystem, um die Positionen der einzelnen Sterne durch ihre Deklination und Rektaszension bestimmen zu können.

## Die Forschungsarbeit in Castel Gandolfo (1935–1985)

Mit dem großen Doppelastrograph begannen die vatikanischen Astronomen, die Struktur der Milchstraße zu untersuchen. Dieser Astrograph ist eine Kombination von zwei verschiedenen Teleskopen, die sowohl für die visuelle Beobachtung als auch für die photographische Aufnahme einzelner Himmelskörper und größerer Zonen des Himmels eingerichtet sind. Für die visuellen Beobachtungen und Mes-

sungen dient das Spiegelteleskop mit einem parabolischen Spiegel von 60 Zentimeter Durchmesser (Brennweite 240 cm). Die Aufnahmen werden mit einem Refraktor von vier Linsen gemacht (Objektivlinse 40 cm, Brennweite 200 cm, Photoplatten von 30 x 30 cm). Ein Glasprisma von geringer Dispersion (2,5° Winkel) kann vor dem Objektiv des Refraktors angebracht werden. Diese Einrichtung erlaubt es, mit einer einzigen Aufnahme Spektren von einer größeren Anzahl von Sternen zu erhalten, deren Dispersion zur Bestimmung des Spektraltyps ausreicht.

Inzwischen wurden neue und bessere Fernrohre hergestellt. Der deutsche Optiker Bernhard Schmidt konstruierte ein neues Spiegelteleskop mit einem sphärischen Spiegel und einer Korrektionslinse, wodurch die Verzeichnungen und Aberrationen beseitigt werden können. Papst Pius XII. kaufte dieses Instrument für die Specola und ließ zwei neue Kuppeln im Garten von Castel Gandolfo bauen. Dort wurde das neue, fünf Meter lange Schmidt-Spiegelteleskop mit einem Spiegeldurchmesser von 98 und einer Brennweite von 240 Zentimetern aufgestellt. Bei der Beobachtung der galaktischen und außergalaktischen Objekte ergänzen sich die beiden Astrographen und der Schmidt-Spiegel mit ihrem großen Gesichtsfeld und ermöglichen eine lückenlose photographische Aufnahme des Himmels in kurzer Zeit. Mit dem Schmidt-Spiegel läßt sich gleichzeitig eine ideale Abbildung mit großem Gesichtsfeld und großer Lichtstärke ereichen.

Das neue Schmidt-Teleskop wurde 1957 eingeweiht und war 25 Jahre lang das wichtigste Instrument der vatikanischen Astronomen. Als führende Mitglieder der Internationalen Astronomischen Union beteiligten sie sich an einem gemeinsamen Forschungsprogramm, dessen erste Aufgabe es war, die Struktur der Milchstraße zu untersuchen. Dabei ging es vor allem um folgende Forschungsgebiete: Spektralklassifikation und Verteilung der verschiedenen Sterne innerhalb unserer Milchstraße, spektroskopische Untersuchungen der veränderlichen Sterne und der offenen Sternhaufen (wie z.B. die Plejaden und Hyaden), Untersuchung des interstellaren Staubes und Gases, Verteilung und Anzahl der Kohlenstoff-Sterne und Oxigen-Sterne, die zur Altersbestimmung der Sterne und Milchstraßensysteme dienen.

## Das astrophysikalische Laboratorium (1936–1978)

Die Arbeit mit dem Schmidt-Teleskop ermöglichte es, direkte Aufnahmen und Spektren der Sterne festzuhalten, um sie dann mit entsprechenden Meßapparaten auszuwerten und zu analysieren. Unter den Kuppeln wurde ein astrophysikalisches Laboratorium für die spektrochemische Analyse eingerichtet. Mit diesem begann die zweite Blütezeit des Vatikan-Observatoriums.

Zwei Jesuitenastronomen, Aloisius Gatterer aus Wien und Joseph Junkes aus München, haben bis 1949 den ersten „Spektrochemischen Atlas" in drei Bänden pu-

bliziert, der weltberühmt geworden ist. Dieser Atlas enthält die Linienspektren von 73 chemischen Elementen auf 115 photographischen Tafeln, wobei die Wellenlängen von mehr als 10000 Linien zum ersten Mal bestimmt worden sind[3]. Die folgenden 40 Jahre hindurch haben die vatikanischen Astronomen die führende Rolle in der internationalen spektroskopischen Forschung behalten. Unter der Leitung von Gatterer gab die Vatikanische Sternwarte von 1938 an eine englischsprachige Zeitschrift mit dem Titel „Spectrochimica Acta" heraus[4]. Später wurden noch weitere Atlanten mit den Molekularspektren von 40 Metalloxyden und Atomspektren von 45 Elementen in ultravioletter Strahlung publiziert[5]. Diese sind bis heute sowohl in den Laboratorien wie auch in der Weltraumforschung unentbehrlich. Die Atlanten und die Bände der Spectrochimica Acta sind bleibende Beweise für die Fachkenntnisse und die Verfügbarkeit der Jesuitenastronomen, die immer bereit waren und sind, sich an der internationalen naturwissenschaftlichen Forschungsarbeit zu beteiligen.

## Neue Technologie – neue Aufgaben

Durch die rasche Entwicklung der Technologie veraltete mit der Zeit auch die Specola Vaticana in Castel Gandolfo. Die Neonlichter, die entlang des Albaner Sees aufgestellt wurden, erschwerten die Beobachtungen mit den alten Teleskopen. Zwei Faktoren bestimmten die weitere Geschichte der Vatikanischen Sternwarte: erstens die Zusicherung eines – entsprechend der veränderten Bedingungen – geeigneteren Ortes sowie die Bereitstellung neuerer und modernerer Instrumente, zweitens die immer intensivere Zusammenarbeit mit den größten astronomischen und physikalischen Instituten.

1978 erhielt die Vatikanische Sternwarte einen neuen Direktor: George V. Coyne, Professor für Astrophysik an der Universität in Arizona. Die größten und besten astrophysischen Institute und Observatorien der Welt stehen auf den zwei- und dreitausend Meter hohen Bergen in Arizona. Deshalb beschlossen die vatikanischen Astronomen, in Arizona eine moderne Sternwarte zu errichten und dort ihre Beobachtungen und Forschungen fortzusetzen. Papst Johannes Paul II. genehmigte diesen Plan, doch der Vatikan sah sich nicht in der Lage, die Kosten zu tragen. Die amerikanischen Jesuitenastronomen gründeten deshalb eine Stiftung, die „Vatican Observatory Foundation", die die Finanzierung des Projekts übernommen hat.

Seit 1981 arbeiten sieben amerikanische Jesuiten in der Forschungsgruppe der Vatikanischen Sternwarte der Universität in Arizona[6]. Die Sternwarte hat seitdem zwei Standorte: Der Ort der Beobachtungen und Forschung ist in Arizona, das Leitungs- und Verwaltungszentrum nach wie vor in der Specola Vaticana in Castel Gandolfo. Hier arbeiten zwei Astronomen und drei Techniker, die für die Instand-

haltung der modernen Computer und der alten Teleskope sorgen, welche immer noch zu Studienzwecken dienen. So finden wöchentlich Vorlesungen für Studenten an der alten Sternwarte statt, regelmäßig kommen Berufsastronomen und Wissenschaftler aus Amerika, China, Japan und Indien, um wochenlang an der Specola Vaticana zu forschen. Hier haben sie eine Wohnmöglichkeit und können die Fachbibliothek und die Instrumente nutzen.

Seit 1986 organisiert die Vatikanische Sternwarte jedes zweite Jahr einen Sommerkurs für Universitätsstudenten (Summer School in Astronomy and Astrophysics). Der Kurs dauert vier Wochen, und es nehmen im Durchschnitt 25 Studenten daran teil. Die überwiegende Zahl der Teilnehmer kommt aus Entwicklungsländern; 75 Prozent ihrer Ausgaben werden vom Vatikan getragen. Die Absicht dieser Kurse ist es, ärmere Studenten zu fördern und ihnen Kontakte zu ermöglichen. Die asiatischen, afrikanischen und südamerikanischen Studenten können sich in Castel Gandolfo untereinander kennenlernen und mit ihren europäischen Fachkollegen austauschen.

1991 fand ein besonderer Sommerkurs in Castel Gandolfo statt. Daran nahmen 25 Bischöfe aus verschiedenen Ländern teil. Dieser Kurs dauerte drei Wochen, und die Teilnehmer hörten täglich vier Vorlesungen über die neuesten Ergebnisse der astrophysikalischen Kosmologie und der Revision des Galilei-Prozesses. Die Bischöfe wollten gründliche Kenntnisse über das moderne naturwissenschaftliche Weltbild erwerben, um so am Dialog zwischen Religion und Wissenschaft sachlich fundiert teilnehmen zu können.

Die Vatikanische Sternwarte organisiert auch jedes Jahr internationale Tagungen, wo zahlreiche Wissenschaftler über mögliche Beziehungen zwischen bestimmten theologischen und naturwissenschaftlichen Gebieten sprechen. Zum Beispiel kamen 1987, 300 Jahre nach der Veröffentlichung von Isaac Newtons Werk „Philosophiae Naturalis Principia Mathematica", 20 Fachleute unterschiedlicher Konfessionen nach Castel Gandolfo. Die Tagung stand unter dem Thema „Unsere Gotteserkenntnis durch die Physik, Philosophie und Theologie". Die Sammlung der Beiträge wurde zusammen mit einem Begleitschreiben von Papst Johannes Paul II. in einem Buch publiziert, das als eine Einführung zum Dialog zwischen Theologie und moderner Physik gelten kann[7].

1992 trafen sich 140 Referenten der „Europäischen Gesellschaft für das Studium von Wissenschaft und Religion" – die im Zweijahresrhythmus ein internationales Treffen veranstaltet – zu einer Tagung über den Ursprung des Universums in Castel Gandolfo. Sie diskutierten in sieben Arbeitsgruppen das Material von 67 Beiträgen[8]. Unter anderem wurde die Urexplosion des primitiven Atomkerns, aus dem sich das Universum entwickelte, im Vergleich zum biblischen Schöpfungsbericht diskutiert. Als Fazit ergab sich: Die Urexplosion ist nicht identisch mit der Schöpfung, aber die Entwicklung des Universums setzt die Schöpfung voraus. Die kosmologische Entwicklungstheorie steht somit nicht im Gegensatz zum biblischen Schöpfungsbericht.

Mit der Einweihung des neuen Vatikanischen Fernrohrs auf dem Mount Graham am 18. September 1993 begann die dritte Blütezeit der Vatikanischen Sternwarte, die durch eine ausgedehnte und vielseitige internationale Zusammenarbeit gekennzeichnet ist. Dieses moderne Fernrohr, das „Vatican Advanced Technology Telescope", wurde mit Hilfe einer neuen Technologie in Arizona hergestellt. Diese Technologie besteht darin, daß man den Spiegel des Fernrohrs in einem rotierenden Schmelzofen herstellt. Das für den Spiegel notwendige Glas oder Borosilikat wird im Ofen bei 1200 Grad Celsius geschmolzen. Während der Ofen sich mit einer bestimmten Geschwindigkeit dreht, erhält das flüssige Glas eine parabolische oder sphärische Oberfläche und wird bei der Abkühlung in dieser Form versteift. So kann man heute große konkave Spiegel für astronomische Fernrohre in zwei Tagen herstellen, während es früher durch das Meißeln und Polieren des Glasblockes viele Jahre dauerte. Der Durchmesser des Hauptspiegels dieses neuen Fernrohrs mißt 183 Zentimeter, und es ist das erste, das mit dieser modernen Technologie hergestellt wurde. Mit dem neuen Spiegelteleskop können Himmelsobjekte, die etwa fünf Milliarden Lichtjahre entfernt sind, photographiert werden.

Das damit verbundene Forschungsprogramm umfaßt alle Himmelsobjekte von den kleinen Planetoiden bis zu den alten Neutronensternen und zu den „Schwarzen Löchern". Im Zentrum steht dabei die Erforschung der Struktur und Entwicklung des Milchstraßensystems sowie die Physik der außergalaktischen Systeme. Ein weiteres Feld ist die Beobachtung und Untersuchung der interstellaren Materie. Dabei geht es insbesonders um die Menge wie auch die Wirkung des kosmischen Staubes und Gases zwischen den Sternen, besonders im Kraftfeld der jungen Sterne, wo gewisse Verdichtungspunkte auf die Formation von neuen Planeten deuten. Die letzte Stufe, die alle Teilgebiete der Astrophysik umschließt, ist die Frage nach der Struktur und der Entwicklung des Universums als ganzem. Die astrophysikalische Kosmologie, wo Beobachtung und Theorie sich gegenseitig ergänzen, spielt heute die Hauptrolle im Dialog zwischen Theologen und Wissenschaftlern.

## Die Vatikanische Sternwarte als ein Zentrum des Dialogs

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Specola Vaticana ganz im Sinn ihrer Gründungsabsicht ein Ort des Dialogs zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen geworden[9]. Die Astronomen des Papstes waren von Anfang an Priester, die auch eine naturwissenschaftliche Bildung hatten. In den letzten Jahrzehnten stellte sich immer wieder die Frage: Warum sollen Theologen und Priester sich mit astronomischen und physikalischen Forschungen beschäftigen? Man könnte meinen, diese Art von Forschung gehöre nicht zum priesterlichen Beruf. Durch ihr Interesse in der Sache haben die Päpste selbst auf diese Frage klare Antworten gegeben. Angelo Secchi schrieb dazu im 19. Jahrhundert:

„Wenn es überhaupt eine wissenschaftliche Forschungsarbeit gibt, welche die Seele des Menschen zu ihrem Schöpfer erhebt, dann ist es die Wissenschaft der Sternkunde. Denn ‚die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündet das Firmament' (Ps 19,2). Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß viele dem göttlichen Dienst geweihte Personen sich ihr mit großer Hingabe und großem Erfolg widmen. ... Es ist somit ganz natürlich, daß ein so aufgeklärter Papst wie Pius IX. die Sternkunde ... verteidigt und gefördert hat, welche nicht nur für die philosophischen Studien nützlich ist, sondern gewissermaßen auch die Verehrung Gottes fördert." [10]

Die Astronomie hat seither große Fortschritte gemacht, und die moderne Astrophysik hat so viele Berührungspunkte mit den anderen Naturwissenschaften, daß eine interdisziplinäre Zusammenarbeit unumgänglich ist. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat im Geist des „Aggiornamento" gefordert, daß die Kirche immer neue Wege suchen muß, um einen fruchtbaren Dialog mit der modernen Welt zu ermöglichen. In diesem Bestreben spielt auch die Sternwarte als das einzige naturwissenschaftliche Forschungsinstitut der Kirche eine sehr wichtige Rolle. Papst Johannes XXIII. hat einmal mit seiner geistvollen Einfachheit zu den Astronomen an der Specola Vaticana gesagt:

„Zwei Aufgaben sind für euch bestimmt: Die eine ist, die Welt der Wissenschaft für die katholische Kirche zu erklären; die andere ist, die katholische Kirche für die Wissenschaftler zu erklären. Ich denke, diese letztere wird die leichtere Aufgabe für euch sein." [11]

Die astrophysikalische Kosmologie berührt auch die letzten Fragen des Seins, die zur Philosophie und Theologie gehören. Daher ist auch hier eine interdisziplinäre Zusammenarbeit gefordert. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Botschaft an die Teilnehmer des bereits erwähnten Kongresses von 1987 die Fragen der Beziehung zwischen Physik, Philosophie und Theologie ausführlich erörtert. Er wies darauf hin, daß die neuesten naturwissenschaftlichen Entdeckungen sowohl für die menschliche Gesellschaft als auch für die Kirche eine große Bedeutung haben:

„Durch meinen Dienst will die Kirche sowohl ihre Repräsentanten wie auch die Repräsentanten der wissenschaftlichen Akademie auffordern, daß sie ihre Anstrengungen vereinigen mögen, damit ihre Zusammenarbeit fruchtbar werde. Beide Gruppen sind dazu berufen, voneinander zu lernen, die Zusammenarbeit in der Forschung zu erneuern und so den kulturellen Fortschritt zu fördern. Dies entspricht der Forderung einer lebendigen Theologie und den Erwartungen der menschlichen Gesellschaft." [12]

Weiter warnte der Papst die Theologen davor, die neuen Theorien der Kosmologie im apologetischen Sinn unkritisch und voreilig zu gebrauchen; vielmehr sollten sie den Beitrag dieser Theorien zur Vertiefung der Kenntnisse auf dem Gebiet der theologischen Forschung beachten. Ein gelingender Dialog zwischen Theologie und moderner Kosmologie sei nur durch Vermittlung philosophischer Deutungen möglich [13].

Die Jesuiten der Vatikanischen Sternwarte haben eine doppelte Mission zu erfüllen: Einerseits sollen sie den Gläubigen und insbesonders den Priestern helfen, das moderne naturwissenschaftliche Weltbild in ihr intellektuelles und religiöses Leben zu integrieren; andererseits ist ihnen von den letzten Päpsten die besondere Auf-

gabe anvertraut, sich mit den verschiedenen Formen des heutigen Atheismus auseinanderzusetzen. Gerade durch die Teilnahme an der wissenschaftlichen Forschung gelangt die Kirche zu einem Dialog mit den Menschen, die nur an die Erkenntnisse der Wissenschaft glauben und das Evangelium ablehnen oder verachten.

## Die Fahne des Vatikans auf dem Mond

Am 23. Dezember 1968 umflog das amerikanische Raumschiff Apollo VIII zehn Mal den Mond. Kapitän Frank Borman photographierte seine Oberfläche, um eine geeignete Stelle für die erste Mondlandung im darauffolgenden Jahr zu finden. Bei einer Fernsehübertragung las er die ersten Sätze des Schöpfungsberichts aus der Bibel als „eine Weihnachtsbotschaft der amerikanischen Astronauten für alle Nationen der Erde". Auf Einladung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften kam Borman im Februar 1969 nach Rom, wo er über das Raumfahrtprogramm Vorlesungen hielt. Dabei besuchte er auch die Astronomen der Vatikanischen Sternwarte, die ihn zu Papst Paul VI. begleiteten, von dem er die Fahne des Vatikans empfing. Er versprach, daß die Raumfahrer zusammen mit den Fahnen anderer Nationen auch die vatikanische Fahne als ein „Symbol des Weltfriedens" auf den Mond mitnehmen wollten. Er bat um den Segen des Papstes für die geplante Mondlandung, obwohl keiner der amerikanischen Astronauten der katholischen Kirche angehörte.

Am 20. Juli 1969 landete das erste Raumschiff mit zwei Männern auf dem Mond. Durch das Fernsehen konnten die Bewohner der Erde alle Bewegungen der Astronauten im Bild mitverfolgen. Der Tag war ein Triumph der menschlichen Wissenschaft. Papst Paul VI. selber verfolgte den Weg des Raumschiffes Apollo XI, und nach der erfolgreichen Landung sandte er von der Vatikanischen Sternwarte aus folgende Radiobotschaft zu den Astronauten:

„Hier spricht Papst Paul VI. aus der Sternwarte von Castel Gandolfo. Ich sende meinen Gruß und meinen Segen an die Eroberer des Mondes. Mit eurer Anwesenheit und mit den Worten der Seele sollt ihr ihm die Herrlichkeit Gottes verkünden, der unser Vater im Himmel ist. Wir sind mit euch durch unsere Gebete und Glückwünsche. Verbunden mit der Person des Papstes grüßt euch die ganze Gemeinde der katholischen Kirche." [14]

In der anschließenden Reihe von Mondlandungen erfolgte die letzte am 7. Dezember 1972 mit Apollo XVII. Nach der glücklichen Heimkehr besuchte der Kommandant Eugen Cernan Papst Paul VI. in Rom, um ihm für den Segen und für die Gebete zu danken. Dann überreichte er dem Papst die zurückgebrachte Fahne zusammen mit einem Stück Mondgestein als ein Geschenk des Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika. Es ist jetzt im Museum der Sternwarte in Castel Gandolfo ausgestellt und mit folgender Inschrift versehen: „Ein Symbol für die gemeinsame menschliche Anstrengung und der Hoffnung auf den Frieden unter den Nationen" [15].

## ANMERKUNGEN

[1] Ch. Clavius, Novi Calendarii Romani Apologia. Libri Tres (Roma 1588); Romani Calendarii a Gregorio XIII. P. M. restituti explicatio (Roma 1603).
[2] Leo XIII., Motuproprio „Ut Mysticam", in: Acta Leonis XIII. P. M. II (1892) 60–65.
[3] Altlas der Restlinien, mit photographischen Tafeln, Text u. Wellenlängen, hg. v. A. Gatterer u. J. Junkes (Laboratorio Astrofisico della Specola Vaticana 1949).
[4] Seit 1950 hg. v. Pergamon Press (London u. New York) mit dem Untertitel: Commentarium scientificum internationale tractans de re spectrochimica. Primo edita a Aloisio Gatterer SJ, Specola Vaticana Castel Gandolfo.
[5] Molecular Spectra of Metallic Oxides. Atomic Spectra in Vacuum Ultraviolet from 2250 to 1100 Ångström, hg. v. J. Junkes u. E. Salpeter (Specola Vaticana 1965); bis 1974 hat E. Salpeter weitere sechs Bände von Atomspektren herausgegeben.
[6] Vgl. im Internet: http://clavius.as.arizona.edu/vo/
[7] Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding, hg. v. R. J. Russel u.a. (Vatican Observatory Publications $^{3}$1997).
[8] Origins, time and complexity. Proceedings of the 4th Conference of the European Society for Study of Science and Religion, hg. v. G. V. Coyne u.a. (Genf 1993).
[9] Vgl. G. Teres, The Bible and Astronomy. 3rd revised and enlarged edition (Oslo 2002); zu beziehen über: Lavis Marketing, 73 Lime Walk, Headington, Oxford, OX3 7 AD, UK.
[10] S. Maffeo, La Specola Vaticana strumento di dialogo, in: La Civiltà Cattolica 142 (1991 II) 233–243, 235.
[11] Ebd. 242.
[12] Ders., The Vatican Observatory. In the Service of nine Popes (Vatican Observatory Publications $^{2}$2001) 335–348, 348.
[13] Ebd. 346.
[14] Ebd. 264, 274, Fig. 88–90.
[15] Ebd. Fig. 35–36.

*Bruno W. Nikles*

# Caritas zwischen Einheit und Pluralität

## Anmerkungen zur Verbandsentwicklung

Seit einigen Jahren stehen die Träger, Einrichtungen und Dienste der Wohlfahrtspflege unter einem vermutlich noch länger andauernden Modernisierungs- und Veränderungsdruck. Die äußeren Ursachen liegen in veränderten Umwelten, unter anderem markiert durch Umbau und Rückschnitt sozialstaatlicher Leistungssysteme, durch den politisch gewollten Wettbewerb zwischen gemeinnützigen und privatwirtschaftlichen Anbietern, durch neue Finanzierungsstrukturen und durch Verlagerungen von Zuständigkeits- und Steuerungsebenen zwischen Bund, Ländern und Kommunen – mit zusätzlich wirksamer werdendem Einfluß europäischer und internationaler Entwicklungen[1]. Extern wie intern machen sich Veränderungen in den sozio-kulturellen und religiösen Milieus, bei der Bindungsqualität ehrenamtlichen und freiwilligen Engagements sowie in der Alters- und Sozialstruktur der Bevölkerung bemerkbar. Auch die derzeit schwierigen ökonomischen Bedingungen sind bereits in Einbrüchen beim Leistungsumfang und bei der Leistungsdichte sozialer Angebote ablesbar. Die Entwicklungen lassen sich im Detail noch nicht voll abschätzen. Gewiß aber ist, daß die Konsequenzen für die wohlfahrtspflegerische Landschaft tiefgreifend sein werden[2].

Diese Veränderungen treffen auf eine Wohlfahrtspflege, die in den letzten Jahrzehnten unter den Bedingungen eines expandierenden Sozialstaats an volkswirtschaftlicher Bedeutung und an sozial-regulierenden Leistungsangeboten ständig zunahm. Die Wohlfahrtspflege erlebte vielfältige Ausdifferenzierungen von Diensten und steigerte ihre fachlichen Potentiale. Zugleich entfalteten die Verbände der Wohlfahrtspflege organisatorische Kompetenzen weit über die engere Regulierung der innerverbandlichen Kommunikation und der Außenvertretung hinaus. Die Beratung in Konzeptions-, Rechts-, Organisations- und Finanzfragen sozialer Arbeit nahm zu, die Steuerung im arbeitsrechtlichen Bereich gewann an Bedeutung.

Die notwendigerweise nur knapp skizzierten Rahmenbedingungen zeigen auch auf der verbandlichen Ebene der freien Wohlfahrtspflege – und hier wird insbesondere auf die kirchliche Wohlfahrtspflege Bezug genommen – ihre Wirkung. Dies gilt sowohl für die Ebene des Bundes, als auch für diejenige der Diözesen im katholischen Bereich respektive der Landes- und Gliedkirchen im protestantischen Raum und nicht zuletzt auch für die regionalen und örtlichen Organisationsebenen. Deshalb ist zunehmend nicht nur von Organisationsentwicklungen bei Trägern und

Einrichtungen die Rede, sondern auch von Verbandsentwicklung im Sinn einer Erneuerung der Zielbilder, einer Anpassung verbandlicher Strukturen und neuer Funktionsbilder in Kommunikation und Kooperation der Verbandsteile.

Parallel zu den seit einigen Jahren durchgeführten organisationellen Veränderungen auf diversen operativen Ebenen haben die großen Verbände – ebenso wie die einzelnen Träger und Einrichtungen – durch die Erstellung von verbandlichen Leitbildern einen Verständigungsprozeß zu ihren normativen und strategischen Grundlagen unternommen. So entstand beispielsweise beim Deutschen Caritasverband (DCV) zwischen 1993 und 1996 ein umfassendes Leitbild, das mit hohem Aufwand im Gesamtverband diskutiert wurde und zum einhundertjährigen Jubiläum des Verbandes im Jahr 1997 vorlag[3].

## Einheit im normativen Horizont

Das Leitbild markiert die zentralen Grundaussagen einer an der christlichen Botschaft ausgerichteten Wohlfahrtsarbeit:

„Caritas ist konkrete Hilfe für Menschen in Not. Richtschnur ihrer Arbeit sind Weisung und Beispiel Jesu Christi." (Präambel, Ziff. 2);
„Sie ist Aufgabe und Verpflichtung eines jeden Christen." (Ziff. 4);
„Sie ist zugleich Grundauftrag der Kirche." (Ziff. 5).

In ausführlichen Passagen werden zudem theologische Grundlagen entfaltet:

„Gott ist ein Gott der Liebe; er befähigt zu Liebe und ruft zum Helfen." (Abschnitt II, Ziff. 4);
„Kirche Jesu Christi ist diakonische Kirche." (II, Ziff. 26);
„Der Dienst der Caritas gehört wie der Gottesdienst und die Verkündigung zum Lebensvollzug der Kirche." (II, Ziff. 27).

Wer in der Diskussion über die Entwicklung der Wohlfahrtsarbeit der Kirche von „der Caritas" spricht und schreibt, kann und muß sich auf das mit diesen wenigen Leitbildaussagen definierte übergreifende Verständnis beziehen. Im Leitbild spiegelt sich das grundlegende Bild vom Menschen als Geschöpf Gottes und vom Menschen, der in Verantwortung vor der Botschaft Jesu caritativ tätig ist. Über diese Dimension der Caritas kann im Kontext des hier zu erörternden Themas nur so viel formuliert werden: Es wird vieler Anstrengungen bedürfen, die caritative Arbeit auch unter den derzeitigen säkularen Prozessen anschlußfähig zu halten und zur „Inklusion" auch derjenigen Mitarbeiter in den caritativen Einrichtungen beizutragen, die sich mit manchen Formen und Inhalten religiösen Denkens und kirchlicher Praxis schwertun.

Das vergleichsweise entfaltete und umfangreiche Leitbild verweist neben den „Einheit" formulierenden Aussagen auf die zweite Dimension der Caritas als einem organisierten, verbandlich verfaßten und in sehr unterschiedlichen Segmenten der Gesellschaft lokalisierten Wirken:

„Als Wohlfahrtsverband der katholischen Kirche wirkt der Deutsche Caritasverband an der Gestaltung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens mit." (Präambel, Ziff. 7);

„Als Verband der freien Wohlfahrtspflege erbringt der Deutsche Caritasverband soziale Dienstleistungen." (IV, Ziff. 8);

„Der Deutsche Caritasverband arbeitet unternehmerisch." (V, Ziff. 21).

Damit ist der Deutsche Caritasverband nicht nur (wie oben dargelegt) „Lebensäußerung der Kirche" und „von den deutschen Bischöfen anerkannte institutionelle Zusammenfassung und Vertretung der katholischen Caritas in Deutschland" (Satzung des DCV), sondern zugleich ein in sehr unterschiedlichen Handlungsfeldern und Sektoren tätiger Verband, der – wohlgemerkt – nicht nur dem Motto: „Not sehen und handeln" folgt, sondern auch in einem weiteren Sinn an der Umsetzung von sozialen Sicherungs- und Beratungsaufgaben für breite Bevölkerungskreise bis hinein in das Bildungswesen beteiligt ist. Zwangsläufig ergeben sich aus den weitgespannten Aufgabenfeldern auch Eigendynamiken von Einrichtungs- und Trägerbereichen: Im Bild der „einen" Caritas spiegelt sich eine plurale caritative Landschaft. Damit tritt neben die „identitätsstiftende und -wahrende" Aufgabe, die Grundsätze caritativen Wirkens zu vermitteln und zur Geltung zu bringen, die organisationsbezogene Aufgabe der fachlichen Konzipierung von Diensten, der verbandlichen Kommunikation zwischen den Trägern und Mitgliedsverbänden und der Vernetzung einer nur dem Eingeweihten sich erschließenden „Caritas-Welt".

## Pluralität in Organisation und Diensten

Die „Werke" der Caritas haben sich in den letzten Jahrzehnten eigene fachliche und organisatorische Profile gegeben, sich spezialisiert und auch Allianzen weit über den Deutschen Caritasverband hinaus geschaffen. Zugleich treten diesem auf Bundes- wie auf Länder- und Diözesanebene neue regionale und überregionale Bezüge in veränderter Form entgegen: Ob es der Bedeutungszuwachs der kommunalen Caritasorganisationen ist oder ob es die überdiözesan und überregional tätigen großen Träger sind, beide Entwicklungen verlangen neue Antworten der verbandlichen Einbindung und Kommunikation.

Man kann sich der Pluralität aus unterschiedlicher Perspektive nähern. Eine Sichtweise richtet sich auf die verschiedenen typischen Formen caritativer Tätigkeit und die ihnen jeweils eigenen charakteristischen Arbeits- und Entwicklungslogiken. Sie zu analysieren ist eine unverzichtbare Voraussetzung einer tragfähigen verbandlichen Politik, die vielleicht neben der territorialen Gliederung und der Gliederung nach unterschiedlichen Aufgaben auch einmal über ein Branchenmodell nachdenken müßte. In jedem Fall aber wird die Zukunft der verbandlichen Caritas nicht nur von der Frage bestimmt sein, wie man die Mitglieder in traditioneller Weise „zusammenhält", sondern auch von der Frage, wie man die Pluralität von Ca-

ritas und deren unterschiedliche Gestaltungsformen unterstützt. In einem ersten Versuch der Typisierung caritativer „Branchen" lassen sich vier Arten unterscheiden[4].

Basisaktivitäten der Caritas leben zu einem überwiegenden Teil vom freiwilligehrenamtlichen Engagement im lebensweltlichen Kontext. Gemeindeorientiertes Handeln einzelner oder kleiner Gruppen, nachbarschaftliches und sozialgruppenbezogenes Handeln sowie Selbsthilfeaktivitäten prägen das Bild. Auf dieser Ebene ist Caritas als unmittelbares Handeln von Christen oder von Menschen in christlichen Einflußfeldern greifbar und erlebbar. Wenn im Leitbild der Caritas der Begriff „Sozialbewegung" bemüht wird, so dürften am ehesten in diesen Bereichen die Ansätze dazu liegen.

Hinsichtlich der Rahmenbedingungen der caritativen Basisaktivitäten kann allerdings heute nicht mehr ausschließlich von festen Milieubindungen aus gedacht werden. „Eigensinn und soziale Tüchtigkeit" als zentrale Logiken dieser Caritasarbeit im Lebensraum und im Lebenskontext entfalten sich heutzutage eher „lebensabschnittlich" und „szenisch" und bedürfen vielfach auch logistischer Unterstützung durch professionelle Strukturen. Die verbandliche Caritas hat sich in den letzten Jahrzehnten eher von diesen Kontexten entfernt und beginnt erst jetzt wieder verstärkt danach zu fragen, wie caritative Tätigkeiten neu „von unten gedacht" werden können. Auch unter dem Aspekt des Rückschnitts kirchlicher Versorgungs- und Aktivitätsstrukturen, der sich in einigen Diözesen inzwischen deutlich beschleunigt, stellt sich die Frage einer Neujustierung des Verhältnisses kirchlicher Grundfunktionen im Spektrum von Verkündigung und Diakonie. Neben großorganisatorischen und unternehmerischen Systemen wird sich die Caritas gerade „vor Ort" und in regionalen Bezügen neu finden und formieren müssen. Vermutlich werden die jeweils auf dieser Ebene nutzbaren Ressourcen und Gestaltungsspielräume zu höchst unterschiedlichen Handlungsfiguren führen und merklich „deregulierter" sein müssen als heute.

In den letzten Jahrzehnten hat die Caritas viele – überwiegend professionelle – Caritas-Dienste entwickelt, die Leistungen in den gesellschaftlichen Raum hinein erbringen. Das fachliche Spektrum reicht von den diversen Beratungsdiensten bis hin zu ambulanten und teilstationären Erziehungshilfen, von der Sozialstation bis zur rollenden Mahlzeit. Viele dieser Dienste kann die Caritas nur gesichert anbieten, weil die Arbeit durch die öffentliche Hand oder soziale Sicherungssysteme refinanziert oder kofinanziert wird. Diese mit der Logik von „Überzeugung und Verantwortung" für die Gesellschaft getragenen Dienstleistungen gehören zum Kern caritativen Engagements, geraten allerdings aufgrund rückläufiger oder gar ausbleibender Finanzierungen durch die öffentliche Hand in Bedrängnis oder drohen gar wegzubrechen. Sollen diese Angebote, getragen von christlichen Wertorientierungen einerseits und sozialpolitischer Mitverantwortung für das Gemeinwesen andererseits weiterhin eine zentrale Rolle spielen, so werden wohl verstärkt Netzwerke,

Kooperationen und Neuzuschnitte bislang getrennter Dienste entwickelt werden müssen. In einigen Fällen wird es nicht ausbleiben, den Anspruch auf caritative Präsenz in der Fläche aufzugeben und fachliche wie räumliche Schwerpunktbildungen vorzunehmen.

Besonders stark geprägt von der Entfaltung sozialstaatlicher Leistungssysteme sind die in manchen Fällen sehr groß gewordenen caritativen Sozialunternehmen. Gemeint sind hier die katholischen Krankenhäuser oder die Betriebsträgergesellschaften im Bereich der Behindertenhilfe oder der Jugendhilfe, in einigen Fällen noch getragen und gesteuert von Ordensgemeinschaften. Niemand zweifelt daran, daß sie mit erheblichem christlichen Engagement geführt werden, gleichwohl haben sich die Logiken von „fachlichem Wissen und Organisation" unter dem Druck ökonomischer und zumindest marktähnlicher Bedingungen stark in den Vordergrund geschoben.

Einige Fehlentwicklungen der letzten Jahre, beispielsweise der Zusammenbruch der Sozialunternehmen des Deutschen Ordens oder kriminelle Machenschaften des Geschäftsführers der Caritas-Betriebsträgergesellschaft in Trier – mit merklichem Imageschaden für die gemeinnützige Caritas – zeugen von der Dominanz und leider auch von der Verführungskraft des Marktes. Wird auch in Zukunft die Caritas ihr Logo, das rote Flammenkreuz, nur solchen Sozialunternehmen leihen, die es mit den grundlegenden Wertorientierungen ernst meinen, so gibt es doch, durch die äußeren Rahmenbedingungen verursacht, Eigengesetzlichkeiten, die es in einigen Fällen angeraten erscheinen lassen, Nähe und Distanz zum kirchlich-caritativen Kerngeschäft zumindest zu prüfen. Bereits jetzt gibt es große Probleme hinsichtlich der Einhaltung einer einheitlichen kirchlichen Arbeitsverfassung (des sogenannten „dritten Weges"), die grundsätzlich höchst schützenswert ist, vermutlich aber nur durch eine innere Differenzierung tragfähig gehalten werden kann.

Wiederum andere Organisations- und Arbeitsstrukturen prägen die Hilfswerke. Die Thematik sei an dieser Stelle einmal auf das große Hilfswerk „Caritas international" verkürzt. Es steht in Deutschland in einem harten Wettbewerb um Spenden und in vielen Teilen der Welt im nicht minder schwierigen Ringen um angemessene Hilfeformen. Dabei nutzt es die weltumspannenden Verbindungen der Kirche, um das operative Geschäft vor Ort und wo möglich jeweils durch einen kirchlichen oder caritativen Partner durchzuführen. Große Anteile dieses Handlungsbereichs folgen zunächst der Logik von „Spenden und Politik". Gegenüber dem gesellschaftlichen und kirchlichen Raum ergeben sich spezifische Aufgaben, die Aktivitäten anschlußfähig zu halten, unter anderem durch Öffentlichkeitsarbeit und Kampagnen sowie an der einen oder anderen Stelle durch die Verknüpfung mit Projekten, die in örtlichen und regionalen Kontexten in Deutschland entwickelt werden. Zu diesem Typ der Arbeit lassen sich auch einige der Tätigkeiten der Malteser als caritativer Fachorganisation sowie diverse Hilfsprojekte örtlicher und diözesaner Verbandseinheiten rechnen.

## Verbandliche Caritas

Es klingt recht griffig, wenn die geschilderte Vielfalt der caritativen Werke und Mitglieder des Deutschen Caritasverbandes mit dem Begriff des „katholischen Wohlfahrtskonzerns" belegt wird[5]. Diese Etikettierung ist jedoch nicht nur unzutreffend, sondern sie verdeckt zugleich die Chancen und Grenzen verbandlicher Steuerung und verbandlicher Strategie. Konzerne sind nach dem Verständnis der Ökonomie Komplexe von Einzelunternehmen, die zwar durchaus (auch rechtlich gesehen) eigenständig produzieren und an den Märkten operieren können, über deren wirtschaftliche Tätigkeit letztlich jedoch die Zentrale einer Konzernmutter wacht und entscheidet.

Verbände sind organisatorische Zusammenschlüsse von natürlichen oder juristischen Personen. Von Einzelpersonen getragene Verbände zeichnen sich durch eine sehr konzentrierte Zweckbestimmung auf einige wenige Zwecke aus. Sie sind strukturell den üblichen Vereinen vergleichbar und haben eine relativ überschaubare Organisationsstruktur. Wirtschaftsverbände, große Sportverbände oder auch die hier erörterten Wohlfahrtsverbände sind dagegen „Organisationen zweiter Ordnung": Der engere Organisationskörper ist im Vergleich zu den Organisationswelten der Mitglieder relativ klein, der Leistungstausch zwischen den Mitgliedern ist sehr viel offener als in einem einheitlichen Organisationskörper, Durchgriffsrechte gibt es nur wenige, die Sanktionsmöglichkeiten gegenüber den Mitgliedern sind gering und schließlich umfaßt der Zweckbezug des Verbandes in der Regel nur einen kleinen Ausschnitt der Zwecke der Mitglieder. In der Zusammenfassung dieser Merkmale zeigt sich, daß Verbände weniger durch feste organisatorische Regelwerke, als vielmehr durch Politik bestimmt werden.

Obgleich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände keine klassischen Konzerne sind, besitzen sie jedoch wechselseitige Bindungsmechanismen, die gegenüber offeneren Verbandskonstruktionen einige Steuerungsvorteile beinhalten, die allerdings manchmal mit geringeren Flexibilitäten erkauft werden. Für den Deutschen Caritasverband ist auf der diözesanen Ebene die herausgehobene, kirchenrechtlich begründete Rolle des Ortsbischofs zu nennen. Nach herrschendem Recht und Verständnis unterliegen alle caritativen Werke und Organisationen der bischöflichen Aufsicht. Diese Aufsicht geht unter Umständen so weit, daß auch Personalbesetzungen in caritativen Fachorganisationen der kirchlichen Zustimmung bedürfen, unabhängig davon, ob bestimmte Funktionsstellen oder Positionen aus dem zentralen kirchlichen Haushalt finanziert werden. An den kirchlichen Hoheitsgrenzen kann damit im Prinzip auch übergreifenden fachlichen oder organisationsbezogenen Regelungen oder Arbeitsperspektiven des Deutschen Caritasverbandes Einhalt geboten werden. Die Tatsache, daß der Deutsche Caritasverband die von der Deutschen Bischofskonferenz alleinig anerkannte institutionelle Zusammenfassung und Vertretung caritativer Werke auf Bundesebene ist, legitimiert letztlich nur eine leicht „ausgleichende", aber keine durchgreifende zentrale Steuerung.

Unter den jeweils schützenden diözesanen Dächern geht es in der Caritas darüber hinaus recht bunt, vielfach strittig, häufig auch konkurrenzorientiert zu: Da unterbieten katholische Träger die Preise eines Ortscaritasverbandes, weil letzterer sich an den Tariflohn halten muß; Ortscaritasverbände verletzen das innerverbandliche Subsidiaritätsgebot und machen einem kleinen fachverbandlichen Verein das Leben schwer; ein vom Diözesancaritasverband in die Selbstständigkeit entlassener großer Träger steht kleineren Netzwerklösungen im Weg. Kurz: Letztlich operieren die einzelnen Einrichtungen und Träger unter den jeweils gegebenen Bedingungen recht autonom und erzeugen damit eine spezifische verbandliche „Virulenz".

Neben der zentralen Verfügung über Kirchensteuermittel und der damit möglichen Mitfinanzierung von Personal und Diensten – welche übrigens in den kommenden Jahren absehbar weniger Macht entfalten wird – gibt es „indirekte" Steuerungspotentiale über Personen, die in den kleinen verbandlichen Lenkungsgremien plaziert werden und die sich durch ihre kirchlich geprägte Biographie ausweisen. Die Verbandslandschaft der Caritas zeichnet sich damit durch ein hohes Niveau „mikropolitischer" Steuerung aus, die die „große" Verbandspolitik in der Sicht der Akteure manchmal recht unbedeutsam erscheinen läßt.

## Herausforderungen und Legitimationskrise der Wohlfahrtsverbände

Da zu den fachlichen Herausforderungen der Wohlfahrtspflege insgesamt bereits eingangs einige Stichworte gegeben wurden, sollen konsequenterweise an dieser Stelle die Wohlfahrtsverbände in den Blick genommen werden.

In Zeiten sozialen Wandels bleibt es nicht aus, daß auch verbandliche Organisationskontexte unter einem spezifischen Legitimationsdruck stehen. Im Bereich der großen Wohlfahrtsverbände, die sich in mehrdimensionaler Weise und in breiten Problem- und Aufgabenfeldern positionieren wollen, wird dies besonders deutlich: Interessenvertretung für die fachlichen Belange von Einrichtungen und Diensten versus anwaltliche Sorge um die Menschen, sozialunternehmerisches Wirken einerseits und Verständnis als christlich motivierte soziale Bewegung für Menschen in Not anderseits. Verbandliche Ambivalenzen müssen also durchgehalten und stärker als früher legitimiert werden.

Zudem erfordern die Änderungen in Zuständigkeiten und Zuständigkeitsebenen auch die Überprüfung der Relevanz regionaler, bundesweiter und europäischer Verbandstätigkeit. Eine damit zusammenhängende Problematik besteht unter anderem darin, daß sich die kirchlichen Hoheitsgrenzen nicht mit den politischen decken und zum Teil erheblich schneiden. Träger von sozialen Einrichtungen organisieren sich in überregionalen Bezügen, die Kommunen werden (trotz fataler Finanznöte) als Steuerungsebenen sozialer Leistungen bedeutsamer (auch im Hin-

blick auf den dortigen Mangel an Steuerungspotentialen), Arbeitsmärkte öffnen sich, Politik- und Verwaltungsfelder werden verlagert und dereguliert, die Zahl der unterschiedlichen Steuerungsformen und -figuren steigt.

Das alles führt zu einer Infragestellung von verbandlichen Zuständigkeiten und Kompetenzen. Eine weitere Herausforderung stellen die hochspezialisierten Einzelpolitiken dar. Trägernetze und fachverbandliche Willensbildungsmuster formieren sich nach dem „single issue"-Prinzip auf durchsetzungsfähige Einzelaspekte. Dagegen wirken Politikkonzepte, die systemische und komplexe Sichtweisen transportieren wollen, wie manövrierunfähige Tanker. Einrichtungsfachverbände, im Caritasverband „quer" zu den verbandlichen Grundstrukturen (Diözesen, Bundesebene) tätig, haben längst große Bedeutung erlangt.

Ferner wird unter ökonomischen Aspekten heute eine Rationalität des Verbandshandelns eingefordert, wie es früher von Verbänden nicht erwartet wurde. Früher gehörte man selbstverständlich einem Verband an, heute fragt man, was der Verband für die konkreten Eigeninteressen zu leisten vermag. Zugleich aber ist man nur begrenzt bereit, dem Verband die notwendige reziproke Unterstützung angedeihen zu lassen, sowohl im Fachlichen wie auch im Finanziellen. Diese Verschiebung zwingt die Verbände, ihren fachlichen Service zu profilieren, sich auf verbandliche Kernkompetenzen zu konzentrieren und ihre Existenz nicht nur durch Anwesenheit, sondern durch konkrete Dienstleistungen zu rechtfertigen.

Hinzu kommt, daß wir in einigen überlokalen Bereichen eine fast vollständige Abkoppelung von verbandlichen Funktionen und Trägerfunktionen erlebt haben. Bislang unselbständige Einrichtungen der Verbände wurden in eigenständige Rechtsträger überführt, die vor allem fachliche Zuordnungen aufbauen. Auf der Ebene der Ortscaritasverbände dagegen, wo solche Abkoppelungen zwischen verbandlichem und eigenem operativen Handeln nicht erfolgen können, gewinnen horizontale Zuordnungen in Verbund- und Netzwerklösungen eine zunehmende Bedeutung. Die vertikalen Orientierungen hinein in die verbandliche Hierarchie sind unter diesen Gesichtspunkten überwiegend nur noch wichtig, um die horizontalen Spielräume vor Ort abzusichern.

Extern machen sich in letzter Zeit generelle „anti-verbandliche" Orientierungen im politischen Raum breit. So werden politisch gewollt aus Förderstrukturen für Verbände Projektfinanzierungen, die über neu eingerichtete „Agenturen" gefiltert und gesteuert werden. Hierüber können Verbände geschwächt oder zu neuen Reaktionsmustern gedrängt werden. Daß sich in die verbandskritische Stimmungslage auch zunehmend antikirchliche und antichristliche Töne mischen, sei nur nebenbei erwähnt.

Ein letzter Punkt betrifft die moderne Kommunikationstechnologie. Zunächst unmerklich, inzwischen aber hochwirksam, werden traditionelle hierarchische Kommunikationsmuster unterlaufen und durch netzartige, hierachiearme Figuren ersetzt. Die verbandlich transportierte Information kommt zeitgleich auf unter-

schiedlichen Ebenen an, kann kaum noch unterbrochen oder abgeschirmt werden. Über verbandliche Grenzen hinweg wird Kommunikation betrieben und kommunikative Macht entwickelt.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wir haben es mit einer dreifachen Herausforderung der Wohfahrtsverbände zu tun; es gibt eine ideelle, eine leistungsorientierte und eine strukturell-organisationsbezogene Legitimationsproblematik.

## Verbands- und Satzungsentwicklungsprozesse

Ein einheitlich durchkonzipierter Verbandsentwicklungsprozeß, der systematisch entwickelt und in geplanter Weise bislang umgesetzt worden wäre oder in absehbarer Zeit umgesetzt wird, ist beim Deutschen Caritasverband nicht erkennbar[6]. Dies ist vor allem den dargestellten multiplen Strukturen eines Großverbandes geschuldet. Zudem bestimmen unterschiedliche Sprach- und Denksysteme die Diskussionsszene: theologische, soziologische und rechtliche Argumentationen, pragmatisch-management-orientierte oder normativ-politische Vorstellungen. Im Prozeß der immer wieder neu einsetzenden Lenkungsversuche lassen sich allerdings drei Phasen rekonstruieren.

Auf den verschiedenen Ebenen verstärkten sich nach Abschluß des Leitbildprozesses die Bemühungen, auch die Aspekte der verbandlichen Organisations-, Arbeits- und Politikmuster einer kritischen Überprüfung zuzuführen. Dies geschah auf dem Hintergrund eines verstärkten „Querschnittsdenkens", das seinen organisatorischen Ort in neu geschaffenen Ausschüssen des Zentralrats fand. Sie werden nicht mehr mit der Bearbeitung von Fachthemen, sondern mit übergreifenden Themen wie Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege, Öffentlichkeitsarbeit und Kommunikation oder Struktur- und Organisationsentwicklung befaßt. Im Frühjahr 1998 erteilte der Zentralrat den Auftrag, das „Anforderungsprofil der verbandlichen Caritas auf Bundesebene" näher zu erörtern, um „die Aufgabenbestimmung, Aufgabenverteilung und Zusammenarbeit zwischen der Zentrale des deutschen Caritasverbandes, den Geschäftsstellen der Diözesan-Caritasverbände und den Zentralen der katholisch-caritativen Fachverbände ... zu überarbeiten, weiterzuentwickeln und zu konkretisieren".

Diesem Beschluß folgend wurde der anstehenden Satzungsreform ein „Funktionsbild-Prozeß" vorgeschaltet, in dem – zunächst modellhaft für den Bereich der Kinder- und Jugendhilfe – die Zusammenarbeit zwischen der Bundesebene und den Verbänden neu „vermessen" werden sollte. Zu diesem Projekt gehörte die Erarbeitung eines speziellen fachbezogenen Aufgabenkatalogs, ein knappes fachspezifisches Leitbild, eine vertragliche Vereinbarung der Partner sowie ein Berichtswesen zur Umsetzung der Aufgaben. Ursprünglich war vorgesehen, weitere Fachgebiete einem solchen Prozeß zu unterziehen.

Im Bereich der Behindertenhilfe ergaben sich Hindernisse aufgrund verbandspolitisch nicht leichter Fusionsverhandlungen der caritativen Fachverbände, die erst im Jahr 2002 abgeschlossen werden konnten. In der Auslandshilfe kam es zwischen den wenigen Akteuren, nämlich Caritas International, der Auslandshilfe der Malteser und einigen international stärker engagierten Diözesan-Caritasverbänden zu einigen selbstorganisierten Klärungen. Im Bereich der Gesundheitshilfe, dem am stärksten unternehmerisch ausgerichteten Zweig caritativer Tätigkeit, hatte das Projekt keine Chancen, da die Träger primär ihre Forderungen nach stärkerer verbandlicher Repräsentanz, einer sozialunternehmerischen Profilierung bis hin zu einem eigenen Unternehmensverband und nach Neuordnung der arbeitsrechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten vortragen wollten. Konnte man sich beim Leitbildprozeß noch auf einer intellektuellen und konzeptionellen Ebene engagieren oder distanzieren, so ging das Vorhaben einer empirisch fundierten Vergewisserung der Arbeits- und Leistungsverhältnisse an neuralgische Zonen des verbandlichen Wirkens und stieß nicht zuletzt deshalb lediglich auf begrenzte Akzeptanz. Die Thematik selbst allerdings wird den Verband nicht loslassen, auch wenn konkrete Entwicklungsarbeiten derzeit ruhen.

Während sich im Jahr 2001 das Drängen nach Satzungsreformen verstärkte, traten die Ansätze zur Klärung der funktionsorientierten Arbeitsprozesse zwischen den Ebenen „Bundesverband", Fachverbände und Diözesanverbände in den Hintergrund, wobei sich in diversen Kontexten der Debatten über die weitere Verbandsentwicklung dennoch eine kritischere funktionale Betrachtung der Zusammenhänge und damit ein Gegengewicht zu normativ-verbandspolitischen Sichtweisen etablierte.

Die Satzungsreform selbst, die im Jahr 2004 abgeschlossen werden soll, konzentriert sich nun vor allem auf drei Komplexe: auf eine Neuformulierung der Verbandsaufgaben, aufgeteilt in solche der Bundesebene und solche, die generell für den gesamten Bereich der verbandlichen Caritas gelten; auf eine Reform der Organstrukturen im Hinblick auf Zahl und Größe der Organe, deren Arbeits- und Entscheidungskompetenzen und einer Verbesserung der Berichts- und Kontrollfunktionen; auf die Ordnung der Mitgliedschaften und des grundlegenden Verbandsverständnisses.

Unter verbandspolitischen Gesichtspunkten spiegelt die deutliche Abgrenzung der Aufgaben des Deutschen Caritasverbandes auf Bundesebene (einschließlich der bedeutsamer werdenden europäischen und internationalen Aspekte) gegenüber einem generalisierenden Aufgabenprofil für den Gesamtverband das wachsende Verständnis dafür wider, daß sich die Wohlfahrtsverbände nicht mehr auf die korporatistischen Verflechtungen zwischen dem Staat und den Verbänden allein stützen können, sondern zu einer eigenständigeren Profilierung ihrer Sozial- und Wohlfahrtspolitik kommen müssen.

Die bisherige Organstruktur des Deutschen Cariatsverbandes umfaßt eine recht

große Vertreterversammlung mit über 700 Personen, die bei einem dreijährigen Tagungszyklus eher einen Repräsentanzrahmen schaffen, denn entscheidungsorientiert arbeiten konnte. Ein Zentralrat mit über 100 Mitgliedern und einem halbjährlichen Tagungszyklus, ein viermal im Jahr tagender Zentralvorstand mit knapp 30 Mitgliedern, ein geschäftsführender Vorstand und der Präsident mit Organqualität lenken derzeit den Gesamtverband. Nach den erörterten Reformvorschlägen soll die gesamte Breite caritativer Arbeit künftig in einem Caritaskongreß ohne verbandspolitische Entscheidungsfunktion repräsentiert werden. Eine jährlich tagende Delegiertenversammlung mit etwa 120 Mitgliedern soll die grundlegende verbandliche Entscheidungsbasis bilden. Ein mehrmals jährlich zusammentretender Caritasrat wird – vergleichbar dem bisherigen Zentralvorstand – dasjenige Organ sein, das die langfristig-strategischen Entscheidungen der Delegiertenversammlung mit dem operativen Handeln des Vorstands verbindet.

Mit der vorgesehenen Satzungsreform werden die Organstrukturen schlanker und zumindest von der Konzeption her in ihrer Beratungs- und Entscheidungskompetenz gestärkt. Kontrovers wurden bislang Fragen der organbezogenen Kontrollen und der Selbststeuerung der Gremien durch eigene Vorsitzendenpositionen diskutiert. Derartige moderne Verbandssteuerungsregeln werden sich aufgrund erkennbaren kirchlichen Widerstandes nicht realisieren lassen.

Die Ordnung der Mitgliedschaften bereitet gerade einem Großverband mit mehrfachen Zuordnungen Schwierigkeiten. Derzeit gibt es eine mehrstufige Struktur, bei der ein Mitglied auf örtlicher Ebene automatisch Mitglied der weiteren Ebenen ist. Persönliche Mitglieder in sogenannten Personalfachverbänden sind zugleich Mitglied in diesem Fachverband und in den Gliederungen des Deutschen Caritasverbandes. Unter dem Aspekt doppelter und gar dreifacher Mitgliedschaften sowie angesichts erschwerter Zuordnungen von überdiözesanen Trägern wurde eine sehr intensive Diskussion über das grundlegende Verbandsverständnis geführt. Im Ergebnis wird der Verband weiterhin als „Gesamtverein" verstanden, der von Rechts wegen persönliche und korporative Mitglieder kennt, deren Mitgliedschaft jedoch dezentral in den Fach- und Diözesanverbänden begründet wird. De facto werden diese einzelnen Mitgliedschaften aber nur zu einer über die Mitgliedsverbände vermittelten Repräsentanz führen. Insoweit ist der Deutsche Caritasverband auf Bundesebene ein „Verbändeverband".

Der noch andauernde Prozeß der Satzungsreform kann – zusammenfassend formuliert – als eine vermutlich längerfristig tragfähige „Runderneuerung" der Entscheidungs- und Arbeitsstrukturen der Organe angesehen werden. Im Sinn der Bearbeitung der grundlegenden Herausforderungen der wohlfahrtsverbandlichen Arbeit insgesamt stellen die veränderten Strukturen allerdings bestenfalls günstigere verbandliche Rahmenbedingungen zur Verfügung.

## Verbandliche Strategien

In den letzten Jahren erschienene Beiträge zur Analyse der kirchlichen Wohlfahrtsarbeit, insbesondere auch zu ihren verbandlichen Bezügen, enthalten eine Vielzahl strategischer Empfehlungen[7]. Diese sind allein schon aufgrund unterschiedlicher Theorierahmen schwer vergleichbar und noch schwerer kombinierbar. Eine von vielen Schwierigkeiten, erkennbare Empfehlungen in die verbandlichen Strategien einzubauen, liegt darin, daß die Ebenen, Bezugsräume und unterschiedlichen Typen caritativer Arbeit nicht oder nicht ausreichend klar bestimmt werden.

Die Zukunftsperspektiven der Caritas lassen sich zwar an generellen Trends sozialstaatlicher Entwicklungen, sozio-kulturellen Wandels oder ökonomischer Veränderungen erörtern. Wer Verbandsstrategien entwickeln will, muß aber wissen, daß es sich um die Kunst handelt, Wünschenswertes mit Machbarem und Risikobehaftetes mit Gesichertem so zu verknüpfen, daß Verbindendes aufrechterhalten und Unterschiedliches ermöglicht wird. Ein plural gestalteter Handlungs- und Organisationskomplex wie die Caritas erfordert deshalb mehrfache Strategien auf den diversen Ebenen. So können auch die nachfolgenden Aussagen nur „strategische Anreize" sein:

Die Caritas sollte prüfen, wie das Verhältnis von Zentralität und Dezentralität caritativen Handelns und Steuerns zu entwickeln ist. Es spricht manches dafür, daß die Caritas nur dann vital bleibt, wenn die örtliche und lebensweltbezogene Ebene neu aktiviert werden kann. Zudem:

1. Die Caritas sollte sowohl in ihren Aufgaben- und Leistungsbereichen als auch in der Fläche stärker Schwerpunkte setzen. Die Zeiten volkskirchlich-flächiger Präsenz nähern sich ebenso einem Ende wie die Zeiten umfassender Beleihung mit sozialstaatlichen Aufgaben.
2. Die Caritas sollte unterschiedliche Wege, Arbeitsformen und Unternehmensstrukturen nicht nur als notwendige Übel akzeptieren, sondern aktiv gestalten. Wir befinden uns zunehmend in einer Lage, in der wir wieder „innere Mission" betreiben müssen.
3. Die Caritas sollte zur Bewältigung ihrer Zukunftsaufgaben verstärkt das gesamtkirchliche Engagement einfordern, wobei eine „kirchliche Rückzugspolitik" zu vermeiden und eine neue zivilgesellschaftliche „Inkulturationspolitik" zu suchen ist. Pastoral und Diakonie benötigen verbindende Organisationsentwicklungen.

Eine in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern engagierte Caritas braucht über den Einheit stiftenden normativen Kern hinaus viele Gestalten, zumal die Zukunft nicht in geradlinigen und eindeutigen Bahnen verlaufen wird. Strategische Grundentscheidungen bei caritativen Verbänden und Trägern sollten deshalb auch Raum für gezielte, systematisch kontrollierte und damit auch rückholbare Probierversuche bieten.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. G. Heinze u. Ch. Strünck, Vom Wohlfahrtsstaat zum Wettbewerbsstaat (Opladen 1999).

[2] Aus der Fülle der Literatur: Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen, hg. v. Th. Rauschenbach u.a. (Frankfurt 1995); Unternehmen Barmherzigkeit, hg. v. R. Öhlschläger u. H.–M. Brüll (Baden-Baden 1996).

[3] Dokumentiert u.a. in: Caritas 12 (1993); Caritas 12 (1994); Caritas 3 u. 9 (1995); Caritas 3 (1996); Caritas 7 (1997).

[4] B. W. Nikles, ... und sie bewegt sich doch, in: neue caritas 1 (2000) 15–18.

[5] K.–H. Boeßenecker, Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege in der BRD (Münster 1995) 39; kritisch zum Konzernbegriff: U. Schneider, Gegen eine vereinfachende Kritik ..., in: Nachrichtendienst d. Dt. Vereins f. öff. u. priv. Fürsorge (1996) 156.

[6] Stationen der Verbandsentwicklung finden sich u.a. in: Caritas 8/9 (1998); neue caritas 1 u. 17 (2000); neue caritas 17 (2001); neue caritas 15 u. 22 (2002); neue caritas 4 u. 5 (2003).

[7] So z.B. in: Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände, hg. v. K. Gabriel (Berlin 2001).

*Friedhelm Mennekes SJ*

# Francis Bacon – Die Zeit heilt die Wunden nicht

Ohne Zweifel gehört Francis Bacon, 1909 in Dublin geboren und 1992 in Madrid gestorben, zu den aufregendsten Malern in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Von Haus aus Autodidakt, verdingte er sich zunächst mit Entwürfen für Möbel und Innendekorationen. In ästhetischer Hinsicht stand er schon Ende der 20er Jahre unter der Faszination von Pablo Picasso. Kaum eine Ausstellung ließ er aus; Picassos Kunst beeindruckte ihn tief. Im Protest über den Stil einiger Kreuzigungsbilder seines Malerfreundes Roy de Maistre (1894–1968), griff er 1933 selbst zu Pinsel und Farbe und schuf seine ersten Bilder. Es brauchte aber in der Folge viele Jahre, bis er seinen künstlerischen Weg zu sich selber gefunden hatte. Dabei halfen ihm die Bilder anderer Künstler, die ihn beeindruckten. Wichtige Stationen belegen seine Entwicklung: die frühen Kreuzigungen, die Papst-Serien nach Diego Velázquez, die Studien zu Vincent van Gogh bis hin zu seinen Triptychen. Nicht zuletzt sind es inmitten dieses Netzwerkes die dauerhaft gemalten Porträts von Freunden, in denen sich konsequent die Spur zum späteren Werk auslegte.

## Bilder, die Lebendiges einfangen

Was seine Malerei von Anfang an auszeichnete, war die Bindung an die Figur, ihre surrealistische Form, eine zuweilen schrille, lebendige Farbe und deren gestischer, manchmal tänzerisch bewegter, nicht selten aber auch aggressiver Auftrag. Doch band er diese heterogenen Extreme kraftvoll und souverän zusammen. So konnte er ein Bild explosiv beginnen, aber dann doch wieder zu sich selbst zurückzwingen. Er wußte das Wilde zu beruhigen und zugleich jede Pose aufzuwühlen. Das Bild war das einzige, woran er glaubte. Ansonsten war ihm nur der Zweifel vertraut. Er behauptete von sich, keine Philosophie und keinen Glauben zu haben. Hier war er ganz Nihilist. Doch aus diesem Protest zog er viel kreative Energie:

„Ich halte das Leben für eine völlig sinnlose Angelegenheit. Es hat keinen Sinn, auch wenn man für sich selbst einen Sinn schaffen kann; das muß man dann aber schon selbst machen."[1]

Bacon wollte zeit seines Lebens Bilder, keine Abbilder. Er sucht ihre eigene Realität, ihr eigenes Leben, die sich unmittelbar auf das Empfinden der Betrachter legt. Diese Direktheit, ihre *reale Gegenwart* ist sein malerisches Ziel. Es sind Bilder, die ihre Kraft aus der ihnen eigenen Materialität ziehen, nicht aus dem Motiv und sei-

ner Expressivität. Hier war er ganz Sensualist. Dieser Maler entbirgt sie sich aus einer dialektischen Erregung, die aus der Gebundenheit an die Figur und dem Chaos des Farberlebens besteht. Dazwischen stehen Empfindungen, Zufall, Einfühlung, Ereignis – und der gewaltige Wille zum Bild:

„Ich möchte den Gegenstand weit über seine alltägliche Erscheinung hinaus entstellen, in der Entstellung aber ihn zurückbringen auf eine Aufzeichnung seiner Erscheinung."[2]

Nichts lebt in Bacons Malerei so souverän wie die Farbe selbst. Sie hat für ihn etwas Unmittelbares, ein Eigenleben, jene in unzählige Nuancen und Konsistenzen explodierende Flüssigkeit, die Bacon in ihrem Rohzustand – konturenlos – auf die Leinwand setzt, wirft, streicht, um ihr im gleichen Moment eine Form zu entreißen. Es sind eben nicht nur die Bilder, die Bacon im Kopf hat, die Photos vor seinen Augen, deren er sich als Vorlage bedient; es sind die in innerer Erregung geweckten Kräfte, die sie emanieren lassen. Darum sehen diese Werke so anders aus als die in anderen Perspektiven gemalten. Diese Bilder fangen, lebendig entstanden, Lebendiges ein und wollen es so lebendig wie möglich wiedergeben. Sie sind bewegt und in großer Konzentration wie Freiheit einzelnen Augenblicken entrungen; Momentaufnahmen, die ihre Geburt aufgewühlten Empfindungen verdanken und diese so darstellen, daß sie unmittelbar wirken:

„Ich glaube, daß die Malerei heute reine Intuition ist, Zufall, und dem zugute kommt, was sich zeigt, wenn man die Materie aus der Leinwand hervorspritzen läßt."[3]

Diese Gemälde sind auf ihre Wirkung hin kalkuliert. Sie sollen sich – aus erregtem Nervenmaterial entstanden – unmittelbar dem Betrachter auf die Seele legen und dessen Nervenmaterial berühren, anstacheln, aufwecken. Kein Wunder, daß in den vielen Ausstellungen von Bacons Bildern in Museen wie Galerien eine große Beklommenheit und Ruhe herrschen. Dies hat seinen Grund in jenen sich aufdrängenden Irritationen, in denen sie den Betrachter zu eigenen körperlichen Erfahrungen und zu sich selber bringen.

## George Dyer, das ideale Modell

Vor gut sechs Jahren eröffnete das Münchener Haus der Kunst unter Leitung von Christoph Vitali eine der wichtigsten Ausstellungen von Francis Bacon. Gegen manche Einwände von David Sylvester, dem Chef-Kurator der Ausstellung, hing im zentralen Saal ein Bild in der Mitte: das *Triptych '71. In Memory of George Dyer* (1971) – als wäre in diesem Bild das Werk zusammengelaufen und als hätte sich von dort her das weitere Schaffen bestimmt.

Das Werk legt durch den Untertitel eine konkrete Lesart nahe: Es ist der Erinnerung an seinen verstorbenen Freund George Dyer gewidmet. Bacon hatte ihn 1964

kennengelernt. Dyer verkörperte den Typ von Männlichkeit, den Bacon für seine Bilder stets suchte: sportlich, vital, dominant. Keines seiner Modelle spielt eine so zentrale Rolle wie der Körper dieses Mannes. Vielfach inspirierte er den Maler zu immer neuen Porträts oder Figuren. Lange über seinen Tod hinaus bestimmt dieser Mensch die Welt des Werks von Bacon.

George Dyer kam aus einfachen Verhältnissen. Schnell erlag er der glitzernden Welt im Umfeld des gefeierten Londoner Malerstars. Von Haus aus melancholisch, verfiel er inmitten seiner neuen Lebenswelt als Freund des Künstlers in immer größere Einsamkeit. Viele Gerüchte und Redereien sind nach Bacons Tod über die beiden verbreitet worden. Eine Bemerkung aber von einem Menschen, der beide kannte, mag genügen: Bacon habe Dyer, sagt David Sylvester, seines Lebensziels und seiner Identität beraubt[4]. Der Rest heißt Alkohol, Depression, zunehmende Verzweiflung. In Paris kommt es zu einem der wiederholten Konflikte. Bacon ist mit dem Aufbau seiner bislang größten und wichtigsten Ausstellung beschäftigt, die am 26. Oktober 1971 im Grand Palais eröffnet werden soll. Dyer irrt allein durch die Stadt, in der er niemanden sonst kennt. Aufgrund innerer Spannungen nimmt er viel Alkohol zu sich, kehrt ins Hotel Saints-Pères zurück, wo er mit Bacon untergebracht war, und leert in seiner Verzweiflung eine Röhre Schlaftabletten. Zwar scheint er im letzten Moment noch versucht zu haben, sich zu übergeben und die Tat umzukehren, doch das mißlingt. Schließlich stirbt er, wie aus dem Polizeibericht zu entnehmen ist[5], zusammengesackt auf der Toilette. Hier wird er irgendwann von irgendwem gefunden.

## Die Welt der bösen Geister – gespensterhafte Gestalt

Bacon ist von diesem Ereignis tief getroffen und auf Jahre hinaus gezeichnet. Nach London zurückgekehrt, beginnt er, sich mit dem Ereignis auseinanderzusetzen. Er trauert als Künstler, indem er Bilder schafft. Daraus wird ein Kampf von Jahren. Das erste Werk in dieser Reihe ist das *Triptych '71. In Memory of George Dyer* (Abb. 1). Als erstes sucht er zu realisieren und zu verstehen. Noch in den Dezembertagen desselben Jahres, in dem Monate zuvor bereits seine Mutter gestorben war, klagt er in einem Gespräch mit David Sylvester, daß er zwar die „bösen Geister" gebannt habe, aber wohl nie völlig von ihnen loskomme:

„Man sagt zwar, man vergißt den Tod, aber man vergißt ihn nicht. Mein Leben ist ja eigentlich bisher recht unglücklich verlaufen, da all die Leute, die ich wirklich liebte, gestorben sind; und man hört nicht auf, an sie zu denken, die Zeit heilt die Wunden nicht."[6]

In die Mitteltafel des Triptychons wird von rechts eine Szene in den ansonsten über alle drei Bilder hinweg einheitlichen Bildraum geschoben. Das abstrakte Licht in hellrosa hält von links an drei Stellen dagegen und steht in Spannung mit dem für

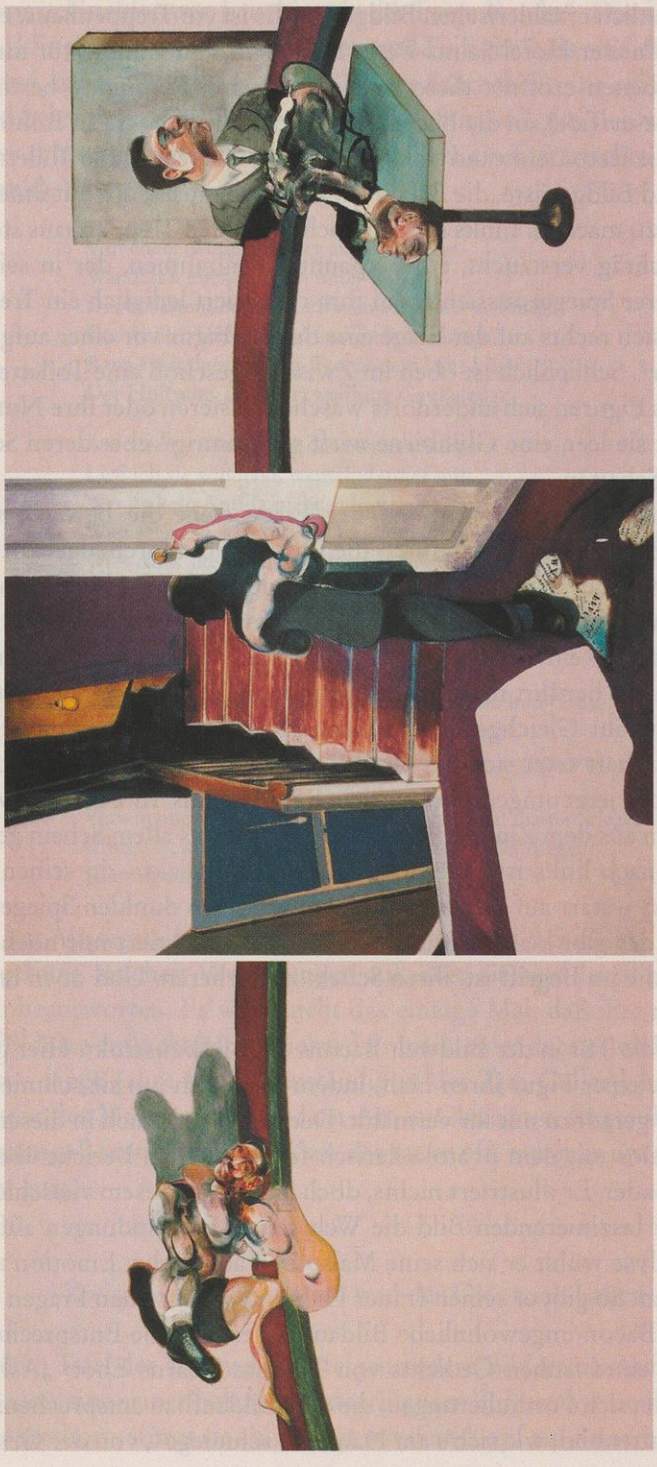


Abb. 1: Triptych '71, In Memory of George Dyer (1971) – Fondation Beyeler, Riehen/Basel (© VG Bild Kunst Bonn 2003)

Bacon ungewöhnlich erzählerischen Bildgerüst. Es ist ein Treppenhaus, eine Stiege, wie sie sich im Pariser Hotel Saints-Pères hochzieht, mit Zimmertür und Etagentoilette. Drei Ebenen eröffnet diese Architektur, drei Fixpunkte bestimmen die Komposition dieser Tafel, an die Bacon seine Protagonisten wie an Bühnenrequisiten festmacht: die leere Leinwand links, die offene Tür rechts, die Toilette oben im Zentrum. Es sind Bildgerüste, die Bacon auch sonst benutzt, um mit ihnen das Bild wirkungsvoller zu machen. Links im sich hochziehenden Treppenhaus steckt rücklings, seltsam schräg verstaucht, ein bespannter Keilrahmen, der in seiner Farbe auch wie ein leerer Spiegel aussieht[7]; auf ihm reflektiert lediglich ein Treppenlicht. Dann verrenkt sich rechts auf der Etage eine dunkle Figur vor einer aufgeschlossenen, weißen Tür[8]. Schließlich ist oben im Zwischengeschoß eine Toilette zu sehen, in denen Bacons Figuren sich andernorts waschen, rasieren oder ihre Notdurft verrichten. Hier ist sie leer, eine Glühbirne wirft schummrig[9] über deren Schüssel einen schwarzen Schatten.

Vor der geöffneten weißen Tür auf der Etage steht die bewegte Gestalt in schwarzem Anzug und ist dabei, durch die Öffnung hindurchzugehen. Ihr linker Fuß dreht sich vor der Tür auf Zeitungsfetzen, der rechte ist bereits dahinter gesetzt. Die Gestalt wird rätselhaft in der Darstellung gebrochen. Surreal zieht sich von links – armbreit – ein Streifen Haut zum rechten nackten, leuchtend rot konturierten Arm. Dieser berührt mit dem Ellbogen den Türknauf und garantiert somit der fragilen Figur ihr Gleichgewicht. Sie dreht mit den Fingern den Schlüssel im Loch. Gespensterhaft setzt sich die Gestalt nach oben mit Schulter und Kopf als Schatten fort, doch jetzt umgedreht, aus dem Raum heraus. Ihre Realität wird durch den Lichtstreifen aus dem Zimmer hinter der Tür wie aus allem Schein gerissen. Im dunklen Profil nach links ist Dyer zu erkennen. Er blickt – in seinen einsamen Kampf verstrickt – starr auf das leere Bild wie auf einen dunklen Spiegel im Treppenhaus. Doch der gibt keinem Bild mehr Halt; es reflektiert nur noch jene pendelnde Funzel, die im Begriff ist, ihren Schein zu verlieren. Und oben leuchtet das goldene Licht.

Wie so oft ist die Tür in der Bildwelt Bacons ein Bildkonstrukt. Hier gibt sie auf ganz neue Weise einer Figur ihren Halt, indem diese sich um sie schmiegt, sich an ihr festhält, sich geradezu mit ihr vermählt. Der Maler setzt sich in dieser zentralen Tafel schonungslos mit dem protokollarisch festgehaltenen Bericht über das Geschehen auseinander. Er illustriert nichts, doch baut er in diesem vielschichtigen, so rätselhaften wie faszinierenden Bild die Welt seiner Empfindungen auf. In schonungsloser Analyse wühlt er sich seine Malspuren aus Farbe, Emotion und Zufall auf die Leinwand. So gibt er seiner Trauer Halt und weist seinen Fragen Richtung.

Der auch für Bacon ungewöhnliche Bildaufbau erhält eine Entsprechung in der dritten Strophe eines frühen Gedichts von Thomas Stearns Eliot: „Ash-Wednesday". Dort finden sich Formulierungen, die dem Bildaufbau entsprechen. Da ist die Rede vom „Schattenbild, wie sich's am Handlauf schmiege", von der Gestalt „ohne

Antlitz", vom „Guckfenster, bauchig wie der Feige Frucht". Dazwischen der Ruf: „Klingt ab, klingt ab: Kraft jenseits Siegen und Erliegen". Es sind die Wortbilder T. S. Eliots, und es ist eine Situation am Ort des Schreckens, die sich gegenseitig ergänzen und beleuchten. Das Bild von den drei „Stiegen", das sich wie ein Licht auf den Ort des schrecklichen Geschehens niederließ: ein literarisches Bild als Schlüssel, das Dunkle dieses Bildes zu erhellen[10]?

Von erster Wentelung der zweiten Stiege
Wandt ich mich um, sah unter mir
Das Schattenbild, wie sich's am Handlauf schmiege,
Da, wo der Dunst stand faulig ob der Stiege,
Rang's mit dem Stiegen-Teufel: dem leiht Lüge
Der Hoffnung und Verzweiflung Gaukelzüge.

Auf zweiter Wentelung der zweiten Stiege
Ließ ich sie windend, wentelnd unter mir.
War da kein Antlitz mehr, schwarz lag der Stiege Grund.
Wies schorfig, klamm ein Greisenmaul, geifernd vor Ungenüge,
Wies eines alten Hais gezahnten Schlund.

Zur ersten Wentelung der dritten Stiege
War ein Guckfenster, bauchig wie der Feige Frucht,
Dahinter Hirtentrift und Weißdorns Blühn.
Der breitgeschulterte Flötist, berockt in Blau und Grün,
Verzauberte den Mai mit fremder Töne Flucht.
Haar im Wind ist süß, braun Haar, das über Lippen weht,
Braun Haar und Flieder-Wiegen,
Verwirrung, Flöten-Hall und Geisterstapf auf dritter Stiegen.
Klingt ab, klingt ab: Kraft jenseits Siegen und Erliegen
Klimmt auf zur dritten Stiege.

Im Blick auf Aussagen in Gesprächen von Bacon über T. S. Eliot[11] und zumindest einer Titelgebung tauchen Vermutungen auf, aber sie sind letztlich nicht mit Sicherheit zu beantworten. Es wäre nicht das einzige Mal, daß ihm eine literarische Zeile eine Bildidee entlockt hätte. Richard Francis, einer der besten Kenner von Bacons Kunst – lange Jahre für ihn zuständig in der Tate Gallery, heute der Gründungsdirektor des Museums of Modern Art in Chicago –, fragte ihn nach diesem Zusammenhang. Bacon verneinte. Aber das tat er oft, wenn es um Quellen zu seinen Bildern ging.

## Zwischen Todesschatten und der Gier nach Leben

Aus der linken Tafel des Triptychons steigen andere Bilder auf. Auf ein Laufgerüst montiert Bacon eine seiner balancierenden Figuren[12]. Hier hat sie ihren Stand verloren. In Boxershorts stürzt sie ab, schlägt mit dem Kopf auf – und bleibt liegen; das

Ende ausgezählt: *Knock-out*. Drei Bildelemente halten den Stürzenden: das Schwarz von Hose und Schuh, das Grau des gespenstisch fliegenden Schattens und die ins Fleischgelb auslaufende biomorphe Pfütze unten. So fest die Gestalt in der Hose sitzt, so explosiv verliert sie sich in Todesschatten, Lebenspfütze und ab Brustkorbhöhe vollends in ihre Einzelteile. Bacon steigert sein Bild ins Drastische. Die Figur zuckt und fuchtelt, als hätte sie mehr Arme als zwei und löst sich doch auf in die Ovalen, mit denen dieser Maler so oft seine Bilder beginnt.

Der Gestürzte läuft aus in den Kopf, der auf den Steg geschlagen ist, so schmerzverzerrt wie selten expressiv. Als gebäre das Haupt einen Lebensschatten, diesmal nach links in eine zweite Form, so abstrakt, wie der Kopf realistisch ist: ein Ensemble von Kreisen und Ovalen im neuen Gemisch seiner Farben von Gelb und Rot wie Weiß und Schwarz. Es sind jene Vorformen, von denen dieser Künstler sonst sagt, daß er aus ihnen seine Figuren schaffe:

„Ich beginne genauso wie ein abstrakter Künstler ... damit, daß ich Flecken mache, Markierungen, und wenn mir ein Fleck plötzlich etwas einzugeben scheint, dann kann ich auf ihm das Äußere des Sujets aufbauen, das ich einfangen wollte“ [13].

Hier läuft sie zurück: Oval um Oval, Farbe um Farbe, und kreiert anstatt der plastischen Fläche einen aseptischen Bildraum, der nichts demonstriert als die leblose, schattenhafte Leere.

Nur einer dieser kleinen Kreise, der in der unteren fleischenen Pfütze, in der Literatur einmal als Tischtennisball, einmal als das Loch einer Malerpalette gedeutet, wirkt doch zu plastisch, zu bewegt im Rot seines Schattens, um in diesen Interpretationen aufzugehen. Vielleicht ist er eher doch das, als was er erscheint – eine rollende Kugel, eine Kugel des Roulettes vielleicht, nur daß sie diesmal keiner „Glückssträhne“ folgt [14], wie Bacon einst meinte, sondern eher der selbstmörderischen Logik des russischen Roulettes, die für ihn selbst nie Sinn hatte, da er sich dafür zu feige fühle [15]. Dazu liebe er das Leben zu sehr, wie er wenige Jahre später bekannte:

„Ich bin gierig auf das Leben ..., die Gier nach Essen, nach Trinken, nach der Nähe von Leuten, die man mag, nach den aufregenden Dingen, die geschehen.“ [16]

In diesem Bild reißt der Abgrund zwischen der Gier nach dem Leben und der Realität des Lebens selbst auf. Bacon wäre der letzte, der dem aus dem Weg ging. Daher bringt er hier sein Entsetzen über diesen Gegensatz ins Bild, das Entsetzen über den Tod des Geliebten. Es ist sein Klagen in Bildern über ein unbegreifliches Geschick.

Weitere Bilder quellen auf dem rechten Bild hervor. Ihren Charakter bestimmen zwei Leinwände. Eine von ihnen ist wieder am gleichen Laufgestell befestigt, das die beiden Seitentafeln formal miteinander verbindet. Auf dem einen Bildträger ist das Porträt von John Dyer nach einem Foto von John Deakin unschwer zu erkennen. Doch transformiert sich das Bild im unteren Teil, als flösse die Farbe auf den

Steg, links auflösend, rechts wie im Abziehbild, das seine Form bewahrt. Das Ganze scheint, als suche der Maler den Auflösungsprozeß aufzuhalten, als hielte er unter den Steg perspektivisch eine weitere Leinwand, um den Farbfall aufzuhalten und zieht in Senkrechten und ausholenden Ovalen das Porträt erneut aus, umgekehrt zwar, aber nicht spiegelverkehrt, wie manche diese Partie auslegen. Es ist kopfüber gemalt. Doch der Farbfluß ist nicht aufzuhalten. Das Motiv läuft über die Bildkante hinweg. Als wolle sich der Darzustellende verweigern, entgleiten dem Künstler die Farben; sie binden sich in keinen Halt und sacken sirupartig in ein letztes Rund. Hier tötet das Schwarz endgültig jegliches Gelb. Schließlich schleudert der trauernde Maler eine dicke weiße Farbpaste direkt auf die Mitte. Ein Abhaken? Letzte Aggression gegen Modell wie gegen Geliebten, der sich ihm in seiner Verzweiflung selbstbestimmt entzogen hat?

Auch der Künstler kann ihn in seinen inneren Kämpfen nicht mehr zum Leben zurückbringen. Aber Bacon findet hier zurück in das Grundthema seines Werks, in die zynisch bekundete Demonstration der Ausweglosigkeit menschlicher Existenz, in die trotzig gestaltete Ohnmacht angesichts eines scheinbar gleichgültigen Universums, doch diesmal weder zynisch noch trotzig, diesmal einfach nur als Klage. Sie steigt auf, getrieben aus der ihm innerlich „zu-gefallenen" Trauer, so radikal wie ehrlich, so klar wie schonungslos in der Rechenschaft, die einer, sich selbst gegenüber ehrlich, ablegt und über die er sich – wie Bacon das auch sonst tut – keine Illusionen macht.

Die drei Tafeln stillen die in Verzweiflung und Schuld erregten Empfindungen Bacons nicht, im Gegenteil: Sie eröffnen in den folgenden Jahren eine nicht enden wollende Serie von immer wieder neuen Bildern, in denen sich der Künstler an den Geliebten und an sein Modell erinnert oder sich mit seinen schmerzhaften Gefühlen auseinandersetzt. Das beginnt mit einer geradezu trotzigen Erinnerung an dessen Liebeskraft in *Three Studies of Figures on Bed*[17], die er im April des folgenden Jahres abschließt (Abb. 2). David Sylvester nennt es die Zelebration von Dyers Leben. Tatsächlich ist es eines der beeindruckendsten und sinnlichsten Bilder, die sich mit der Liebe und dem Liebeskampf zwischen diesen beiden Männern befassen.

In drei Bildern fließt die innere Erregung in Farbspuren aus ihm heraus und legt sich direkt auf die Leinwand. Der Form nach setzt der Maler zwei Ringkampfvariationen nach Eadweard Muybridge und eine hockende Figur auf drei Bettgestelle. Dem gemeinsamen Gehalt nach sind diese Bilder ein Ausdruck des offensichtlich nicht zu stillenden Schmerzes in seinem Innern. Zweimal sind die Männerkörper farblich und in der Bewegung ineinander verschmolzen, einmal hockt Dyer aufrecht allein auf dem Bett. Sein Profil wird im Mittelbild eigens hervorgehoben und in einem leicht nach links gedrehten Schattenwurf wiederholt. Seltsamerweise haben die Schatten auf dem Boden der Seitenbilder die gleiche blaue Farbe wie der Bettkasten in der Mitte. Dreimal umzirkelt Bacon in großen ringförmigen Kreissegmenten die Zentren des Kampfes in Kopf und Körper; auf dem rechten Bild wird

dieser Kreisschlag leicht bräunlich gefüllt und wirft in der Art von Flecken einen schwarzen und einen braunen Schatten auf die Matratze. Das gesamte Werk wird schließlich von sechs kleinen weißen Kugeln bestimmt: viermal der Knauf eines Bettgestells, und zweimal als eine Art Gelenk in Knie und Schultern.

## „Schwarze Porträts"

Schon wenige Monate später beendet Bacon das erste der vier, von Hugh Davies *Schwarze Porträts* genannten Dreitafelbilder[18]: *Triptych, August 1972*[19] (Abb. 3). Die Farbe schwarz und drei unterschiedlich gestufte Grautöne bestimmen den einheitlichen, abstrakten Bildraum; Schwarz für ein dunkles Hinterzimmer und für einen Schlagschatten, der die Seitentafeln der Mitte eindeutig unterordnet; Grau für Boden und Türrahmungen. Im Zentrum wiederholt sich das Muybridge-Motiv der zwei Ringer aus dem vorherigen Bild. Doch diesmal ist es nicht auf das Bettgestell gesetzt, sondern mitten auf den Boden. Kein Kreis artikuliert die farbliche Verschmelzung der beiden Körper, aber es wiederholt sich Dyers Schatten im Farbdickicht der Köpfe, diesmal in auslaufendem Schwarz nach links. Ein geometrisch abstrakter roter Farbschatten verwurzelt die weiß-rot-gelben Kämpfer vor dem Schwarz des Hintergrunds im monotonen Grau des Bodens.

Auf den Seitentafeln sitzt Dyer auf einem Stuhl. Zur Vorlage dient diesmal ein Photo, das John Deakin im Atelier gemacht hat. Bacon malt die Figur vor dem Schwarz des Hintergrundes, doch diesmal frißt sich dies schattenhaft in die Figur hinein. Den Stuhlbeinen entlang rinnt auf dem linken Bild eine helle Flüssigkeit aus dem Körper, sie läuft wie der Saft aus einer zerquetschten Frucht, läuft in eine Pfütze: das Fragment eines Körpers, zum Vergehen verdammt? Ist es eingespannt zwischen dem Dunkel des Schwarz, das sich seiner bemächtigt, und der Leere der Materie, in die hinein sie sich verliert? Geradezu zynisch spiegeln die Schatten unförmig den Rest eines angewinkelten Beines, wie wenn die Farbe die Form in das Chaos der fleischlichen Materie zurückrufen will. Diese Schatten sind für Bacon untrennbar mit den Körpern verbunden, „damit sie fallen wie Fleischpartien" – so wörtlich: „Die Schatten als Fleisch. In meinen Tagträumen sah ich Massen von Fleisch, aus denen Bilder auftauchten."[20] Nie zuvor hat dieser Künstler die Ikonographie seiner Bildelemente so systematisch entfaltet wie in diesem Bild. Als wolle er sie in seiner Trauer beschwören und verscheuchen, setzt er sie um so deutlicher.

Wie eine Tagebucheintragung tituliert Bacon neun Monate später eine weitere Bildfolge: *Triptych, May-June 1973*[21] (Abb. 4). Es ist das dramatischste von allen Bildern, in denen er sich mit dem Tod seines Freundes auseinandersetzt. Wieder rollt ein dunkles Szenario vor unseren Augen ab, diesmal nicht von links nach rechts, sondern – wie Lesepfeile andeuten – umgekehrt. Erneut ist der Bildraum

einheitlich: auf grauem Boden eine durch alle Tafeln laufende dunkelrote Wand mit drei Türöffnungen in schwarze Räume.

Am rechten Bildrand befindet sich ein Schalter, mit dem Bacon das Licht der Erinnerung an das schreckliche Geschehen einzuschalten scheint. Die Darstellung folgt nüchtern dem rekonstruierten Bericht seines Ablaufs. Er zeigt George Dyer verzweifelt über dem Waschbecken seines Zimmers gestützt, wo er versucht, sich zu übergeben, doch vergebens. Die Farbe der Figur fließt entsprechend der Schräghaltung ihres Oberkörpers scheinbar in das Becken, der Mund ist weit geöffnet, doch außer zwei roten Flecken kommt kein befreiender Sturz des Erbrechens heraus. Nur das schattenhafte Schwarz des Raumdunkels mischt sich zwischen Mund und Arme. Daß dieses Schwarz zugleich die Wucht des gewichtigen Schicksalsschlages sein kann, zeigt seine seltsame Krümmung auf dem Boden: Statt einer physikalisch bedingten Gerade verläuft hier ein dramatisch gekrümmter Bogen.

Die Mitteltafel zeigt den Angstbesessenen, wie er sich aus dem Raum schleppt; eine Glühbirne wirft unperspektivisch nach links phantastische, schwarze Schatten über den Körper von hinten aus dem Raum heraus. Diese formen sich zu erschreckenden Umrissen, wie aufgeblasen durch aufsteigende Verwesungsgase aus einem nicht angeschlossenen und durch einen Siphon gesichertes Kanalisationsrohr rechts unten[22]. Der Schattenumriß ähnelt düster einer dieser Furien, die Bacons Bilderwelt seit der *Kreuzigung* von 1944 immer wieder bevölkern und mit schrecklichen Ahnungen aufladen. Sie verkörpern die antiken Fluchgeister und das Gesetz unerbittlicher Rache. So getrieben, schleppt sich Dyer in den letzten Minuten seines Lebens ins dritte Bild.

Auf dem linken Bild hockt der Freund zusammengekauert auf der Toilette, wie er gefunden wurde. Die Spannung des schwarzen Raumschattens, der sich im ersten Bild noch nach vorne spannte und sich im zweiten dramatisch, unheimlich aufblähte, ist nun erschlafft. Das Leben läuft in einen Abfluß aus. Das grausame Spiel ist zu Ende. Der Körper bleibt zurück, und es bleibt nach links erneut ein Lichtknopf, mit dem endgültig der Schrecken der Erinnerung abgeschaltet werden könnte, ganz nach dem Ausspruch: „Geschafft! Begriffen!"

*Begriffen* hat Bacon in diesen Bildern wohl manches. Aber *geschafft* hat er die Trauer nicht. Das kommt in einem weiteren Bildersturz aus ihm heraus: *Three Portraits: Posthumous Portrait of George Dyer, Self-Portrait, Portrait of Lucian Freud* (1973)[23] (Abb. 5). Die Anlage des Bildes ist ähnlich wie zuvor: ein durchgehender Raum, drei imaginäre Türöffnungen mit hängenden Glühbirnen, drei Figuren davor auf einem Stuhl sitzend. Doch diesmal ist vieles anders. Der vormals graue Fußboden ist wie sonst nie mit roten, blauen, gelben und weißen Pinselspuren – *all over* – gemustert. Die Zimmerwände sind hellbraun. Statt dunkler Türöffnungen jetzt Stellwände, ins Blaubraun von nackten Glühbirnen erhellt.

Links und aus der Mitte nach links gerückt sitzt Dyer wie in *Triptych August 1972* in der Pose des Deakin-Photos auf einem Stuhl. Sein Gesicht, im Halbprofil nach

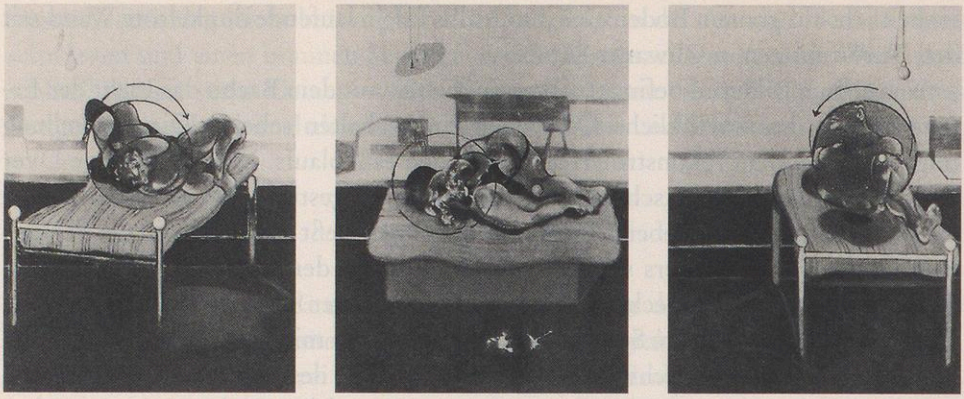


Abb. 2: Drei Studien von Figuren auf Betten (© VG Bild Kunst Bonn 2003)

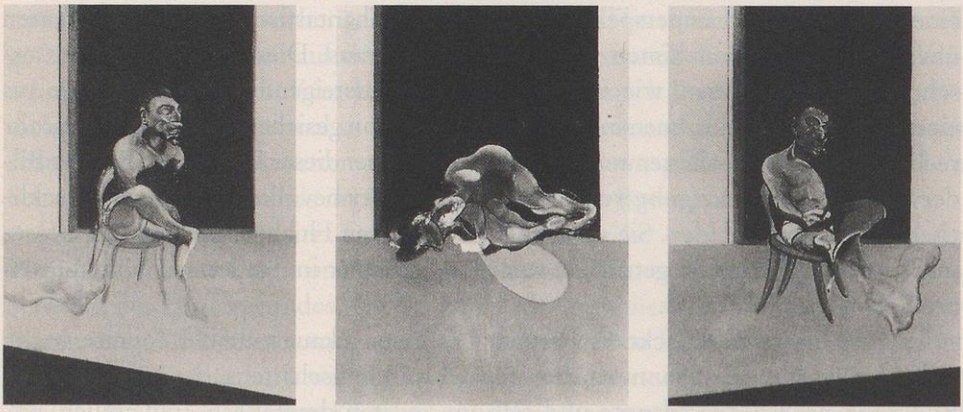


Abb. 3: Triptychon August 1972 (© VG Bild Kunst Bonn 2003)



Abb. 4: Triptychon Mai–Juni 1973 (© VG Bild Kunst Bonn 2003)



Abb. 5: Drei Porträts: Postumes Porträt George Dyer, Selbstporträt, Porträt Lucian Freud 1973 (© VG Bild Kunst Bonn 2003)

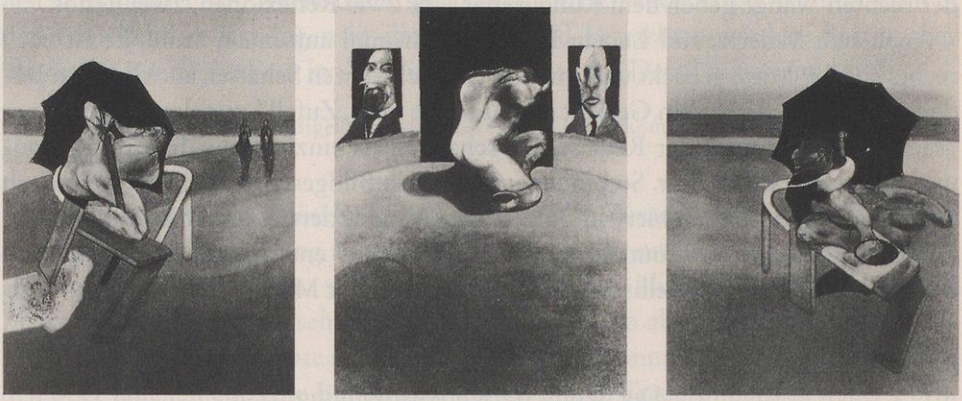


Abb. 6: Triptychon 1974–1977 (© VG Bild Kunst Bonn 2003)

rechts gewendet, ist nicht wie sonst farblich erregt durchgearbeitet. Er schaut wie ein Fremder, ohne sonderliches Interesse wie von außen porträtiert. Sein Kopf wirft einen schmalen, rotbraunen Schatten auf die Stellwand. Nach unten verankert ein zweiter, schwerer schwarzer Spiegelschatten wie ein Teppich, die Figur umrißhaft auf dem Boden. Neben ihm ist an die Wand mit einer Nadel ein gemaltes Foto mit Bacons Gesicht fixiert. Ein wenig höher gehängt, im Kopf gleich groß, blickt er mit offenen Augen wie versteinert in den Bildraum.

In der Mitte sitzt frontal Bacon selbst auf dem Stuhl mit einem ins Plastische gehobenen Schatten grübelnd an den Boden fixiert; er grübelt über das Faktum des Todes und starrt wieder mit leerem Blick vor sich hin. Seine rechte Hand hält er melancholisch ans Gesicht. Der Kopf ist malerisch ergründend und farblich durchwühlt bearbeitet. Nach rechts wirft er auf die Rückwand einen blauen Schatten. Die andere Hand begleitet eine nervöse Bewegungsspur und zeichnet dabei die Naht seines Pullovers nach. Zwei unterschiedlich kleine Kreise über dem Geschlecht und der rechten Wange geben dem Rund seiner Uhr zwei Reflexionen, zwei Echos.

Auch sein Malerfreund Lucian Freud sitzt frontal auf einem Stuhl. Er ist nach rechts aus der Mitte gerückt und im schweren schwarzen Schatten auch auf den Boden gezeichnet. Auch sein Gesicht ist mit Farbe und „Zufall" gestaltet. Wie in einer „sacra conversatione" der Renaissance schaut er als einziger aus dem Bild heraus und fixiert den Betrachter. So bindet er ihn in das Bildgeschehen ein. Symmetrisch zur linken Tafel ist auch hier ein Foto an die Wand fixiert. Es zeigt Dyers Gesicht. Dieser blickt aus dem Raum des Malerfreundes Freud entschieden, aggressiv, geradezu anklagend auf das Selbstporträt des Malers in der Mitte.

## Der Wunsch nach Auslöschung

Noch ein viertes Bild gehört in einem früheren Zustand in diese Reihe der nicht enden wollenden Bilderflut, die aus Bacon heraussprudelt und mit denen er versucht, einer inneren Erregung aus Trauer und Enttäuschung Herr zu werden. Es ist das *Triptych 1974/77*, das zunächst für drei Jahre unter dem Titel *Triptych May-June 1974* firmierte (Abb. 6). Das Werk legt drei Kreissegmente aus und zeigt in der Mitte ein Interieur. Eine schmale Erhebung am Ende des Runds wirkt wie der Lauf von Manegenbrettern einer Zirkusarena. Ihr entsprechen seitlich zwei abstrakte Horizontlinien, die sich im Blau als Strandsituationen identifizieren lassen. Der Sand auf den Seiten und der Boden in der Mitte sind im gleichen Ton gehalten. Auf den Seitenbildern weisen zwei Ovale aus der Mitte nach rechts und links heraus. Sie werfen wie im Scheinwerfer zwei Lichtkegel auf zwei Figuren unter einem Regenschirm, die auf eigenwilligen Liegestühlen mit Zeitungsfetzen posieren. Links ist undefinierbar und schattenlos eine männliche Gestalt zu erkennen, rechts deutlich John Dyer mit einem Schlagschatten nach außen.

Im Zentrum des Triptychons zeigt sich mittig ein leeres schwarzes Feld, flankiert von zwei kleineren schwarzen Feldern, vor denen jeweils ein Mann wie im Zirkus sitzt. Trotz der säkularisierten Situation wirkt das Bild sehr sakral. Vor der großen Fläche in der Mitte ist ein kniender Rückenakt zu sehen; der Kopf ist nach vorn versenkt, die Arme laufen verkümmernd ins Schwarz. Ein pinkfarbiger Schatten zieht sich in Helligkeitsgraden gestuft nach links unten: rechts und links von dem schwarzen Grund dieser Gestalt zwei Brustbilder, deren Köpfe symmetrisch vor kleineren schwarzen Vierecken eingefangen sind. Die eine von ihnen erinnert an Porträts von Michel Leiris, mit dem Bacon seit den 50er Jahren engstens verbunden war.

Ursprünglich befand sich in der Mitteltafel links vorn in einem Rund eine liegende Frau, wie David Sylvester aus seinen Gesprächen mit Bacon zu berichten weiß. Sie stammt aus einer malerischen Auseinandersetzung mit Edgar Degas, auf den auch die beiden Pferde im linken Bild sowie die beiden Rückenakte zurückgehen[24]. In dieser Form wurde das Triptychon mehrfach auch ausgestellt und kann in den begleitenden Katalogen in diesem Zustand betrachtet werden. Später aber übermalte Bacon die Frau in der Mitte. Er löschte das Detail mit einem Oval:

„Ich hoffe, daß ich es so gut ausgelöscht habe, daß es nicht wiederkommen kann. Ich hoffe, es nie wieder auftauchen zu sehen." [25]

Der Wunsch nach Auslöschung mag ihm zwar in Zusammenhang mit Degas gelungen sein, die Erinnerung an seinen verstorbenen Freund George Dyer verlor er aber fortan nicht mehr aus seinem Gedächtnis. Dyer blieb in der Bildwelt dieses Meisters lebendig, wenn schon nicht als Liebhaber, so aber doch als Modell – als sein ideales Modell. Er lebte in seinen Bildern weiter. Immer wieder taucht das Modell oder tauchen einzelne Bildstrukturen aus diesen Trauerbildern in neuer Form auf, zum Beispiel die Motive mit dem Waschbecken[26], dem Laufgestell, dem Schirm[27], das Deakin-Photo mit der Pose auf dem Stuhl[28] oder das Motiv mit dem Schlüssel vor der Tür[29].

Vielleicht war diese dauernde Präsenz der Preis, den der Maler diesem Toten zu entrichten hatte, die ihn „vor der Katastrophe bewahrte" [30] und endlich Frieden mit sich und seinem Modell in diesen nicht enden wollenden Bilderkämpfen machen ließ. Vielleicht aber war das auch nur die Frucht dieser Beziehung und dieses Prozesses, das formal Reifste und realistisch Reichste, das in diesem gewaltigen Werk entstand: ein Leben und eine Kunst „in memoriam".

## ANMERKUNGEN

[1] Francis Bacon im Gespräch mit Friedhelm Mennekes, in: Katalog „Bacon. Triptych '71", hg. v. J. Röhrig u. K. Danch (Köln 1993) 10–18, 15.

[2] Francis Bacon, in: D. Sylvester, Gespräche mit Francis Bacon (München 1982) 41.

[3] F. Bacon 1953 in einem Katalogtext über Matthew Smith, der unvergleichlich seine eigenen Intentionen wiederzugeben scheint, in: Katalog „Matthew Smith" (London 1953) 12; zit. nach Katalog „Francis Bacon" (München 1996) 294.

[4] D. Sylvester, Stationen eines Lebenswerks, in: Katalog „Francis Bacon" (A. 3) 13–41, 26.

[5] Einzelheiten bei R. Francis, in: Katalog „Francis Bacon" (London 1985) 20.

[6] Sylvester (A. 2) 78.

[7] Vgl. die Mitteltafel des Triptychons *Three Studies of the Male Back* (Zürich 1970). Alle Maße in diesem und den folgenden Bildhinweisen belaufen sich – wenn nicht anders angegeben – auf 198 x 147, 5 cm. Die Abbildungen sind zu finden in: M. Leiris, Francis Bacon. Full Face and in Profile (Barcelona 1983).

[8] Vgl. das gleiche Motiv in *Three Studies of Isabel Rawsthorne* (1967), 119 x 152, 5 cm: Nationalgalerie, Berlin.

[9] Vgl. die linke Tafel im Triptychon *Three Figures in a Room* (1964): Centre Georges Pompidou, Paris.

[10] „Aschermittwoch" (dt. v. R. A. Schröder), in: T. S. Eliot, Werke, Bd. 4, hg. v. E. Hesse (Frankfurt [2]1988) 97–99, 147.

[11] Vgl. Sylvester (A. 2) 69, 138, 151 ff.; vgl. *Triptych inspired by T. S. Eliot's Poem ‚Sweeney Agonistes'* (1967): The Hirshhorn Museum, Washington, D. C.

[12] Vgl. *Painting 1945*, Öl u. Tempera auf Leinwand, 198 x 132 cm: The Museum of Modern Art, New York; weiterhin: *From Muybridge – Studies of the Human Body – Woman emptying a Bowl of Water, and Paralytic Child on all Fours* (1965): Stedelijk Museum, Amsterdam; *Triptych – Studies of the Human Body* (1970): Privatbesitz; und später *Three Figures and Portrait* (1975): Tate Gallery, London.

[13] F. Bacon in einem Gespräch mit J. Clair, M. Eschapasse u. P. Malchus: Entretien avec Francis Bacon, in: Chroniques de l'art vivant, Nr. 26 (1971) 4–7, 4; zit. nach H. Vanel, Die technische Imagination, in: Katalog „Francis Bacon" (A. 3) 63–71, 70.

[14] Vgl. seine Äußerung in: Sylvester (A. 2) 52.

[15] Vgl. ebd. 126.

[16] Ebd. 124.

[17] *Three Studies of Figures on Bed* (1972): Privatsammlung.

[18] H. Davies, Bacon's Black Triptychs, in: Art in America 63 (1975) 62–68.

[19] Tate Gallery, London.

[20] F. Bacon im Fernsehinterview mit Richard Francis im Mai 1985, zit. in Katalog „Francis Bacon" (A. 3) 190.

[21] Privatsammlung, Schweiz.

[22] Vgl. dazu die rechte Tafel des Triptychons *Three Studies for a Crucifixion* (1962): The Solomon R. Guggenheim Museum, New York. Auch dort reicht rechts unten in die Tafel mit dem aufgerichteten Kadaver ein offenes Kanalisationsrohr.

[23] Privatsammlung, Schweiz.

[24] D. Sylvester in: Katalog „Francis Bacon" (A. 3) 29.

[25] Francis Bacon im Gespräch mit David Sylvester, in: D. Sylvester, The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon (London [3]1993) 196; zit. nach Katalog „Francis Bacon" (A. 3) 193.

[26] Vgl. *Self-Portrait* (1973), Privatsammlung; *Figure at a Washbasin* (1976): Museo del Arte Contemporáneo, Caracas; *Water from a Running Tap* (1982): Privatsammlung, Madrid; *Man on a Washbasin* (1989/1990).

[27] Vgl. *Seated Figure* (1978): Privatsammlung, Malibu, Ca.

[28] Vgl. *Study for Portrait* (1978): Privatsammlung, Hartford, Conn.; *Study for Portrait* (1981): Privatsammlung; *Study for a Portrait of John Edwards* (1988): Privatsammlung, London. Hier hat Bacon dem Deakin-Photo einen anderen Kopf aufgesetzt, wie er es früher schon mit den Muybridge-Fotos getan hat: Es ist der Kopf seines späteren Begleiters und Erben John Edwards.

[29] In *Painting* (1978), 198 x 147, 5 cm: Privatsammlung, Monaco; *Study of the Human Body* (1983), im Nachlaß Bacon; vgl. dazu die Quelle dieser Bildidee in T. S. Eliots „The Waste Land": „ich hab gehört wie sich der Schlüssel / In dem Türschloß drehte, einmal, das eine Mal nur / Wir denken an den Schlüssel; jeder in seiner Zelle, / Der an den Schlüssel denkt, bejaht die Zelle", in: ders., Gesammelte Gedichte 1909–1962, hg. v. E. Hesse (Frankfurt 1988) 83–127, 113.

[30] Vgl. dazu seine zunächst abwehrende Haltung gegenüber dieser Formulierung im Gespräch mit mir (A. 1) 10.

*Andreas Verhülsdonk*

# Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit

Als einziges Unterrichtsfach in Deutschland ist der Religionsunterricht durch das Grundgesetz (Art. 7 Abs. 3 GG) und die Landesverfassungen sowie durch Staatskirchenverträge geregelt und damit auch Gegenstand der Rechtsprechung. In der Diskussion um den schulischen Religionsunterricht geht es deshalb nicht nur um bildungspolitische, schul- und religionspädagogische Fragen, sondern auch um das Verhältnis von Kirche und Staat und um die normativen Grundlagen unseres Zusammenlebens. Der juristische Diskurs kommt jedoch an eine Grenze, wenn unterschiedliche staatskirchenrechtliche Traditionen, etwa innerhalb der Europäischen Union, aufeinanderstoßen und die Legitimität auch der Verfassungsnormen in Zweifel gezogen wird: Wenn etwa gefragt wird, ob der schulische Religionsunterricht Ausdruck eines liberalen Verständnisses von Religionsfreiheit oder ein demokratiefremdes Kirchenprivileg ist. Spätestens dann sind rechts- und sozialphilosophische Überlegungen unvermeidbar.

Bei der Frage nach der Legitimität des schulischen Religionsunterrichts ist zu berücksichtigen, daß die beiden großen westlichen Demokratien, nämlich die USA und Frankreich, keinen Religionsunterricht in der Schule kennen und innerhalb der Bundesrepublik Deutschland die Länder Berlin, Brandenburg und Bremen andere rechtliche Modelle religiöser Unterweisung verwirklicht haben. Man wird nicht behaupten können, die USA und Frankreich oder Bremen und Berlin seien weniger demokratisch als etwa Nordrhein-Westfalen oder Bayern. Zu prüfen ist jedoch, ob nicht die besseren Argumente für einen Religionsunterricht in der Schule nach Art. 7 Abs. 3 GG sprechen.

## Kirche und Staat: die „Mauer der Trennung"

Am Anfang der modernen Demokratie steht die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik. Gewiß ist die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht, von Kirche und Staat älter und reicht religionsgeschichtlich bis zu den Konflikten zwischen Propheten und Königen im alten Israel zurück. Zweifellos machte erst die christliche Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht die spätere Trennung von Kirche und Staat möglich. Ebenso unbestritten aber war bis zu den Revolutionen in Amerika und Frankreich, daß der Staat die „wahre Religion" seinen Untertanen im Zweifelsfall auch mit Gewalt zu verordnen hatte. Diese

Aufgabe wurde unmöglich, als sich die religiösen Wahrheitsansprüche infolge der Reformation pluralisierten und die religiöse Einheit der Gesellschaft mit politischen Mitteln zumindest langfristig nicht mehr garantiert werden konnte.

Frieden und Freiheit – so eine bis heute wichtige Lehre der europäischen Geschichte – können nur gesichert werden, wenn die Religionsgemeinschaften darauf verzichten, ihre Lehren mit Hilfe der staatlichen Gewalt gesellschaftlich durchzusetzen. Nicht der Dialog der Konfessionen oder der ökumenische Konsens begründeten den gesellschaftlichen Frieden, sondern die Trennung der politischen von der religiösen Sphäre. Die „Mauer der Trennung", von der Thomas Jefferson sprach, begrenzte die politische Macht der Kirchen und wurde deshalb von einigen Kirchen, zum Beispiel von der katholischen, zunächst als ein unfreundlicher, wenn nicht gar kirchenfeindlicher Akt verstanden. Im 20. Jahrhundert aber setzte sich – nicht zuletzt infolge der Erfahrungen mit dem Totalitarismus – die Erkenntnis durch, daß die Mauer der Trennung auch die Kirchen vor dem Zugriff und Eingriff des Staates und anderer gesellschaftlichen Gruppen schützt und ihre Autonomie garantiert.

Man muß in diesem Zusammenhang jedoch nicht den Terror der nationalsozialistischen und stalinistischen Diktaturen beschwören. Erinnert sei zum Beispiel an die Unionspolitik des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms III., der Lutheraner und Reformierte in eine Kirchenorganisation zwang und den zwangsunierten Gemeinden 1822 seine Agende verordnete, ein Kapitel deutscher Religionspolitik, das selbst den sonst recht unionsfreundlichen Theologen Friedrich Schleiermacher zu deutlichem Protest veranlaßte. Oder um ein katholisches Beispiel zu zitieren: Pius X., der vormalige Kardinal Giuseppe Sarto, verdankte seine Wahl zum Papst 1903 der Intervention des österreichischen Abgesandten in Rom gegen seinen Konkurrenten Kardinal Mariano Rampolla. Glücklicherweise wird derselbe Pius X. im Rahmen der Kurienreform das Vetorecht der katholischen Mächte in Europa abschaffen und ein Gesetz erlassen, das Kardinälen, die staatliche Weisungen entgegennehmen, mit der Exkommunikation droht. Sein Nachfolger Benedikt XV. dürfte der erste Papst seit der Konstantinischen Wende gewesen sein, dessen Wahl von staatlichen Einflüssen frei war. Oder wenden wir den Blick nach England: Noch 1927 diskutierte das britische Parlament eine Revision des „Book of Common Prayer" der Kirche von England und lehnte sie mehrheitlich ab[1].

Diese Beispiele machen anschaulich, daß es letztlich keine Religionsfreiheit ohne die Trennung von Kirche und Staat gibt. Auch in Deutschland sind seit der Novemberrevolution von 1918 Staat und Kirche getrennt; die entsprechenden Artikel der Weimarer Reichsverfassung wurden 1949 unverändert in das Grundgesetz (Art. 140) übernommen.

Allerdings löst der Trennungsgrundsatz nicht alle Probleme im Verhältnis von Kirche und Republik. Die Auseinandersetzungen in Frankreich über die Finanzierung der meist katholischen Privatschulen und über das Tragen des islamischen

Kopftuches oder der Streit in den USA um Schulgebet und Evolutionslehre belegen dies eindrücklich. Umstritten ist dabei nicht der Trennungsgrundsatz, sondern die Frage, wo genau die Mauer der Trennung verlaufen soll. Man kann sie so interpretieren, daß der Staat grundsätzlich keine Religionsgemeinschaft unterstützen darf und religiös definierte Zwecksetzungen konsequent aus der öffentliche Sphäre fernzuhalten hat. Das ist das französische Verständnis der Trennung von Kirche und Staat, der Inhalt dessen, was man die Laizität der Republik nennt[2].

Man kann das Trennungsprinzip jedoch auch so verstehen, daß die Republik sich mit keiner Religion oder Konfession identifizieren und keine von ihnen bevorzugen darf. Nach diesem Verständnis zielt die Trennung von Kirche und Staat nicht darauf, Religion zur Privatsache zu erklären. Vielmehr ist der Staat verpflichtet, die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gleich zu behandeln und denselben Abstand von allen zu wahren. Man könnte dies das deutsche Modell der Trennung von Kirche und Staat nennen.

Die klassisch liberale These, daß Religion Privatsache ist, hat zwei bedeutsame Implikationen. Zum einen wird Religionsfreiheit hier vor allem als individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit verstanden, die es nicht nur vor dem Staat, sondern auch vor den religiösen Gemeinschaften und ihren Ansprüchen zu schützen gilt. Zum anderen wird die Geltung und Anwendung religiöser Prinzipien strikt auf das Privatleben der Bürger beschränkt. Das öffentliche Leben beruht hingegen auf einer von allen religiösen Vorstellungen unabhängigen, rational begründeten Ethik, deren Kerngehalt bestimmte Lehren über die Menschenrechte, die Freiheit und die Gleichheit und die Volkssouveränität sind. Historisch einflußreich war die Verbindung der kantischen Ethik mit einer gewissen Wissenschaftsgläubigkeit, die die politische Diskussion ebenso prägten wie die Bildungs- und Schulpolitik im Frankreich der III. Republik (1871–1940)[3].

Katholiken – aber nicht nur sie – haben mit der These, daß Religion Privatsache ist, bekanntlich ihre Probleme. Zum einen beharren sie darauf, daß die kirchliche Gemeinschaft für den Glauben des einzelnen Katholiken schlechterdings unverzichtbar ist, weil erst diese Gemeinschaft den Raum bietet, in welchem sich eine katholische Identität bilden und entwickeln kann. Oder allgemeiner: Gerade weil individuelle Lebensentwürfe sich nicht unabhängig von intersubjektiv geteilten Lebenszusammenhängen bilden, erfordert die Integrität der einzelnen Rechtsperson auch den Schutz der Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge, in denen die individuelle Identität ausgebildet wird[4]. Individuelle Religionsfreiheit kann deshalb nicht ohne korporative Religionsfreiheit garantiert werden, d. h. Konkordate, Körperschaftsrechte oder der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen dienen der Verwirklichung individueller Religionsfreiheit.

Zum anderen mutet die Trennung zwischen einer unabhängigen öffentlichen Ethik und privater Religiosität nur den gläubigen Bürgern zu, ihre Identität in öffentliche und private Anteile zu spalten, wie Jürgen Habermas in seiner Frankfur-

ter Preisrede richtig bemerkte[5]. Agnostischen oder atheistischen Bürgern bleibt diese Spaltung erspart. Sie betrachten die unabhängige Ethik als die bestimmende Grundlage ihres öffentlichen *und* privaten Lebens und hegen oft den Verdacht, daß die Anhänger religiöser Lehren nur unzuverlässige Demokraten sind und insgeheim doch von einem religiösen oder konfessionellen Staat träumen. Religiöse Bürger hingegen argwöhnen, daß die unabhängige, rationale Ethik, die die normative Grundlage für das Zusammenleben von Bürgern unterschiedlicher und sich gegenseitig ausschließender religiöser oder weltanschaulicher Lehren bilden soll, doch nur eine konkurrierende Weltanschauung ist. Die Laizität der Republik in ihrer klassischen Form erschien vielen französischen Katholiken deshalb nicht als legitimer Ausdruck der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates, sondern als illegitime Bevorzugung einer bestimmten, nämlich areligiösen Lebensweise.

Die Vorbehalte der französischen Katholiken gegen den republikanischen Laizismus sind übrigens dieselben, die viele Muslime gegen die westlichen Demokratien generell hegen. Auch sie haben das Gefühl, als Individuen vielleicht willkommen zu sein, nicht jedoch als Muslime. Auch sie leiden oft unter der Spaltung zwischen einem areligiösen öffentlichen Leben und einer privat gelebten Religion. Einige von ihnen halten die religiöse Neutralität des Staates – zu Unrecht – für ein leeres Versprechen und sind deshalb geneigt, jenen Glauben zu schenken, die behaupten, daß Muslime ihre Würde und Identität nur in einem islamischen Staat finden können. Entgegen den Intentionen seiner Befürworter läuft der Laizismus somit Gefahr, eine fundamentalistische Religiosität zu provozieren.

Die offenkundigen Integrationsschwierigkeiten der muslimischen Einwanderer haben auch in Frankreich in den letzten 20 Jahren zu einer erneuten Diskussion über die Laizität geführt. Offenkundig ist die klassische Interpretation der Trennung von Staat und Religion der Integration zumindest der Muslime eher abträglich. Unter dem Stichwort einer „laïcité ouverte" werden seit einigen Jahren Vorschläge diskutiert, die das Konzept der Laizität in dem Sinn öffnen wollen, daß eine auch öffentliche Anerkennung religiöser Identitäten möglich wird[6].

## Trennung zwischen dem Rechten und den Ideen des Guten?

Einen Ausweg aus den Aporien des klassischen Liberalismus und Laizismus zeigt der amerikanische Sozialphilosoph John Rawls, der seit der Publikation seiner „Theorie der Gerechtigkeit" (1971) die wohl profiliertesten Beiträge zum Verständnis der normativen Grundlagen der demokratischen Republik geliefert hat. In unserem Zusammenhang interessiert weniger seine Kritik des Utilitarismus und die Neuinterpretation der klassischen Vertragstheorie, als vielmehr seine Konzeption des politischen Liberalismus, die er in den 80er Jahren entwickelt hat[7].

Rawls unterscheidet zwischen den politischen Prinzipien der demokratischen Republik, also Bürgerrechten, Volkssouveränität, Freiheit und Gleichheit, und ihren philosophischen oder religiösen Begründungen. Im Unterschied zu den Vertretern des Laizismus, die eine unabhängige, rationale Ethik für alle Bürger verbindlich machen, sieht er genau, daß in einem pluralistischen Gemeinwesen nur die politischen Prinzipien, nicht jedoch eine umfassende philosophische Lehre allgemeine Anerkennung finden können:

„Auch umfassende philosophische und moralische Lehren können nicht von allen Bürgern bejaht werden, und so kann das Bekenntnis zu ihnen auch nicht mehr (falls überhaupt jemals) als Grundlage der Gesellschaft dienen." [8]

In einer demokratischen Republik herrscht Einigkeit über die politische Konzeption der Gerechtigkeit; die Frage, warum die Bürger dieser Konzeption zustimmen, wird nicht durch den Staat beantwortet – eine These, die schon der katholische Philosoph Jacques Maritain vertrat [9].

So werden Humanisten die Grundrechte auf eine durch die Aufklärung inspirierte Philosophie der Würde des Menschen als rational handelndem Wesen gründen; Christen werden sie mit der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und Muslime könnten sie mit der Vorstellung vom Menschen als „kalifa", als Stellvertreter Gottes, verbinden. Das heißt: Die Bürger integrieren die politischen Prinzipien in ihre umfassenden religiösen oder philosophischen Konzeptionen des guten Lebens. Die Republik macht sich jedoch weder die religiöse noch die agnostische oder atheistische Deutung der Grundrechte zu eigen, noch bewertet sie diese. Rawls spricht hier von einem „übergreifenden Konsens", also einem Konsens, der die unterschiedlichen religiösen und philosophischen Lehren „übergreift":

„In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils *von ihrem eigenen Standpunkt aus* zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption." [10]

Er spricht außerdem von einem „Konsens vernünftiger umfassender Lehren" [11], wobei er all jene Lehren „vernünftig" nennt, die der politischen Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß zustimmen. Zur Frage, ob auch die Religionen in diesem Sinn „vernünftig" sind, bemerkt er:

„Ich nehme hier – vielleicht zu optimistisch – an, daß mit Ausnahme weniger Arten des Fundamentalismus alle historisch wichtigen Religionen eine solche Erklärung (der Glaubensfreiheit, A. V.) zulassen und deshalb als vernünftige umfassende Lehren betrachtet werden können." [12]

Richard Rorty merkt zurecht an, daß Rawls das Toleranzprinzip auf die Philosophie ausdehnt [13]. Allerdings entspricht Rortys Auffassung, daß eine ästhetische Einstellung zu Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen der Demokratie am besten diene, nicht Rawls Begriff des übergreifenden Konsenses. Denn dieser ist gerade kein

bloßer Modus vivendi, sondern ein moralischer Konsens. Deshalb spricht sich Rawls entschieden gegen einen moralischen Skeptizismus aus[14]. Wenn die Demokratie tatsächlich nur ein „Experiment" wäre, wie Rorty meint[15], wird es geradezu aussichtslos zu begründen, warum ein Mensch für die Verwirklichung der gleichen Freiheit für alle im Extremfall sterben soll. Der Einsatz für die Menschen- und Bürgerrechte verlangt bessere und stärkere Gründe.

Da die politischen Prinzipien die normativen Regeln unseres Zusammenlebens beschreiben, hat die politische Konzeption der Gerechtigkeit prinzipiell Vorrang vor den nicht konsensfähigen umfassenden Lehren. Rawls nennt das im Gefolge Kants den Vorrang des Rechten vor den Ideen des Guten. Allerdings – hier schließe ich mich einem Argument des kanadischen Philosophen Charles Taylor[16] an – ist die Trennung zwischen dem Rechten und den Ideen des Guten nicht vollständig. Der Streit um das Abtreibungsgesetz oder die bioethische Debatte machen vielmehr deutlich, daß die umfassenden religiösen oder philosophischen Lehren das Verständnis von Menschenwürde und die Art, wie Grundrechte gegeneinander abgewogen werden, nachdrücklich beeinflussen. Das hat zur Folge, daß zumindest in Grenzfällen die Interpretation der Verfassung politisch umstritten ist und Veränderungen in der Hintergrundkultur eines Landes, also etwa die schwindende Akzeptanz der Kirchen, die Zunahme konfessionsloser Bürger oder die Präsenz anderer Religionen, langfristig das Verständnis der politischen Prinzipien der Republik verändern werden.

Rawls Reformulierung des politischen Liberalismus enthält einige Implikationen, die für unsere Fragestellung bedeutsam sind. Da die demokratische Republik keine umfassende Ethik vorschreibt, kann sie nur hoffen, daß die Bürger die politischen Prinzipien in ihre umfassenden religiösen oder philosophischen Lehren integrieren. Denn letztlich sind es diese umfassenden Überzeugungen, die die einzelnen motivieren, sich moralisch zu verhalten, sich für Gerechtigkeit einzusetzen und die normativen Grundlagen der Republik auch dann zu achten, wenn politische Entscheidungen den eigenen Interessen zuwiderlaufen. Rawls geht davon aus, „daß Bürger umfassende religiöse und philosophische Lehren vertreten, und viele werden nichtpolitische und transzendente Werte als die wahrhafte Grundlage politischer Werte betrachten"[17]. Die Unterscheidung zwischen der allgemeinen moralischen Zustimmung zu den politischen Werten der Demokratie und ihren nicht konsensfähigen Begründungen macht letztere nicht überflüssig oder nebensächlich. Im Gegenteil: Die umfassenden philosophischen oder religiösen Begründungen tragen wesentlich zur Stabilität der republikanisch-demokratischen Institutionen bei. Die demokratische Republik ist damit auf Sozialisationsvorgänge und Lebensformen angewiesen, die zum gerechten Handeln motivieren.

Wendet man diese Erkenntnisse auf das Verhältnis von Republik und Religionsgemeinschaften an, dann wird verständlich, warum die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und ihre umfassenden Lehren nicht einfach in die Pri-

vatsphäre verbannt werden können. Die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft erfordert vielmehr eine gewisse Anerkennung der unterschiedlichen Religionen und Kulturen, sofern sie die normativen Grundlagen der Republik als moralisch verbindlich akzeptieren. Die Republik wird sich jedoch jede Bewertung der religiösen oder areligiösen Lehren versagen und auf die Gleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften achten müssen. Denn keine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft hat das Recht, ihre Lehre den anderen zu oktroyieren.

Unsere rechts- und sozialphilosophischen Überlegungen machen auch verständlich, warum die Republik in der öffentlichen Schule weder eine religiöse noch eine areligiöse Bildung verordnen darf und warum die Verbannung der Religion aus der Schule als Parteinahme für eine areligiöse Bildung verstanden werden kann. Den Ausweg aus dieser Aporie zeigt Art. 7 Abs. 3 GG: In den öffentlichen Schulen wird Religionsunterricht als ordentliches Fach erteilt, dessen Inhalte und Ziele von den Religionsgemeinschaften bestimmt werden. Diese Regelung ist jedoch an zwei Bedingungen zu knüpfen: Zum einen gilt auch für die Schule der Vorrang des Rechten vor den Ideen des Guten, d.h. die Inhalte des Religionsunterrichts müssen mit den politischen Prinzipien der demokratischen Republik kompatibel, und die Teilnahme am Religionsunterricht muß freiwillig sein. Zum anderen muß das Recht auf Religionsunterricht für alle Religionsgemeinschaften gelten. Ein Monopol auf religiöse Bildung darf es in einer multireligiösen Gesellschaft und Schule nicht geben.

## Die Frage nach dem guten Leben

Doch gehört die Bildung einer bestimmten religiösen Identität überhaupt zu den Aufgaben der öffentlichen Schule? Oder sollte die Schule sich nicht auf die Vermittlung religionskundlichen Wissens und auf die Erziehung zu religiöser Toleranz beschränken und die Bildung einer religiösen Identität der Familie und der religiösen Gemeinde überlassen?

Toleranz und Respekt vor dem anderen und seinen Überzeugungen als unverzichtbare Grundwerte einer freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft setzen voraus, daß es profilierte Überzeugungen und substantielle Wertbindungen in der Gesellschaft gibt. Religionsfreiheit wird banal, wenn keine religiösen Überzeugungen mehr ausgebildet werden. Die Freiheit der Kunst wird gegenstandslos, wenn niemand mehr Kunst macht. Im Gefolge von Alexis de Tocqueville hat Ralf Dahrendorf die Notwendigkeit kultureller Bindungen betont, ohne die der Gewinn an Freiheit zu Indifferenz und Konsumismus führt. Nur durch Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen mit kulturellen Zielen können Kräfte entwickelt werden, „die die Herzen ebenso wie die Köpfe der Leute erfassen, ohne durch das Gefühl das zu zerstören, was durch die Vernunft aufgebaut wurde“ [18].

Als moralische Wesen streben wir, wie Rawls zurecht bemerkt, nicht nur nach politischer Gerechtigkeit, sondern auch nach einem guten Leben:

> Eine Konzeption des guten Lebens besteht „aus einem mehr oder weniger artikulierten System letzter Ziele – Ziele, die wir um ihrer selbst willen erreichen wollen –, persönlichen Bindungen und Loyalitäten zu verschiedenen Gruppen und Vereinigungen. Diese Bindungen und Loyalitäten lassen Hingebung und Zuneigung entstehen, und so ist das Gedeihen der Personen und Vereinigungen, auf die sich diese Gefühle beziehen, ebenfalls ein Teil unserer Konzeption des Guten. Wir verbinden mit einer solchen Konzeption auch eine (religiöse, philosophische oder moralische) Auffassung über unsere Stellung in der Welt, in deren Lichte wir den Wert und die Bedeutung unserer Ziele und Bindungen verstehen. Schließlich sind die persönlichen Konzeptionen des Guten nicht unveränderlich, sondern formen und entwickeln sich im Prozeß der Reifung und können sich im Laufe des Lebens mehr oder weniger einschneidend verändern."[19]

Ebenso wie unser Gerechtigkeitssinn bedarf auch unser Streben nach einem guten Leben der Kultivierung durch Erziehung und Bildung. Aus diesem Grund kann die öffentliche Schule sich nicht mit der Vermittlung von Toleranz und Respekt vor anderen begnügen, sondern muß Schülerinnen und Schülern auch die Möglichkeit eröffnen, die Frage nach dem guten Leben zu stellen und Antworten auf diese Frage zu finden. Viele finden diese Antworten im Kontext bestimmter religiöser Traditionen und Gemeinschaften.

Da die öffentliche Schule jedoch keine religiöse Identität verordnen darf, kann sie nur einen Freiheitsraum eröffnen, in dem sich religiöse Identitäten bilden können. Diesen Freiheitsraum inhaltlich zu füllen, ist dann Sache der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Allein von ihrer Überzeugungs- und Bindungskraft hängt der Erfolg des Religionsunterrichts ab[20]. Einen religiösen Artenschutz gewährt die demokratische Republik nicht.

Die Offenheit der öffentlichen Schule für die Kirchen und Religionsgemeinschaften erfordert aber auch die Offenheit der Religionsgemeinschaften für Schule und Öffentlichkeit. Der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule muß Antworten auf die oft sehr kritischen Fragen der Schüler finden, die religiösen und moralischen Überzeugungen mit dem Wissen aus anderen Fächern in Einklang bringen und der religiösen und weltanschaulichen Pluralität im Schulleben gerecht werden. Das moderne Wissen und die Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen kann dann die religiöse Identität der Schülerinnen und Schüler prägen, wenn sie lernen, diese Erfahrungen im Kontext der eigenen Religion zu verarbeiten.

Der schulische Religionsunterricht ist somit auch gesellschaftspolitisch bedeutsam. Er bewahrt die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften in einer Zeit, in der die Volksreligiosität deutlich abnimmt, davor, sich in ein soziales Getto zurückzuziehen, um dort von allen kritischen Anfragen unbehelligt eine sektenhafte Religiosität zu pflegen. Der Zwang zur öffentlichen Diskussion religiöser Überzeugungen ist das vielleicht wichtigste Heilmittel gegen den Einfluß fundamentalistischer Strömungen in den Religionen. Aus diesem Grund dürfte auch die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht die Integration der muslimischen Minderheit in

die demokratisch-pluralistische Gesellschaft wesentlich fördern. Diese integrative Kraft kann jedoch nur ein Religionsunterricht entfalten, mit dem sich die jeweilige Religionsgemeinschaft identifiziert, weil sie für die Inhalte und Ziele verantwortlich ist: nicht nur gegenüber der eigenen Tradition, sondern auch gegenüber der Öffentlichkeit.

Das Modell eines von den Kirchen und Religionsgemeinschaften mitverantworteten Religionsunterrichts im Sinn des Grundgesetzes wird den berechtigten Ansprüchen nach Identität und Verständigung, nach Integration und Differenz in einer multireligiösen Gesellschaft am besten gerecht. Von diesem Modell profitieren alle Bürger, die religiösen ebenso wie die „religiös unmusikalischen".

## ANMERKUNGEN

[1] Zum Verhältnis von Religion u. Gesellschaft in der europäischen Geschichte vgl. R. Rémond, Religion et société en Europe (Paris 1998).

[2] Zur Laizität u. zum französischen Laizismus vgl. É. Poulat, Liberté. Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité (Paris 1987); zur Kurzinformation: G. Haarscher, La laïcité (Paris [2]1998).

[3] Zur Durchsetzung der Laizität der öffentlichen Schule in Frankreich vgl. M. Ozouf, L'École, l'Église et la République 1871–1914 (Paris [2]1982).

[4] Vgl. J. Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Ch. Taylor u.a., Multikulturalismus u. die Politik der Anerkennung (Frankfurt 1993) 147–196, 172.

[5] Glauben u. Wissen, in: FAZ, 15.10.2001.

[6] Vgl. z.B. J. Baubérot, Vers un nouveau pacte laïque? (Paris 1990); M. Gauchet, La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité (Paris 1998); D. Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris 1999, 253–273; sowie Nr. 17/1999 der Zeitschrift „Témoin": „Religions et République, liens communautaires et lien social".

[7] Vgl. J. Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, hg. v. W. Hinsch (Frankfurt 1992); ders., Politischer Liberalismus (Frankfurt 1998).

[8] Rawls, Politischer Liberalismus (A. 7) 74.

[9] Vgl. L'Homme et l'État, Paris 1953, in: J. u. R. Maritain, Œuvres complètes, Bd. IX (Fribourg 1990).

[10] Rawls (A. 7) 219 (Hervorhebung A. V.).

[11] Ebd.

[12] Ebd. 263.

[13] Vgl. R. Rorty, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays (Stuttgart 1988) 82–125.

[14] Rawls (A. 7) 239–244.

[15] Vgl. Rorty (A. 13) 111.

[16] Vgl. Ch. Taylor, Drei Formen des Säkularismus, in: Das Europa der Religionen, hg. v. O. Kallscheuer (Frankfurt 1996) 217–246, 243–246.

[17] Rawls (A. 7) 346f.

[18] R. Dahrendorf, After 1989. Morals, Revolution and Civil Society (Houndsmills 1997) 32.

[19] Rawls (A. 7) 86.

[20] Vgl. A. Wollbold, Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft, in: TThZ 109 (2000) 270–282.

*Samson Madievski*

# Die „Verschwörung" der Kreml-Ärzte

## Ein Höhepunkt des staatlichen Antisemitismus

Vor einem halben Jahrhundert, am 13. Januar 1953, ging eine Meldung der sowjetischen Nachrichtenagentur TASS um die Welt. Sie setzte die Sowjetbürger wie auch den restlichen Erdkreis davon in Kenntnis, daß in Moskau eine Gruppe von „Schädlingsärzten" verhaftet worden sei. Diese Gruppe, die sich aus den hervorragendsten Medizinern zusammensetzte, hatte es sich angeblich zum Ziel gesetzt, durch „Fehlbehandlungen" das Leben führender sowjetischer Parteifunktionäre und Militärs zu verkürzen.

Dabei hätten sie bereits zwei Sekretäre der KPdSU, Andrej Shdanow und Alexander Schtscherbakow, umgebracht. Die meisten Mitglieder dieser Gruppe (die Professoren Miron Wowsi, Boris Kogan, Alexander Feldman, Alexander Grinschtejn, Jakow Etinger u.a.) unterhielten – so die TASS-Meldung – Verbindungen zu der „internationalen jüdischen bürgerlich-nationalistischen Organisation ‚Joint'". Diese Organisation sei von einem amerikanischen Nachrichtendienst unter dem Vorwand aufgebaut worden, Juden in anderen Ländern materiell zu unterstützen. Tatsächlich sei sie für Terrorakte und Spionage verantwortlich und übe eine breit angelegte Untergrundtätigkeit aus, unter anderem auch in der Sowjetunion. Von anderen Mitgliedern der Gruppe (den Professoren Wladimir Winogradow, Piotr Jegorow und Matwej Kogan) hieß es, daß sie sich als langjährige Agenten des englischen Nachrichtendienstes erwiesen hätten. Sechs der neun Personen, die in der Nachricht erwähnt wurden, waren Juden. Die übrigen stellte das Gerücht als „verkappte Juden" dar.

Der Fall der „Mörderärzte" wurde zu einem Höhepunkt in der Politik des staatlichen Antisemitismus, die von dem totalitären Regime Stalins betrieben wurde. Ziel dieser Politik war es, den „jüdischen Einfluß" auf das soziale, politische und kulturelle Leben der Gesellschaft auszumerzen. Umgesetzt wurde sie mit administrativ-repressiven Mitteln und auf dem Weg einer forcierten Assimilation. Diese Politik war in ihrer letzten Periode deutlich grausamer geworden. Dafür verantwortlich war ein ganzer Komplex innen- und außenpolitischer Ursachen: die zunehmend chauvinistische Politik der Sowjetführung, die Verschärfung der sowjetisch-amerikanischen Konfrontation sowie die Bewertung des Zionismus und des Staates Israel durch Stalin als „Schlagwaffe der imperialistischen USA" und die der sowjetischen Juden als deren potentielle „fünfte Kolonne".

Hauptmeilensteine in diesem Prozeß waren die Zerschlagung des Jüdischen Antifaschistischen Komitees in der UdSSR (1948) und die Vernichtung seiner Funktionäre (1952), die Auflösung aller jüdischen Kulturinstitutionen in der UdSSR und die Verhaftung fast aller Kulturschaffenden, die in ihrer Arbeit die jiddische Sprache benutzten (1949), die Kampagne zur Verfolgung der assimilierten Juden, die in den Kulturen anderer sowjetischer Völker tätig waren (der sogenannte „Kampf gegen den Kosmopolitismus" 1949) sowie die antijüdischen „Säuberungen" unter den Mitarbeitern in Industrie, Wissenschaft usw. (1949–1952).

## Beginn der Ärzteaffäre

Als Nikita Chruschtschow bei der Eröffnung des 20. Parteitags der KPdSU seine Rede „Über den Personenkult und seine Folgen" hielt, erwähnte er im Zusammenhang mit der Entstehung des berüchtigten „Ärzteprozesses" auch den Namen einer Ärztin am Kreml-Krankenhaus, einer „inoffiziellen Mitarbeiterin der Staatssicherheitsorgane": Lidia Timaschuk. Ein von ihr an Stalin gerichteter Brief über die „falschen Heilverfahren", die angeblich von führenden Medizinern angewandt worden waren, habe den Kreml-Chef veranlaßt, den Befehl zur Verhaftung der Ärzte zu geben. In Wirklichkeit jedoch war alles anders. Ausgangspunkt war ein Brief vom 2. Juli 1951, den ein Untersuchungsrichter im Ministerium für Staatssicherheit, Oberstleutnant Michail Rjumin, an Stalin geschrieben hatte.

Rjumin behauptete, daß der Minister für Staatssicherheit, Viktor Abakumow, ihm untersagt habe, in Sachen „terroristische Aktivitäten" des bekannten Kardiologen Professor Etinger zu ermitteln, obwohl dieser schon zugegeben habe, daß er mit verbrecherischen Fehlbehandlungen den Tod Schtscherbakows begünstigt habe. Etinger war von der Staatssicherheit wegen „antisowjetischer Gespräche" und „verleumderischer Erfindungen über sowjetische Führer" verhaftet worden. Abakumow hatte befohlen, ihn in eine besonders kalte und feuchte Zelle des Lefortowogefängnisses zu verlegen und hatte damit Etingers Ableben beschleunigt. Deswegen gab es auch kein Verfahren wegen „Medizinterror".

Diesen Brief, in dem Abakumow als „ein für den Staat gefährlicher Mensch" bezeichnet wird, verfaßte Rjumin im Vorzimmer des zweiten Sekretärs des Zentralkomitees der KPdSU, Georgij Malenkow. Dabei wurde er aktiv unterstützt von Dmitrij Suchanow, dem Referenten Malenkows. Vermutlich war der Brief Teil einer Intrige, durch die Malenkow und das Politbüromitglied Lawrentij Berija den aus ihrer Sicht allzu selbständig gewordenen Abakumow beseitigen wollten.

Auf Befehl Stalins wurde Abakumow abgesetzt und inhaftiert. Im Gefängnis befanden sich auch etliche seiner Vertrauensleute. Da unter ihnen auch Juden waren – die letzten, die sich im Apparat des Staatssicherheitsministeriums hatten halten können –, lief alles unter der Überschrift „Entdeckung eines zionistischen konspi-

rativen Zentrums im Ministerium für Staatssicherheit". Angeblich war dieses Zentrum mit dem Ziel eingerichtet worden, Abakumow im Staat an die Macht zu bringen. Zum neuen Minister für Staatssicherheit wurde ein Günstling Malenkows berufen: Semen Ignatjew, der Leiter einer der Abteilungen des Zentralkomitees der Partei. Rjumin wurde Chef der Untersuchungsabteilung für besonders wichtige Angelegenheiten im Staatssicherheitsministerium und stellvertretender Minister.

## Methoden der Voruntersuchung

Warum hatte Abakumow Rjumin untersagt, aus Etinger Aussagen über den „Medizinterror" herauszupressen? Aller Wahrscheinlichkeit nach aus Vorsicht, da er nicht wußte, welche Absichten Stalin verfolgte. Aber Etinger hatte Schtscherbakow lediglich beraten. Medizinisch behandelt worden war er dagegen von Winogradow, dem bedeutendsten Therapeuten des Landes, wissenschaftlicher Leiter des Kreml-Krankenhauses und Leibarzt Stalins, dessen Vertrauen er genoß. Er verlor es erst Anfang 1952, als er Stalin empfahl, sich aus dem aktiven politischen Leben zurückzuziehen, weil er bei seinem Patienten Bluthochdruck festgestellt hatte und einen neuen Gehirnschlag befürchtete.

Rjumin begann mit einer allgemeinen Überprüfung aller, die im Kreml-Krankenhaus und in der Kreml-Poliklinik arbeiteten oder irgendwann einmal gearbeitet hatten. Eine Ermittlungsgruppe untersuchte die Daten, die aus den Beobachtungen von Spitzeln gewonnen worden waren sowie die Tonbandaufzeichnungen aus den abgehörten Wohnungen und Diensträumen der Mediziner. Es wurde auch eine offizielle medizinische Expertise über die Behandlung Schtscherbakows und Schdanows angefertigt. Experten – ebenfalls angesehene Mediziner –, die wußten, was von ihnen erwartet wurde, erstellten die vom Ministerium für Staatssicherheit gewünschten Gutachten. Bittere Ironie der Geschichte: 1937 war Winogradow gezwungen worden den „schädlichen Charakter" einer Behandlung zu bestätigen, die sein ehemaliger Lehrer, Professor Dmitrij Pletnjew, durchgeführt hatte. Nun taten seine Kollegen und Schüler das Gleiche in bezug auf ihn.

Als Stalin die Ergebnisse der Expertise erhalten hatte, gab er die Genehmigung zur Inhaftierung einer Gruppe von Kreml-Ärzten. Dabei wurden anfangs die weniger bedeutenden Personen verhaftet, da man hoffte, von ihnen Material über die „Hauptverschwörer" zu erhalten. Als dieses Ziel erreicht war, kamen eben diese letzteren an die Reihe.

Die Verhöre wurde mit den damals in der Lubjanka üblichen Methoden geführt. Man ließ die Häftlinge Tag und Nacht nicht schlafen, und bei den Vernehmungen prasselten Beleidigungen und wilde Drohungen auf sie nieder („Wir werden euch mit glühenden Eisen foltern, euch vierteilen, aufhängen, pfählen."). Wenn der Verhörte sich und andere nicht bezichtigen wollte, wurde er in den Karzer gesteckt,

oder man legte ihm enge Handschellen an, die die Handgelenke einschnürten. Und natürlich wurden die Häftlinge grausam geschlagen. Es ist nicht verwunderlich, daß es gelang, die Mehrzahl der Inhaftierten zu „Geständnissen" zu bewegen. Sie gaben zu, sowohl „Schädlingsarbeit" verrichtet als auch Verbindungen zu ausländischen Nachrichtendiensten unterhalten zu haben.

## Stalin forciert die Ermittlungen

Als er Ignatjew zum Minister für Staatssicherheit ernannte, verlangte Stalin von ihm, „resolute Maßnahmen zur Aufdeckung der Gruppe von Terror-Ärzten" zu ergreifen, von deren Existenz er seit langem überzeugt war. Ein halbes Jahr später drohte er Ignatjew, dieser werde bald dort sein, wo sich Abakumow befinde, wenn er die Terroristen, die amerikanischen Agenten unter den Ärzten, nicht entlarve. „Ich bin kein Bittsteller beim Staatssicherheitsministerium!", schnauzte er den vor Angst erstarrten Minister an: „Ich kann fordern und jedem die Fresse polieren, wenn meine Forderungen nicht erfüllt werden." Um den Ärzten beizukommen, bewilligte Stalin höchstpersönlich, Gewaltmaßnahmen gegen sie anzuwenden.

Im November 1952 befahl er Ignatjew, verärgert über die Schwerfälligkeit des Ermittlungsverfahrens, „diesen Knirps" (Rjumin) aus dem Staatssicherheitsministerium fortzuschaffen. Die Leitung der Ermittlungen ging auf einen anderen Stellvertreter des Ministers über: auf Sergei Goglidse, seit langem ein Handlanger Berijas. Die Ermittlungen gingen nun in eine andere Richtung: Die „Schädlings-Behandlung" wurde als Element einer „Spionage- und Terroristen-Verschwörung" betrachtet, die angeblich von westlichen Spezialdiensten in der Sowjetunion aufgebaut worden war.

Stalin befahl Goglidse, den Untersuchungsrichtern zu vermitteln, daß „man im Staatssicherheitsministerium nicht mit weißen Handschuhen arbeiten kann, ohne sie schmutzig zu machen." Er ordnete an, die Häftlinge mit einer Deklaration zum Untersuchungsverfahren vertraut zu machen, die er offensichtlich selbst aufgesetzt hatte. Darin heißt es: „Falls Sie freimütig alle Ihre Verbrechen gestehen und Ihre Mittäter und Hintermänner rückhaltlos entlarven, wird Ihr Leben erhalten bleiben." Den Preis solcher Versprechungen hatten die Angeklagten der „öffentlichen" politischen Prozesse in der zweiten Hälfte der 30er Jahre am eigenen Leib erfahren.

## Glaubte Stalin an eine Ärzteverschwörung?

Die Frage, ob Stalin tatsächlich an eine Ärzteverschwörung glaubte, erhebt sich unweigerlich, besonders im Zusammenhang mit den Protokollen der Verhöre, die Ende 1952 bzw. Anfang 1953 in seine nahe gelegene Datscha geschickt wurden.

Darin wird geschildert, wie die „Verschwörer" – bejahrte, kranke, ängstliche Menschen – die Hoffnung aufgegeben hatten, den Führer und seine engsten Mitarbeiter mit medizinischen Mitteln auszurotten und wie sie nun geplant hätten, auf dem Arbat einen bewaffneten Überfall auf die Regierungsautos zu verüben.

Vielleicht glaubte Stalin das sogar – konnte er doch geschickt die Tatsache aus seinem Bewußtsein verbannen, daß die Verschwörungsidee in seinem eigenen Hirn geboren worden war. Überdies hatte sich die Persönlichkeit des Führers unter dem Einfluß von Alter, Krankheiten und dauerndem Streß immer mehr verändert. Sein ständiges Mißtrauen artete in echten Verfolgungswahn aus. Nachdem er die professionellen Ärzte ihres Amtes enthoben hatte, weil er sie als Urheber seiner mangelhaften Gesundheit betrachtete und sich in seine Datscha eingeschlossen hatte, quälte er sich selbst mit den Bildern einer globalen Terroraktion, deren Ziel es war, ihn zu vernichten. Die Organisatoren der Aktion – die imperialistischen Nachrichtendienste – hatten die nationalistisch eingestellten Juden angeworben und waren in lebenswichtige Bereiche eingedrungen, darunter auch in medizinische Führungspositionen. Nachdem die westlichen Geheimdienste sich auch einige wissenschaftlich tätige russische Ärzte unterworfen hatten, die aus den bürgerlichen Schichten stammten, hatten sie mit der physischen Vernichtung seiner Mitarbeiter begonnen und schlichen sich jetzt an ihn selbst heran.

Eine Quelle dieses phantastischen Bildes war auch seine Judophobie, die von Jugend an bezeichnend für Stalin war. Sie nahm schließlich pathologischen Charakter an. Das politische Instrument, das er schon früher benutzt hatte, hatte sich jetzt in eine fixe Idee verwandelt.

## Der Brief der Ärztin Timaschuk

Stalin war überzeugt davon, daß er auch dieses Mal geheime Intrigen seiner Feinde aufdecken würde. Er war fest entschlossen, diesen ein Ende zu setzen. Aber zunächst war es notwendig, die restlichen Mitglieder des Parteipräsidiumsbüros von der tödlichen Gefahr zu überzeugen, die über den Häuptern der sowjetischen Führung schwebte. Und da tauchte der berüchtigte Brief der Ärztin Timaschuk auf.

Die Kardiographin Lidia Timaschuk, Ärztin am Kreml-Krankenhaus, hatte Ende August 1948 bei dem schwerkranken Shdanow Anzeichen eines Infarkts gefunden. Doch die Professoren Jegorow, Winogradow und Wassilenko waren mit ihrer Diagnose nicht einverstanden und veranlaßten Timaschuk, ihren Befund umzuschreiben. Zwei Tage später erlitt Shdanow, dem jetzt weniger strenge Vorschriften gemacht worden waren, erneut einen Herzanfall. Timaschuk fürchtete sich vor der Verantwortung und beschloß, ihre anfängliche Diagnose General Nikolaj Wlassik zu melden. Dieser war Chef der Hauptschutzabteilung im sowjetischen Staatssicherheitsministerium, und als solchem war ihm das Kreml-Krankenhaus admi-

nistrativ unterstellt. An eben jenem Tag fiel ihr Brief mit dem beigelegten Kardiogramm dem Minister für Staatssicherheit, Abakumov, in die Hände. Abakumov übergab ihn Stalin. Am folgenden Tag starb Shdanow. Auf dem Brief aber erschien Stalins Vermerk: „Ins Archiv".

Warum reagierte der überaus mißtrauische Führer entgegen seiner sonstigen Gewohnheit nicht auf das „Signal"? Glaubte er den Meinungen der Koryphäen? Oder ließ ihn der Tod des Mitstreiters, der zu der Zeit in Ungnade gefallen war, kalt?

Da Timaschuk die Leitung des Krankenhauses weiterhin beschuldigte, eine Fehlbehandlung vorgenommen und den Tod Shdanows verursacht zu haben, wurde sie auf einer Betriebsversammlung „heruntergeputzt" und in eine Filiale der Kreml-Poliklinik versetzt. Im Juli oder August 1952 wurde sie jedoch in ihrer Eigenschaft als Expertin in die Lubjanka vorgeladen und erzählte dem Untersuchungsrichter diese Geschichte. Ignatjew und Rjumin berichteten Stalin, daß Abakumow und Wlassik die Eingabe Timaschuks für sich behalten und die Ärztin den „ausländischen Spionen und Terroristen" zur Abrechnung ausgeliefert hätten.

Obwohl Stalin wußte, wie sich die Sache in Wirklichkeit verhielt (der Chef seiner Kanzlei, Alexander Poskrjebyschew, hatte das unglückselige Papier gefunden und ihm auf den Tisch gelegt), befahl er nichtsdestoweniger, Wlassik zu verhaften. Am 1. Dezember rief er die Mitglieder des Präsidiumsbüros des Zentralkomitees zusammen und erklärte ihnen, daß Wlassik zusammen mit Abakumow ein Dokument vor ihm versteckt hätte, das den Mord an Shdanow belege. Wäre nicht er, Stalin, so wachsam gewesen, dann wären auch noch andere Mitglieder der Führung ermordet worden. Zur Bekräftigung befahl er, die „Geständnisse" der Inhaftierten an Malenkow, Chruschtschow und weitere potentielle Opfer des „Ärztekomplotts" zu schicken. Zum Abschluß aber warf er ihnen hinterher: „Ihr blinden Kätzchen, was werdet ihr ohne mich machen – unser Land wird zugrundegehen, weil ihr nicht fähig seid, Feinde zu erkennen".

## Propagandakampagne – Verhaftungswelle

Am 9. Januar 1953 tagte das Präsidiumsbüro des Zentralkomitees und genehmigte den Text der TASS-Meldung über die Inhaftierung einer Gruppe von „Mörderärzten" sowie einen Leitartikel der Prawda zu diesem Thema. Diesen Artikel hatte allem Anschein nach Stalin geschrieben. Er selbst war jedoch bei dieser Sitzung nicht anwesend. Einige Tage später wurden das Land und die Welt in Kenntnis gesetzt über die „Mörderärzte", die „Ungeheuer des Menschengeschlechts" und über die „bescheidene sowjetische Frau, die Patriotin", die sich ihnen mutig entgegengestellt und der Regierung geholfen hatte, ihnen die Maske abzureißen. Malenkow übermittelte Timaschuk den persönlichen Dank Stalins, und das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR verlieh ihr den Leninorden. Wie auf ein Signal hin warte-

ten Presse und Rundfunk mit einem ganzen Reigen von Materialien auf, die einen eindeutig antisemitischen Charakter hatten.

Unter solch geräuschvoller Begleitung rollte eine neue Verhaftungswelle an. In die Lubjanka wurden die Professoren Wladimir Selenin, Eliasar Gelschtejn, Jakov Rapoport, Nikolaj Schereschewski, Boris Preobrashenski, Semen Neslin und andere eingeliefert. Mitte Februar war der Prozeß, in den 28 Ärzte involviert waren, rechtskräftig. Sein antijüdischer Charakter verstärkte sich, so daß den Inhaftierten außer Mord auch noch „nationalistische Tätigkeit" vorgeworfen wurde: die Errichtung eines Netzwerks von Gesinnungsgenossen in den Moskauer medizinischen Einrichtungen. Unter der Flagge „Kampf gegen den jüdischen bürgerlichen Nationalismus" gab es zahllose Verhaftungen auch in der Provinz.

## Reaktionen in der Sowjetunion

Die Anklage wegen Mordes gegen die jüdischen Ärzte stieß auf weite Resonanz, hatten doch viele Menschen in ihrem alltäglichen Leben mit Ärzten zu tun. Durch Pressekampagnen wurde eine Massenhysterie geschürt, die in den kleinbürgerlichen Gemütern eine zweifache Reaktion hervorrief: zum einen panische Angst – sofort nach Verbreitung der TASS-Meldung gingen die Besucherzahlen der Polikliniken zurück und die Apotheken standen leer. „Glaubwürdige" Gerüchte gingen um über Kranke, deren Zustand sich infolge der ihnen verordneten Behandlung eindeutig verschlechtert hatte.

Die zweite Reaktion bestand in Aggressivität und im Verlangen, mit den „Ungeheuern im weißen Kittel" abzurechnen. Die meisten Zuschriften auf die TASS-Meldung forderten, „diese menschlichen Bestien" mit schrecklichen Strafen zu belegen. Viele ihrer Verfasser, darunter auch Mediziner, boten sich als Vollstrecker an. In den Briefen wurde der Gedanke laut, daß man den Juden insgesamt nicht trauen könne. Deshalb sei es angebracht, sie aus Moskau und anderen größeren Städten auszusiedeln. Die gespannte Atmosphäre, in der die Juden lebten, verdichtete sich. Es kam zu Fällen von Beleidigungen in der Öffentlichkeit, in den Schulen wurden Kinder verprügelt und dergleichen mehr.

Die Zuschriften der Juden drückten Scham über die „Verbrechen der verachtenswerten Renegaten" sowie Loyalität gegenüber der Sowjetmacht aus. Einige äußerten Befürchtungen, daß der „Haß auf die verachtenswerte Bande aus der Organisation ‚Joint' sich in einen wahllosen Haß auf alle Juden verwandeln könne." Sie regten an, dem Volk klarzumachen, daß nicht alle Juden Verräter seien. Vereinzelte (anonyme) Briefe riefen dazu auf, „unverzüglich mit dieser ganzen Schande Schluß zu machen und der Diskriminierung und Verfolgung der Juden Einhalt zu gebieten".

## Reaktionen im Ausland

Westliche Diplomaten, die in Moskau akkreditiert waren, bewerteten die Ärzteverschwörung als „verrückte Geschichte"; sie liege ganz auf dem von der sowjetischen Führung eingeschlagenen antijüdischen Kurs.

In den USA wurde eine spezielle Koordinierungsgruppe aus Vertretern von Außenministerium, CIA und Pentagon ins Leben gerufen, die die Situation beobachten und eine amerikanische Stellungnahme ausarbeiten sollte. Präsident Dwight D. Eisenhower verkündete im nationalen Rundfunk, daß „die amerikanischen Geheimdienste zu keiner Zeit zu den verhafteten Professoren Kontakt gehabt und daß sie ihnen keinerlei Anweisungen oder Aufträge gegeben" hätten. Entsprechende Verlautbarungen kamen vom Premierminister Großbritanniens, Winston Churchill, und von anderen führenden Politikern. Der amerikanische Kongreß nahm eine Resolution an, die „die Verfolgung der Juden in der Sowjetunion" verurteilte.

Auch die amerikanische und die westeuropäische Gesellschaft sowie die Presse waren entrüstet. Vor den sowjetischen Botschaften kam es zu Protestdemonstrationen. Führende Wissenschaftler forderten eine unvoreingenommene internationale Untersuchung der näheren Umstände dieser Affäre. Sollte die Sowjetmacht dies ablehnen, erwäge man im Westen das Organisieren eines Gegenprozesses, bei dem das Ganze als Provokation enthüllt werden würde. Das Thema Ärzteverschwörung wurde auch in den Parlamenten einer Reihe westeuropäischer Länder aufgegriffen. Es gab Aufrufe bis hin zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit der Sowjetunion. Auch prosowjetische Kreise der westlichen Intelligenz protestierten gegen Stalins Antisemitismus.

Am heftigsten war die Reaktion in Israel. Am 9. Februar ereignete sich auf dem Gelände der sowjetischen Mission in Tel Aviv eine Explosion. Die israelische Führung verurteilte den Terrorakt, sprach eine offizielle Entschuldigung aus und bot an, den Sachschaden zu ersetzen. Die sowjetische Seite jedoch machte sie für das Vorgefallene verantwortlich und erklärte den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zum Staat Israel.

## Standen die Juden vor einer Deportation?

In der Geschichtswissenschafts- und Memoirenliteratur, in der Publizistik und Belletristik wie auch im geschichtlichen Bewußtsein der Massen trifft man immer wieder auf die Überzeugung: Der Prozeß gegen die Ärzte habe zwangsläufig zum Auftakt für eine neue blutige Säuberung in den höheren Etagen der Macht und für eine Deportation der sowjetischen Juden werden müssen.

Folgt man der Ansicht, daß die Deportation der Juden vorbereitet wurde, dann hätte die Gerichtsverhandlung und die anschließende öffentliche Hinrichtung der

Ärzte zum Anlaß für „spontane" Pogrome werden sollen. Nach dem Plan Stalins sollte sodann ein offener Brief der angesehensten sowjetischen Juden an ihn veröffentlicht werden. Dieser Brief sollte die Bitte enthalten, die Juden aus dem europäischen Teil der Sowjetunion nach Sibirien und dem Fernen Osten umzusiedeln, um sie vor dem „begründeten Zorn" der Bevölkerung in ihrer Umgebung zu schützen. Listen der Umzusiedelnden, Eisenbahntransporte und Baracken an abgelegenen Orten waren angeblich schon vorbereitet.

Jedoch hält gerade der Autor, der die „Judenpolitik" Stalins am eingehendsten erforscht hat, Gennadij Kostyrtschenko, diese Version für nicht haltbar. Seiner Ansicht nach gründet sie nicht auf glaubwürdigen Fakten, sondern auf Gerüchten, die sich verbreitet hatten, weil der staatliche Antisemitismus deutlich schärfer geworden war und einen ausgesprochen repressiven Charakter angenommen hatte.

Im Jahrzehnt seit dem Fall des Kommunismus und der Öffnung der sowjetischen Archive, so Kostyrtschenko, ist nicht ein einziges Dokument aufgetaucht, das eine Vorbereitung zur Deportation der sowjetischen Juden belegen würde. Die Möglichkeit, daß solche Dokumente (einschließlich einer unübersehbaren Zahl von Personenlisten für die Umsiedlung) vollständig und ohne jede Spur vernichtet worden sein könnten, hält er für ausgeschlossen. Dafür seien Dokumente gefunden worden, die bewiesen, daß es in der Sowjetführung keine derartigen Absichten gegeben habe. Dies seien die auf Stalins Anweisung hin vorbereiteten beiden „offenen Briefe" namhafter sowjetischer Juden, die im Zusammenhang mit dem Ärzteprozeß entworfen wurden. Beide Briefe enthalten keine Bitte um Umsiedlung der Juden aus dem europäischen Teil der Sowjetunion nach Sibirien und dem Fernen Osten. Im Gegenteil: In den Briefentwürfen wird versichert, daß „die übergroße Mehrheit der jüdischen Bevölkerung" der UdSSR „Freunde des russischen Volkes" und „Patrioten der sowjetischen Heimat" seien. Was die Aussagen von Teilnehmern und Augenzeugen der Ereignisse betrifft, auf die sich die Verfechter der Deportationshypothese stützen, konstatiert Kostyrtschenko: Niemand hat sie wirklich wissenschaftlich und juristisch überprüft.

## Stalins Tod und die Rehabilitierung der Ärzte

Am frühen Morgen des 1. März 1953 erlitt Stalin einen Schlaganfall. Am 5. März starb der allmächtige Diktator, ohne das Bewußtsein wiedererlangt zu haben.

Seine Nachfolger machten drei Kreuze hinter den Ärzteprozeß. Sie distanzierten sich von ihm, denn sie wußten sehr gut, wie er zustande gekommen war und sahen in ihm eine Gefährdung für die innere Stabilität und das Bild des Landes in der öffentlichen Meinung.

Berija ergriff die Initiative. Am 13. März beauftragte er eine eigens eingesetzte Kommission, die Materialien des Ärzteprozesses durchzusehen. Den Inhaftierten

wurde vorgeschlagen, ihren Rechtsanspruch gegen das Ermittlungsverfahren schriftlich darzulegen. Alle beriefen sich auf die ihnen gegenüber ausgeübte physische und psychische Gewalt und distanzierten sich von ihren früher gemachten Aussagen. Am 31. März bestätigte Berija den Beschluß über die Einstellung des Verfahrens, und am 3. April entließ auf seinen Vorschlag hin das Präsidium des Zentralkomitees der KPdSU alle Inhaftierten in die Freiheit. Die Ärzte und ihre Familienmitglieder – insgesamt 37 Personen – wurden rehabilitiert. Diesen Beschluß faßten praktisch dieselben Leute, die es am 9. Januar gutgeheißen hatten, die TASS-Meldung über die Inhaftierung einer „Gruppe von Schädlingsärzten" zu verbreiten.

Von der Rehabilitierung der Ärzte erfuhren das Land und die Welt am 4. April aus den „Mitteilungen des Innenministeriums". Das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR setzte seinen Erlaß über die Verleihung des Leninordens an Lidia Timaschuk außer Kraft: Er habe sich als unrichtig erwiesen – angesichts der tatsächlichen Umstände, die sich jetzt herausgestellt hätten.

Zum Sündenbock im Ärzteprozeß machte man den unmittelbaren Rädelsführer Rjumin. Er wurde am 16. März 1953 verhaftet und laut Urteilsspruch des Kriegskollegiums des Obersten Gerichts der UdSSR am 22. Juli des folgenden Jahres erschossen. Der andere Leiter der Ermittlungen, Goglidse, wurde bereits am 23. Dezember 1953 hingerichtet, zusammen mit seinem Gönner Berija.

Dank der Rehabilitierung der Ärzte konnten zweieinviertel Millionen sowjetischer Juden aufatmen. Was die große Masse der Bevölkerung betraf, so war sie von der Mitteilung des Innenministeriums eher schockiert. Im Zentralkomitee gingen Briefe ein, deren Verfasser Befremden ausdrückten: Wie konnte man die Verbrecher entlassen, Agenten des Imperialismus und Zionismus?

Im Ausland rief die Einstellung des provozierenden Prozesses fast überall Befriedigung hervor. In Israel gingen Tausende von Menschen auf die Straße und gaben einander die Meldung von Radio Moskau weiter. Die Regierung Ben Gurion erklärte: Praktisch sind die Anschuldigungen gegen die Ärzte, die Organisation „Joint" und die Zionistische Weltorganisation widerlegt. Und sie drückte die Hoffnung aus, daß „die Korrektur der zugegebenen Verzerrungen noch durch die Einstellung der antijüdischen Kampagne gekrönt wird". Einige Monate später waren die diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern wiederhergestellt.

## Die „jüdische Frage" im postsowjetischen Rußland

Die Nachfolger Stalins versuchten, den antisemitischen Charakter des Ärzteprozesses zu verschleiern und ihn aus der Erinnerung der sowjetischen Menschen zu tilgen. Die neuen Herren im Kreml wollten durchaus nicht als „Beschützer der Juden" erscheinen – weder vor der eigenen Bevölkerung noch vor den Verbündeten der Sowjetunion in der arabischen Welt. Auch unter Stalins Nachfolgern, so drückt

sich Kostyrtschenko aus, trug der sowjetische Kommunismus das „Kainsmal des staatlichen Antisemitismus". Den Unterschied zwischen den Epochen illustriert der russische Historiker mit einer Metapher: Erinnerte der staatliche Antisemitismus in der letzten Phase der Stalin-Herrschaft an einen auflodernden Waldbrand, so glich er in den folgenden Jahrzehnten einem unterirdischen Torfbrand; still glimmend schwelte er, und beständig vergifteten seine Miasmen die Gesellschaft.

Im Land selbst löste eine raffinierte Heuchelei die offene Aggressivität ab. Nach außen hin stellten sich, was die Beziehungen zu Israel und zum Zionismus betrifft, nach kurzer Zeit die alten Animositäten wieder ein.

Gegen Ende der Perestroika lag der staatliche Antisemitismus in den letzten Zügen. Anderseits trat in der Atmosphäre der politischen Liberalisierung ein offen aggressiver Antisemitismus an seine Stelle, wie er im zaristischen Rußland üblich gewesen war. Die Aufhebung nahezu aller Beschränkungen, mit denen die Bevölkerung an selbständigen Tätigkeiten im sozialpolitischen Bereich gehindert worden war, nutzten neben vielen anderen Organisationen auch solche nationalistischer und neofaschistischer Ausrichtung und verbreiteten sowohl verdeckt wie auch offen antisemitische Parolen und Slogans. Die radikale Verschlechterung der ohnehin dürftigen Lebensumstände der Bevölkerungsmehrheit machte zu diesem Zeitpunkt viele Leute empfänglich für solche Propaganda.

In den Regierungsjahren Boris Jelzins versuchten die „prinzipiellen" Stalinisten und die Radikalnationalisten, politisches Kapital aus der antisemitisch-populistischen Kritik des Regimes zu schlagen. Auch heute noch haben sich rechte wie linke Extremisten den Antisemitismus auf die Fahne geschrieben. Und so taucht in ihrer Propaganda immer einmal wieder die berüchtigte Ärzteverschwörung auf.

# Umschau

## Inquisition, Index und Zensur

Im Kirchenbild geschichtskundiger Zeitgenossen sind Inquisition, Index und Zensur negativ besetzte Reizwörter. Wer sich über ihren Realitätsbezug Gedanken macht, dem kommen gemeinhin Dunkelmänner in den Sinn, die durch hinterhältige Machenschaften Kleriker und Laienchristen daran hinderten, in Fragen des Glaubens, der Sitte und der Wissenschaft von ihrer Vernunft selbständigen Gebrauch zu machen. Um Mythenbildung zu verhindern, tut Aufklärung not. Der vorliegende, von dem Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf herausgegebene Band will zu dieser Aufklärung beitragen[1].

Das Buch bündelt Erträge einer Tagung über „Die römischen Kongregationen von Inquisition und Index und die Wissenskultur der Neuzeit". Tagungsort war die Universität Frankfurt am Main. Konzipiert und ausgerichtet wurde das Kolloquium von dem Forschungskolleg über „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel", einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Forschungsunternehmen, das „durch regelmäßige international besetzte Symposien die ganze Bandbreite der Inquisitions- und Indexforschung auch für den deutschen Diskurs präsent zu machen" beabsichtigt (7). Auf die weitere Arbeit darf man gespannt sein.

Das Frankfurter Forschungsprojekt „Römische Inquisition, Indexkongregation und Imprimatur" verdankt sich der Tatsache, daß die Archive der Glaubenskongregation, der ehemaligen Inquisition, und der Indexkongregation am 22. Januar 1998 durch Papst Johannes Paul II. geöffnet wurden. Die Symbolik dieses Vorgangs ist unübersehbar: Die Kirche bekennt sich zu ihrer geschichtlichen Herkunft; sie hat nichts zu verbergen; sie will, indem sie der Wissenschaft von der Geschichte ungeahnte Möglichkeiten der Forschung erschließt, der geschichtlichen Wahrheit einen Dienst erweisen.

Joseph Kardinal Ratzinger gab bei der Eröffnung des Frankfurter Symposions zu bedenken, daß das Archiv der Glaubenskongregation nicht als „Archiv des Bösen" (22) zu verstehen sei, sondern als Spiegel für die „Menschlichkeit der Kirche" – Menschlichkeit verstanden im „doppelten Sinn der Schwachheit, des Versagens und der Fehlbarkeit, aber auch des guten Willens und des Mühens um Gerechtigkeit" (21). Dem ist, weil Inquisition und Bücherzensur Aufgaben im Interesse der Gesamtkirche erfüllten, hinzuzufügen: Inquisition, die häresieverdächtigen Personen den Prozeß macht, und öffentlich erteilte Leseverbote für Bücher, welche auf den Index gesetzt wurden, sind Erscheinungsformen einer Kirche, die ein unfehlbares Lehramt beansprucht und durch Rechtgläubigkeit ihre Identität zu wahren sucht.

Handlungsorientierendes Leitbild der beiden mit Inquisition und Zensur befaßten römischen Institutionen waren nicht der mündige Theologe, Pfarrer und Laie, sondern der fügsame Amtsträger und gehorsame Christ, die für wahr halten, was die Hüter der christlichen Glaubenslehre von Amts wegen zu glauben lehren. Um gegen Irrtum und Verfälschung zu schützen, was Menschen zum Heil gereicht, fühlten sich Index- und Glaubenskongregation der römischen Kirche verpflichtet, häretische Deutungen des Christlichen entschlossen zu bekämpfen und die von ihnen repräsentierte katholische Kirche gegenüber nichtkatholischen Kirchen und Religionsgemeinschaften abzugrenzen.

Aus den vierzehn Aufsätzen, die in dem Band zum Abdruck kommen, ist viel Neues und Interessantes zu erfahren: über die Geschichte und den Aufbau der beiden Archive, über die für Fragen der Inquisition und der Bücherzensur zuständigen Amtsträger, über die Arbeits- und Verfahrensweise der beiden Behörden, die das Buchwesen kontrollieren und das geoffenbarte Glaubensgut gegen Irrlehren schützen wollten. Die Handlungsmöglichkeiten der Inquisition reichten vom Erlaß von Dekreten bis zum erzwungenen Widerruf von Auffassungen, die sie als häretisch identifiziert hatte, und bis zur Hinrichtung von Irrlehrern, die zum Widerruf nicht bereit waren. Um

glaubensgefährdende Kontakte zwischen rechtgläubigen und häretischen Kaufleuten auszuschließen, verbot sie Protestanten, die mit italienischen Geschäftspartnern Handel treiben wollten, die Niederlassung und den Aufenthalt in Italien. Umgekehrt untersagte sie italienischen Kaufleuten den Aufenthalt in häretischen Städten nördlich der Alpen. Die in Nürnberg tätigen Kaufleute sollten die lutherische Stadt verlassen, wenn der dortige Rat nicht willens war, in der Stadt katholischen Kult zuzulassen. Galilei mußte dem heliozentrischen Weltsystem abschwören, weil angeblich auch die kosmologischen Aussagen der Heiligen Schrift Gegenstände des Glaubens und als solche frei von Irrtum waren. Die Kongregation der Inquisition urteilte im Fall Galileis – wie in anderen Fällen auch, in denen Fortschritte der Naturwissenschaften das überkommene Welt- und Menschenbild in Frage stellten – nach Maßstäben und Kategorien, die „außerhalb der Logik wissenschaftlichen Handelns lagen" (277). Als unbelehrbarer Häretiker ist Pietro Camesecci zum Tod verurteilt und am 1. Oktober 1567 an der Engelsbrücke enthauptet worden.

Bemühungen um einen von abergläubischen Praktiken gereinigten Religionsbegriff zeigten sich im Vorgehen der Inquisition gegen den toskanischen Wilhelmskult, in dem sich die Verehrung des heiligen Wilhelm von Malavalle († 1157) mit dem Glauben an wunderbare therapeutische Wirkungen eines Heilkrautes vermischten. Eine skeptisch-moderate Haltung der Inquisition gegenüber der rechtlichen Bewertung und dem beweiskräftigen Nachweis von Hexerei kommt in der Ausarbeitung und Verbreitung einer Hexenprozeßinstruktion zum Ausdruck, die in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts von der Inquisition erlassen wurde. Insofern sei der „Beitrag der Inquisition für die europäische Rechts- und Kulturgeschichte aus heutiger Sicht nicht nur negativ zu bewerten" (171).

Bemerkenswert ist auch die Reaktion der deutschen Bischöfe gegenüber dem von der Indexkongregation wiederholt ausgesprochenen Verbot volkssprachlicher Bibeln. Diesbezügliche Verbote haben die Oberhirten der deutschen Diözesen konsequent zurückgewiesen (323). Unter den Leitbegriffen „Repression und Prävention" untersucht Dominik Burkard abschließend und zusammenfassend „Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert)". Auf konkrete Fragen gibt er konkrete Antworten. Im Hinblick auf die Effizienz der von der Indexkongregation ausgeübten Bücherzensur warnt er vor Annahmen, die einer kritischen Nachprüfung nicht standhalten. Welche konkreten Folgen hatte es, wenn an den Hauptkirchen Roms die Dekrete verbotener Bücher öffentlich angeschlagen wurden? Wen „interessierte es beispielsweise in Deutschland, wenn eine in Süditalien kursierende apokryphe Flugschrift verboten wurde? Und wen kümmerte es, wenn er Jahre nach der Veröffentlichung eines Buches einem *Index librorum* entnehmen konnte, daß er dieses Buch nie hätte lesen, geschweige denn käuflich erwerben dürfen?" (306). Was in diesem Zusammenhang allerdings nicht zur Sprache kommt, sind Leseverbote zum Schutz des Glaubens, die Gegenstand der zeitgenössischen Predigt waren.

Der Blick der in dem Band vertretenen Autoren konzentriert sich auf die Kontroll- und Strafmechanismen der römischen Behörden. Das braucht nicht zu verwundern und ist auch nicht zu kritisieren. Denn: „Das neu eröffnete Archiv (der Indexkongregation) stellt eine wahre Fundgrube dar. Ein Fall ist interessanter als der andere." (27) Um jedoch den Eindruck zu vermeiden, daß Index und Inquisition zeitbedingte Erfindungen der römischen Kirche sind und nur von dieser als Instrumente religiöser Wahrheitssicherung und konfessioneller Abgrenzung benutzt wurden, bedarf es verstärkter dia- und synchroner Kontextualisierung. Die unduldsame, mitunter gewaltsame Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen ist ein Strukturelement frühneuzeitlicher Konfessions- und Kirchenbildung. Die von Katholiken, Protestanten und Calvinisten betriebene Konfessionalisierung ließ Toleranz, die den Pluralismus religiöser Wahrheitsansprüche anerkennt, schlechterdings nicht zu. Die Glaubens- und Bücherkontrolle, die sich daraus ergab, hat überdies antike und mittelalterliche Vorgeschichten. Die Verwendung von Schrift und Buch als Medien religiöser Kommunikation führte bereits in der Antike und im Mittelalter zu Kontrollen des Wissens, des Wissenwollens und der Wissensverbreitung.

Religionsgemeinschaften, die auf dem ausschließlichen Geltungsanspruch ihrer Wahrheit

beharrten, und politische Gemeinwesen, die durch religiöse Wertüberzeugungen ihren Bestand sicherten, haben Wissensströme zu leiten und zu kontrollieren versucht, Bücher verbrannt und Nonkonformisten angeklagt und verurteilt. Kaiser Augustus ließ, wie Sueton berichtet, „alles, was an Weissagungsbüchern griechischer und lateinischer Art, anonym oder von wenig geeigneten Autoren allgemein im Umlauf war, mehr als 2 000 Bücher, von überall her zusammenholen und verbrennen." Pressefreiheit gibt es bekanntlich erst seit dem 19. Jahrhundert. *Klaus Schreiner*

## ANMERKUNGEN

[1] Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit. Hg. v. Hubert Wolf. Paderborn: Schöningh 2001. 340 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation. 1) Br. 46,40.

# BESPRECHUNGEN

## Bibel

THEISSEN, Gerd: *Das Neue Testament.* München: Beck 2002. 128 S. (Beck'sche Reihe. 2192). Br. 7,90.

Die für knappe und informative Einführungen längst bewährte popularwissenschaftliche Reihe „Wissen" bietet nun auch eine Einführung in Charakter und Eigenart der neutestamentlichen Literatur. In ihr bestätigt Gerd Theißen erneut seine Fähigkeit zu wissenschaftlich gediegener und zugleich innovativer Darstellung. Der Schwerpunkt liegt auf der Nachzeichnung der Entstehungsbedingungen und der Prozesse der Überlieferungsbildung, wobei sozialgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Einflußfaktoren besonderes Augenmerk gewidmet wird.

Nach einem knappen Porträt des Wirkens und der Botschaft Jesu werden die beiden Grundimpulse der Jesustraditionen bei Wandercharismatikern und Ortsgemeinden erhoben. Daran schließt sich ein Porträt der Gestalt des Paulus mit einer Chronologie seines Wirkens an. Hier hätte man gern mehr über den den Völkerapostel bestimmenden zweifachen jüdischen und hellenistischen Kulturhorizont erfahren. Bei der Charakterisierung der Paulusbriefe spielt der jeweilige Situationskontext eine zentrale Rolle für die Ausprägung theologischer Grundaussagen. Darauf folgen eindrucksvolle Kurzbeschreibungen der drei synoptischen Evangelien mit ihrem je eigenen literarischen und kerygmatischen Charakter. Vier Faktoren bestimmen die Entstehung von Evangelien: die Autoritätslücke seit dem Tod der leitenden Apostel, das Erstarken der Ortsgemeinden, die Zerstörung des Tempels, die Heidenkirche (vgl. 62f.). Die johanneische Literatur gewinnt ihr eigenes Profil durch die „Verbindung von Evangelien- und Briefliteratur" (95). Der in diesem theologischen Reflexionsfeld so wichtige 1. Johannesbrief kommt mit gerade einmal 20 Zeilen allzu kurz, wenn man bedenkt, daß hier eine ganz einmalige Relecture eines Evangeliums unter veränderten kirchlichen Bedingungen stattfindet.

Diese Darstellung der Geschichte der neutestamentlichen Literatur verarbeitet auch eine Reihe von innovativen Thesen und Konzepten des großen Werkes zur „Theorie des Urchristentums" (2000). Diese zwar allgemeinverständlich gehaltene Einführung zwingt die Leser durch ihre intellektuell anspruchsvolle Diktion und oft sehr prägnante Formulierungen zu einer eindringenden Lesebemühung. Doch läßt sich an diesem knappen Büchlein viel gewinnen. *Robert Oberforcher*

KROLL, Gerhard: *Auf den Spuren Jesu.* Sein Leben – Sein Wirken – Seine Zeit. Leipzig: Bennoverlag $^{12}$2002. 472 S. Gb. 39,–.

Die zwölfte Auflage dieses „Klassikers" anzuzeigen, der (laut Verlagsprospekt) als „konkurrenzloses Standardwerk mit einem einzigartigen Fundus an Informationen zur Zeit und zum Leben Jesu" gelten kann, ist nicht nur eine Verbeugung vor dem Autor, dem Jesuiten Gerhard Kroll (1914–1997), sondern auch vor dem Schicksal unzähliger Menschen in der ehemaligen DDR: Denn dieses Buch wurde, wie ein Nachruf festhält, „für mehrere Generationen von Katholiken, Protestanten und interessierten Glaubenslosen zum geschätzten Lehr- und Lernbuch und zum einzigartigen Ersatz für die verwehrten Pilgerreisen ins Hl. Land".

Mit über 500 historischen und aktuellen Photos und Skizzen bietet der stattliche Band seit seinem ersten Erscheinen im Jahr 1964 – als Papst Paul VI. mit seiner dreitägigen Pilgerfahrt ins Heilige Land ein neues weltweites Interesse an den Orten auslöste, an denen Jesus lebte – einen detailreichen Blick auf das Palästina vor 2000 Jahren. In erster Auflage als schmales Buch erschienen, wuchs es durch die Jahre be-

ständig an, brachte es bis 1990 auf elf Auflagen mit 105 000 Exemplaren und wurde ins Ungarische und Tschechische übersetzt; eine bis zur Wende 1989 fast druckreif erarbeitete französische Übersetzung erschien aufgrund finanzieller Engpässe nicht. Wenn man sich vor Augen hält, daß Kroll erst 1980 – die achte Auflage war 1979 erschienen – die Möglichkeit hatte, den Spuren Jesu selber nachzugehen und die langersehnte, 15 Jahre immer wieder beantragte und immer wieder abgelehnte Israelreise anzutreten, die nur durch eine politische Intervention des damaligen österreichischen Bundeskanzlers Bruno Kreisky (im Umfeld eines Leipziger Messebesuchs) möglich geworden war, erstaunt die Zuverlässigkeit seiner Veröffentlichung, die auf akkurater Forschungsarbeit am Schreibtisch und in Archiven beruht, um so mehr.

Da der Atheismus zur Staatsdoktrin der DDR gehörte, ließ Kroll in seinem Werk die „Steine reden". Es gliedert sich in vier Abschnitte: „Zum verborgenen Leben" (9–146), „Zum öffentlichen Wirken" (147–287), „Zur Passion" (288–405) und „Zur Verherrlichung" (406–429). Anmerkungen, nützliche Zeittafeln, ein ausführliches Stichwortverzeichnis und ein Register der Bibelstellen beschließen das Buch. Es informiert, indem es reichlich Daten und Fakten bietet, an die Orte des historischen Jesus führt und Kontexte erschließt. Auf diese Weise tut sich ein Horizont auf: im Leben Jesu mehr zu sehen als eine (austauschbare) Lebensgeschichte, sich mit dem Gedanken zu beschäftigen, ob darin nicht das Mysterium Gottes aufleuchtet. Der wissenschaftlichen Exegese galt „der Kroll" stets als „suspekt". Das darin gesichtete religionswissenschaftliche und archäologische Material wurde und wird jedoch von Theologen, Religionslehrern und sogar von Israel-Fremdenführern gern konsultiert. Die Neuauflage beweist, daß dafür nach wie vor Bedarf besteht. *Andreas R. Batlogg SJ*

Deselaers, Paul: *Lebensweisheit aus der Bibel.* Biblische Frauen und Männer – Inspiration für heute. Freiburg: Herder 2002. 222 S. Br. 14,90.

Die Bibel, eine Buchsammlung zahlreicher Redaktionen und Autoren, ist ein schwieriges Buch. Zwischen naiver Lektüre und exegetischem Wissen liegt ein sperriger Graben. Gelegentliche Lesung alttestamentlicher Abschnitte in der Liturgie bringt die altjüdischen Bücher kaum näher. Mit seiner Darlegung großer Bibelgestalten und ihrer Erfahrungen hilft Paul Deselaers, Spiritual am Priesterseminar in Münster, einer breiten Leserschaft, den Trennungsgraben zu überwinden. Er zeigt herausragende Gestalten des Alten Testaments von Noach und Abraham über die Befreiungsgestalten Tobit, Judit und Ester bis zu den Propheten Elija und Daniel. Seine biblischen Betrachtungen stellen die zeitlich und kulturell fernen Gestalten unserem Bewußtsein vor. Die Personen dieser schwierigen Lebensgeschichten zeigen Mut und Glauben. Sie erfahren exemplarisch die Führung und Hilfe des jüdischen Gottes, der sich zuletzt in Jesus Christus offenbarte.

Man kann die Bibel als bundesgeschichtliches Buch, als Buch der Gesetze und des Kultes, aber auch als Buch der Weisung und Weisheit lesen. In unserer Gesellschaft wird Wissen höher geschätzt als Weisheit. Mit Wissen bemächtigt sich ein Mensch der Welt, beschleunigt er seinen Weltzugriff. Weisheit setzt Menschen im Bewußtsein eines göttlich begründeten Lebens in Beziehung zu den Mitmenschen und zu sich selbst. Deselaers liest die Bibel unter der Perspektive der Lebensweisheit. Sie begründet ehrfürchtiges, gottbedachtes Weltverhalten. Ein Bewußtsein der Gemeinschaft und Verantwortung stiftend, ist sie eine Gegenhaltung zu individueller Selbstbehauptung. Das Spirituelle, das unserer Zeit so sehr mangelt, kommt in biblischer Weisheit eindringlich zum Ausdruck.

Deselaers erkundet das Welt- und Gottverhalten heroischer Gestalten der Moses-Bücher und der Propheten. Er zeigt die Erfahrungen und die Botschaft der Weisheitsbücher Ijob, Kohelet, Hohes Lied, Buch der Weisheit. Ausführlich bringt er die Persongeschichten der sogenannten apokryphen Erzählungen Tobit, Judit, Ester zur Sprache. Unter die großen Gestalten reiht er die unspektakuläre der moabitischen Ährenleserin Rut. Der Autor vermittelt ein breites Spektrum persönlicher Erfahrungen, exemplarischer Konflikte, vitaler Bedürfnisse. Die Personen verhalten sich nicht passiv. Ihrer kraftvollen Initiative antwortet göttliche Inspi-

ration und Führung. Die Erkennenden werden erkannt, die Leidenden handeln, den Weglosen wird ein Weg gezeigt, sogar das „Wunder" des Zeichens zuteil. Noach muß auf eine Katastrophe reagieren, Abraham einen Neubeginn in der Fremde wagen, Josef einen schwierigen Bruderstreit bestehen. Aus den Ereignisfolgen der Großgestalten Moses und David wählt Deselaers aus. Weniger schwer ist es, den Propheten Elija und den Apokalyptiker Daniel auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Sie diagnostizieren im Licht Gottes die Zeit und rufen in der Krise zu gottbezogenem Handeln auf.

Auf die geschichtlichen und sozialen Bedingungen gehen diese spirituellen Betrachtungen nur am Rand ein. Ijob greift den El-Schaddai-Gott der Freunde an. Ihm antwortet der Jahwe-Gott. Kohelet spricht allgemeine menschliche Erfahrungen aus, nicht moralistische Sätze. Das Hohe Lied besingt vitale Erfahrungen des menschlichen Eros und den Zuspruch des Göttlichen. Die biblischen Porträts wollen Lebenshilfe für heute sein. Es gelingt Deselaers, ein heutiges Leserinteresse für die biblischen Gestalten zu wecken.

*Paul Konrad Kurz*

## Literatur

Knowlson, James: *Samuel Beckett.* Eine Biographie. Frankfurt: Suhrkamp 2001. Gb. 1114 S. 51,–.

Samuel Beckett war äußerst skeptisch gegenüber der Vorstellung, daß jemand eine Biographie über ihn verfassen würde; was er fürchtete, war eine unzulässige Vermengung von Leben und Werk, eine Ablenkung von seinem Werk durch das Interesse an seinem Leben. Erst wenige Monate vor seinem Tod 1989 erlaubte er dem britischen Gelehrten James Knowlson, der bereits seit 1972 ein Beckett-Archiv an der Universität Readings leitete, die einzige autorisierte Biographie zu schreiben. Knowlson bekam so Einblick in Notizbücher und Manuskripte, und hatte die Gelegenheit, wöchentlich Gespräche mit Beckett zu führen; bei seinen Freunden und Weggefährten konnte er zudem Einsicht in Becketts Briefe nehmen. So war die umfassende Basis für eine Darstellung gegeben, die sowohl der Genese eines großen Werkes als auch der Geschichte eines europäischen Intellektuellen nachgehen wollte.

Dem klassischen Problem einer Biographie, das Werk eindimensional mit dem Leben des Autors zu erklären, wußte Knowlson zu entgehen, spürte aber gleichwohl Spuren von Erlebtem und Erfahrenem besonders im Frühwerk sowie biographisch bedingte Motive essentieller Weltwahrnehmung im Spätwerk auf. Das wohlgeordnete, chronologische Nebeneinander von detaillierter Lebensbeschreibung und kundiger Werkprofilierung, das Knowlson auf über 1000 Seiten in einem angenehmen Stil zwischen philologischer Präzision und belletristischer Leichtigkeit ausbreitet, erlaubt es dem Leser, die komplexen Bezüge zwischen persönlich-historischem Kontext und literarischer Kreation herzustellen, allerdings unter der Voraussetzung, daß er sich auch wirklich auf die epische Darstellung, die weder Tabellen noch Zusammenfassungen kennt, einläßt.

Becketts Leben verdient schon allein deshalb ein besonderes Interesse, weil es sich in den beschwerlichen Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fast gleichzeitig in Irland, Großbritannien, Frankreich und Deutschland abspielte. 1906 geboren, wuchs Samuel Beckett in einer wohlsituierten Familie auf und fiel in seinem Umfeld bald durch eine merkwürdige Charaktermischung auf: Er war sowohl ängstlich als auch leichtsinnig. Schüchternheit kompensierte er durch Erfolge im Schul-Boxen. Nach einem Studium der Geisteswissenschaften in Dublin kam er als Lektor an die Pariser Eliteschule „École Nationale Supérieure" in der Rue d'Ulm, war dann Französisch-Dozent am Trinity College in Dublin, bevor er 1932 wieder nach Paris ging, wo er einen freundschaftlichen und geistig schulenden Kontakt mit James Joyce pflegte. 1933 zog er nach London, wo er vielfältige Einblicke in die Kunstszene gewann

und sich im berühmten Lesesaal des British Museum jener Lektüre widmen konnte, die Grundlage für seinen ersten Roman „Murphy" wurde. Dann brach er 1936 zu einer Deutschlandreise auf, die durch verwandtschaftliche Beziehungen motiviert war und ihn unter anderem nach Hamburg und nach Berlin führte. Sein Eindruck: „Die Tour ist ein Mißerfolg. Deutschland ist gräßlich. ... Alle modernen Bilder sind in den Kellern." Dennoch setzt er die Studienfahrt fort, besichtigt Halle, Weimar und Dresden.

Eine „ständige Bleibe" wurde dann wieder Paris – es war eine „Periode der Apathie und Lethargie", bis der Einmarsch der Deutschen einen Massenexodus aus der Hauptstadt verursachte, dem sich Beckett anschloß und der ihn schließlich in das Netzwerk der Résistance führte. Zunächst konnte er seine Fähigkeiten als Übersetzer und akribischer Schreiber in den Dienst der geheimen Nachrichtenübermittlung stellen, später dann half er den „Maquisards" im Roussillon auch bei der Beschaffung von Waffen. Die Rückkehr nach Paris nach 1945 läutete eine Periode kärglichster Lebensumstände und produktivsten Schaffens ein. Drei bedeutende Romane („Molloy", „Malone meurt", „L'Innommable") entstanden, bevor der Erfolg von „Warten auf Godot" sein Schriftstellerleben veränderte und ihm eine profitable Karriere im Theater eröffnete. Ab den 50er Jahren spielte sich Becketts Leben beinahe ausschließlich auf der Bühne ab; inszenierte er zunächst seine Stücke selbst, achtete er später zumindest darauf, bei den Proben anderer Regisseure dabei zu sein und korrigierend einzugreifen – was zunehmend den Eindruck erweckte, er wolle geradezu tyrannisch die einzig „richtige" Lesart seiner Stücke durchsetzen. Seine Omnipräsenz auf den europäischen Bühnen der 60er und 70er Jahre ist bekannt und wird in Knowlsons Biographie nun auch in der Bedeutung deutlich, die sie für sein Privatleben und insbesondere für seine Gesundheit hatte.

Durch die Vielzahl zeitgenössicher Notate und Erlebnisse, auf die Knowlson eingeht, ergibt sich dabei auch immer wieder ein aufschlußreicher Blick auf die intellektuelle Rezeption seiner Person und seines Werks. Besonders amüsant ist die Episode von einer Feier, die der Suhrkamp-Verlag zu Ehren Becketts veranstaltet hatte, und auf der Theodor W. Adorno die Festansprache hielt. Unselds Erinnerung an diesen Abend: „Adorno bestand darauf, daß ‚Hamm' (im ‚Endspiel') sich von ‚Hamlet' herleitet. Er hatte eine ganze Theorie darauf aufgebaut. Beckett sagte: ‚Tut mir leid, Professor, aber an Hamlet habe ich nie gedacht, als ich den Namen erfand.' Adorno bestand aber auf seiner Meinung, und Beckett war etwas verärgert." Daneben gewinnt der Leser auch Einblicke in die unterschiedliche Theaterkultur Europas: So wirkte der Monolog der „Glücklichen Tage" in Paris ernst, aber lyrisch, in Dublin dagegen vor allem humoristisch. Bei Inszenierungen in Berlin beklagte Beckett mitunter das allzu gefühlsbetonte Spiel der deutschen Schauspieler.

Ein weiteres Verdienst des biographischen Monumentalwerks liegt in seiner beiläufigen Mitführung literaturgeschichtlich relevanter Leitvorstellungen, Motive und philosophischer Leseerlebnisse, auch wenn man mit mehr Informationen zur Auseinandersetzung Becketts mit den philosophischen und politischen Strömungen seiner Zeit gerechnet hätte. Zur ideellen Schicht des Beckettschen Lebensweges gehört immer wieder die Bezugnahme auf christliche Denkfiguren. Es heißt, die Ostergeschichte sei ihm stets gegenwärtig gewesen und sein Leben habe er allzu oft als eine schmerzensreiche Passion empfunden. Diese Anklänge an das Neue Testament wurden für ihn persönlich durch die Tatsache motiviert, daß er 1906 am Karfreitag geboren wurde. Für den Biographen ist es darüber hinaus mehr als nur ein Zufall, daß Beckett 1989 am zweiten Weihnachtsfeiertag beerdigt wurde. *Roman Luckscheiter*

Hösle, Johannes: *Und was wird jetzt?* Geschichte einer Jugend. München: Beck 2002, 224 S. Gb. 19,90.

Der erste Teil der autobiographischen Geschichte Johannes Hösles erschien unter dem Titel „Vor aller Zeit". Der emeritierte Professor für Romanische Literaturwissenschaft stellte seine katholischen Kindheitsjahre im oberschwäbischen Erolzheim dar. Sie endeten mit

dem Eintritt ins Memminger Gymnasium zu Beginn des Krieges. Die Fortsetzung unter dem Titel „Und was wird jetzt?" erzählt mit dem Jahrzehnt von 1942 bis 1952 die letzten Kriegsjahre, das Nachkriegsabitur in Ehingen in der französischen Zone, die Studienjahre in Tübingen, Referendarmonate in oberschwäbischen Schulen und die Auslandsaufenthalte in Frankreich, zuletzt als Deutschlehrer an einem französischen Gymnasium.

Manche Leser kennen süddeutsche Nachkriegsjahre aus dem „Tagebuch vom Überleben und Leben" des generationsälteren Hermann Lenz. Der mußte das 14 Quadratmeter kleine, kalte Dachzimmer in Stuttgart mit seiner jungen Ehefrau teilen. Hösle berichtet die erbärmlichen Zimmersuchen in der französischen Zone. Wenige Wochen vor Kriegsende war der 16jährige noch zum Volkssturm eingezogen worden. Widerstandslos zogen in Erolzheim die Amerikaner ein, die das Dorf dann den Franzosen überließen. Zerbombt war hier nichts. Aber gefallen waren an den Fronten viele. Jetzt warteten die Leute auf die Heimkehr der gefangenen Väter und Söhne. Anders als die Amerikaner machten die Franzosen das Land noch ärmer, nahmen Heimkehrer erneut gefangen und verpflichteten sie in Frankreich zur Arbeit.

Der Pfarrer hoffte, und auch die Mutter hätte gewünscht, daß der fromme Johannes den Priesterberuf ergreife. Aber der Junge, in dessen Familie es nur Gebetbücher gab, dürstete nach Büchern, die ihm von der Welt erzählten, von größeren Erfahrungen, Erkundungen, Begegnungen, Abenteuern, Konflikten, auch erotischen Antrieben. Die Welt im Dorf war klein, die große Welt suchte er in der Literatur. Nach dem Krieg nahm er, wie alle katholischen Jungen, an der Christkönigs-Weihe teil. Er sang: „Christus, mein König, Dir allein / Schwör ich die Liebe, lilienrein, / Bis in den Tod die Treue." Noch in Ehingen hatte er vor Schulbeginn im bischöflichen Konviktgymnasium täglich die Messe besucht. Im Verlauf der Studienjahre waren die Brücken zum Kinderglauben und seinen Normen abgebrochen. Der Kindheitsbericht hatte begonnen mit dem Satz „Gott war überall." Die Studienjahre endeten mit dem dringenden Verdacht: Gott war nirgendwo. Zumindest zeigte er sich nicht.

Der Philologiestudent las bei Schopenhauer, Glaube und Wissen vertrügen sich nicht in einem Kopf. Er hatte sich bisher ohne Widerspruch in die moralische Beaufsichtigung durch Elternhaus und Kirche gefügt. Jetzt drangen Aufklärung und Freiheitsanspruch vehement in sein Bewußtsein. Aus Tübingen werden berühmte Namen erwähnt, die Professoren Eduard Spranger und Ernst Kretschmer, der eindrucksvolle Romano Guardini und der für den Studenten mit Dichtergefühlen noch eindrucksvollere junge Walter Jens. Der Sprung vom Dorf in die Studienstadt war geistig ein gewaltiges Unternehmen. Die den Bürgersöhnen zugänglichen großen geistigen Bewegungen und Zeitschriften – die aufregende Gründung der Bundesrepublik, das Grundgesetz, die „Frankfurter Hefte", „Der Spiegel", „Die Zeit", die neuen Literaturtagungen der „Gruppe 47" – erreichten sein Bewußtsein offenbar nicht. Studienpflichten und Lektüre beschäftigten den jungen Mann aus dem Dorf voll.

Hösle berichtet unaufdringlich, authentisch. Mehr Innenperspektive hätte den Bericht spannender gemacht, mehr Reflexion hätte ihn über das Private hinausgehoben. *Paul Konrad Kurz*

Wolf, Christa: *Leibhaftig*. Erzählung. München: Luchterhand Literaturverlag 2002, Gb. 185 S. 18,–.

Als die Berlinerin am 4. November 1989 am Alexanderplatz sprach, wurde sie von Herzrhythmusstörungen befallen. Sanitäter fuhren sie ins Krankenhaus. Sie war Symptomträgerin eines maroden Staates geworden: Krankheit leibhaftig und Krankheit als Metapher. Davon berichtet auch die neue Erzählung. Schon in „Nachdenken über Christa T." (1969) war Leukämie das leibhaftige Spiegelbild eines Lebens im Falschen. Krankheit wurde für Christa Wolf der Schlüssel nicht nur über die Wahrheit des einzelnen Menschen, sondern auch über die des Staates. Bei genauerem Hinsehen sind fast alle ihre Erzählungen Krankengeschichten.

Die Erzählung „Leibhaftig" verschränkt die autobiographische Krankengeschichte stell-

vertretend mit der öffentlichen. Durch den persönlichen Krankheitsprozeß scheint jener der Gesellschaft hindurch, durch die subjektive Gegenwart gesellschaftliche Vergangenheit. Die Ich-Person wird mit durchbrochenem Blinddarm vom Notarzt ins Krankenhaus gefahren. Eine Bauchfellentzündung mit Eiterherden in der Bauchhöhle kommt hinzu. Mehrere Operationen werden notwendig. Auf der Intensivstation kämpfen die Ärzte um ihr Leben. Kanülen, Schläuche, künstliche Ernährung, schlaflose Nächte, Medikamente, die aus dem Westteil der Stadt heranzuschaffen sind, werden beschrieben. Der Leib ist dem Schmerz verhaftet. Das Bewußtsein der Patientin kämpft mit Erinnerungen an DDR-Jahre. In Wach- und Angstträumen irrt das Bewußtsein durch labyrinthische Kellergänge unter ihrem Haus in der Berliner Friedrichstraße. In die leibliche Herzenge schießt klaustrophobische Angst. Oder ruft die gedankliche Angst die leibhaftige hervor?

Ein gewisser Urban war Freund und Genosse in den Studienjahren. Der linientreue Mann erlangte einen hohen Posten im Ministerium. Er machte alles mit, war nicht nur Mitläufer, sondern Mithandelnder, der seine Freunde zum Mitmachen auffordert. Urban unterwarf seine individuelle Person dem Staatsapparat. Als er mit einer ihm diktierten Rede in eine ausweglose Situation geriet, erhängte sich der ideologische Repräsentant. Es war Verzweiflung, eine, der Feigheit vorausgegangen war.

Die Patientin berichtet von den Operations- und Stationsärzten. Sie stellt die Tag- und Nachtschwestern, die Putzfrauen, ihre Eigenheiten dem Leser anschaulich vor. Die knappen Gespräche mit dem Besucher-Du vergegenwärtigen den Ehemann. Ihr Bekenntnis: „Ich schmähe eine Religion, die uns für jedes Unglück eine Schuld als Ursache einredet." wehrt Religion ab. Gibt es noch ernsthaft solche Schuldzuweisungen? Was ist der Tod? Einfach ein Erlöschen des Bewußtseins? Die Antwort bleibt offen; nicht für Schwester Thea. Die aufmerksame Krankenschwester „hat einen Glauben ... Ich bin sicher, daß sie für mich gebetet hat und heute abend ihrem Gott danken wird."

Die Erzählerin, die ins Krankenhaus ein- und den Ärzten ausgeliefert wird, spricht von sich überwiegend in der dritten Person. Ein hellwaches, konzentriertes Erzählbewußtsein verfolgt die eigene Krankengeschichte mit ihren Krisen. Anders als Freund Urban besteht die Patientin auf ihrer Ich-Person – und gesundet. Zuletzt kann sie aufstehen, auf eigenen Füßen zum Fenster gehen. Sie sieht die Stadt, Gärten und den See, ein „Panorama, das bis zum Horizont reicht." Die Enge hat sich ins Offene geweitet, eine Art Auferstehung.

Christa Wolf will metaphorischem Denken Widerstand leisten. Aber Bilder aus der griechischen Mythologie bemühen Überhöhung, mythologische Untertöne untermalen das Geschehen. Man kann die mythologischen Anspielungen als Versuche zu einer Art von Transzendenz lesen. Biblisch und christlich ist ihr eine solche nicht zugänglich. „Eines Tages, dachte ich, werde ich sprechen können, ganz leicht und frei", endete die nachgelieferte Erzählung von ihrer Überwachung durch die Stasi in „Was bleibt" (1990). Leicht wurde die jüngste Erzählung nicht, aber eine persönliche Befreiungsgeschichte. In der ihr eigenen Verschränkung von Innen- und Außenperspektive erzählt Christa Wolf in „Leibhaftig" prägnant die eigene Krankengeschichte. *Paul Konrad Kurz*

## Kunst

LANGE, Günter: *Bilder zum Glauben*. Christliche Kunst sehen und verstehen. München: Kösel 2002. 351 S. Gb. 19,95.

Als Anregung für die „theologischen ‚Praktiker' in Schule, Gemeinde und sonstigen Bildungseinrichtungen" (10) faßt Günter Lange in diesem reich illustrierten Band in 23 Lektionen eine Reihe von bilddidaktischen und -theologischen Überlegungen zusammen, die er im Lauf von 40 Jahren an verschiedenen Stellen veröffentlicht hat und für die er als kompetenter Kenner bekannt und geschätzt ist. Die Texte hat

er überarbeitet und auf den aktuellen Stand der kunsthistorischen Forschung gebracht, aus der er im Anhang einschlägige und weiterführende Literatur anführt.

Lange beginnt mit grundsätzlichen Erörterungen, die den spirituell interessierten Leser vor voreiligem „Inhaltismus" warnen und dazu anleiten, die Botschaft der Bilder aus ihrer visuellen Sprache und Gestaltung zu erschließen, ihnen ihre Mehrdeutigkeit zu lassen und sie nicht nur als Illustration einer biblischen oder theologischen Aussage aufzufassen. Dazu skizziert er auch ein Fünf-Schritte-Schema der Bildbegegnung. Da die meisten Bilder, die er interpretiert, aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit stammen und weder als „Antiquitätenladen" (36) noch als „Verlust der Mitte"-Nostalgie wirken sollen, spricht er auch von der Distanz und Nähe, die Menschen empfinden, die auf die moderne Kunst eingestellt sind. Im Nachwort rechtfertigt er seine Hinwendung zur vormodernen Malerei: „Die ästhetischen und religiösen ‚Sinnreserven' der Geschichte müssen nicht etwa entsorgt, sondern sorgfältig für heute erschlossen werden." (307)

Dieses Bemühen, Kunstschöpfungen früher Jahrhunderte aus ihrer Zeit zu verstehen, sie aber auch zustimmend oder relativierend für das spirituelle Suchen heutiger Betrachter zu erschließen, durchzieht die Bild- und Motivbetrachtungen, die er in fünf Teile gliedert: 1. Christusbilder allgemein – mit ihrem Bezug zum Gottvaterbild und ihrer Vielgestaltigkeit als Ikone Gottes, Sieger, „im Elend", im Selbstbildnis usw. 2. Bilder aus dem Leben Jesu – vom Jesuskind in der Ikonenmalerei bis zu Raffaels *Verklärung*. 3. Bilder der Passion Jesu und zwar unter den Leitthemen der Nacktheit, des Verlassenheitsrufs am Kreuz und der Lebensbaumsymbolik. 4. Osterbilder, bei denen er fragwürdigen Darstellungen überzeugendere Alternativen gegenüberstellt. 5. Hoffnungsbilder, die in Himmelsleitern und befriedeter Tierwelt Himmlisch-Paradiesisches andeuten. Eine abschließende Lektion über Christophorus, dem das (Jesus-)Kind im Nacken sitzt, ermutigt die Katecheten unter den Lesern zum Dienst am Kind.

Lange unterschlägt nie die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, sondern interpretiert vorsichtig. Das immense kunsthistorische Wissen, das er verarbeitet und verständlich-unterhaltsam darstellt, macht das Buch zu einer Fundgrube von verläßlichen Informationen über zentrale Motive christlicher Malerei des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Es ist zugleich eine Sehschule – und ein Geschenk, das der Autor zu seinem 70. Geburtstag nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Lesern überreicht hat. *Bernhard Grom SJ*

Schwebel, Horst: *Die Kunst und das Christentum*. Geschichte eines Konflikts. München: C. H. Beck 2002. 250 S. Gb. 29,90.

Durch Jahrhunderte ist die Kirche für die Künstler herausragende Auftraggeberin gewesen. Im 19. Jahrhundert hat sie diese Bedeutung verloren. Im 20. Jahrhundert spielt die öffentlich anerkannte Kunst innerhalb der Kirchen eine mehr als nebensächliche Rolle. Inzwischen ist die Förderung der Kunst in die Hände des Staates und der Wirtschaft übergegangen. Auf einem mächtigen Kunstmarkt wird bestimmt, was Geltung besitzt. Die Kontakte zwischen Kunst und Christentum sind an das Engagement von einzelnen gebunden. Eine Individualisierung hat auch hier stattgefunden.

Horst Schwebel ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Marburg und Direktor des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart. Im schwierigen Feld von Kirche und Kunst besitzt er durch sein persönliches Engagement breite Erfahrung. Sein Buch schildert das Verhältnis des Christentums zur Kunst von den Anfängen bis in die Gegenwart. Sehr klar und übersichtlich werden die unterschiedlichen Positionen der Kirche dargestellt. Mehr als die Hälfte des Textes ist dem 20. Jahrhundert gewidmet. Bemerkenswert ist, daß von „Kirche" im Singular die Rede ist. Angesichts der Herausforderungen durch die moderne und zeitgenössische Kunst kommt dem Gemeinsamen des christlichen Glaubens größeres Gewicht zu als den vorhandenen konfessionellen Unterschieden. In den orthodoxen Kirchen findet die Beschäftigung mit moderner und postmoderner Kunst nicht statt.

Daß die Kontakte zwischen Kunst und Christentum in unserer Zeit vom Engagement einzelner – seien es Theologen oder Künstler – abhängen, wird durch die Darstellungen von Schwebel sehr deutlich. Er schildert diese Positionen ausführlich. Besonders für das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts bietet er einen guten Überblick. Was die Zeit davor betrifft, weist sein Bericht einige Lücken auf. Ein überragendes Werk wie die Seckauer Fresken von Herbert Boeckl wird nicht einmal erwähnt.

Der starke Akzent, den das Kapitel „Moderne Kunst und christliche Themen" setzt, engt den Blick auf die Kunst des 20. Jahrhunderts zu sehr ein. Es bleibt zu fragen, ob nicht die stärksten Beiträge im Bereich des Geistigen anderswo zu suchen sind. Das geistige Gewicht eines Werkes, seine spirituelle Bedeutung, haben mit dem Thema ganz und gar nichts zu tun. Es ist ein gewohntes Mißverständnis im Gespräch zwischen Kunst und Christentum, am Thematischen hängen zu bleiben. Was die Kunstwerke betrifft, muß die Frage der Form, was den Glauben betrifft, die Frage nach den Voraussetzungen für ein Wahrnehmen des Geistigen, viel radikaler gestellt werden. Hier bietet das Kapitel „Kunst als Religion" einige wichtige Hinweise.

Das Buch ist eine lesenswerte Einführung in die Geschichte der Beziehungen von Kunst und Christentum. Es bietet eine gute Grundlage für eine Orientierung in diesem unübersichtlichen Feld. Im Urteil ist Schwebel sehr ausgewogen und differenziert. Eine kritische Distanz zu manchen Phänomenen wird dabei immer wieder deutlich. Sein Standpunkt wird, wie in den Bemerkungen zu Emil Wachter, durch eine klare Argumentation dargestellt. Die Stärke des Buches liegt nicht in einer neuen Sicht der Dinge oder im Aufzeigen bisher unbeachteter Aspekte. Sie ist in der Hilfe zu sehen, die es denen bietet, die sich im Feld von Kunst und Christentum ein eigenes Urteil bilden wollen. *Gustav Schörghofer SJ*

## Religionspädagogik

Schweitzer, Friedrich – Englert, Rudolf – Schwab, Ulrich u. Zieberts, Hans-Georg: *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik.* Freiburg: Herder 2002. 260 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft. 1.) Br. 27,95.

Dieser Band reflektiert umfassend und systematisch Pluralität als „Schlüsselproblem heutiger Religionspädagogik" (18). Ohne das Faktum der Säkularisierung zu leugnen, wollen die Autoren – so führt Hans-Georg Ziebertz im ersten Teil aus – auf die der postmodernen Gesellschaft eigene religiöse Pluralität aufmerksam machen und zwischen Einheitszwang und „Alles-geht"-Liberalismus zu einer prinzipiellen Bejahung („Pluralismus") und einem „Lernen in Freiheit" und „kommunikativem Handeln" ermutigen. Pluralität wird von Rudolf Englert überaus breit verstanden als Herausforderung zum richtigen Umgang mit Differenzen zwischen konfessionellen Inhalten, Theismus und Atheismus, Christentum und nichtchristlichen Weltreligionen, dem „exklusiven", einer einzigen Glaubensüberlieferung verpflichteten, dem „individualisierten" und dem „säkularen", an religiös aufgeladenen Lebensvollzügen wie Familismus, Konsum, Popmusik oder Sport orientierten Religiositätstypus sowie zwischen kultur-, kohorten-, geschlechts- und persönlichkeitsspezifischen Ausprägungen von Religiosität.

Unter dem Titel „Konturen einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik" formuliert der zweite Teil Leitlinien für die religiöse Bildungsarbeit allgemein sowie für das ökumenische und das interreligiöse Lernen und geht auch auf die unterschiedlichen Perspektiven von Pädagogik und Religionspädagogik ein. Dabei wird auch das religionspädagogische Defizit in den zeitgenössischen Bildungstheorien herausgearbeitet. Der dritte Teil, „Konkretionen", behandelt – unter der Rücksicht der Pluralitätsfähigkeit – verschiedene Wirkungsfelder der Religionspädagogik: den Religionsunterricht in der Schule (mit Befürwortung des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts), die Kinder- und Jugendarbeit in der Kirchenge-

meinde, die kirchliche und religiöse Erwachsenenbildung und die Öffentlichkeit. Der Abschnitt über den zuletzt genannten Bereich ist thematisch wohl der innovativste des ganzen Bandes und referiert aufschlußreiche Beobachtungen zu den Wechselbeziehungen zwischen religionspädagogischer Arbeit einerseits und Öffentlichkeit, Kultur, Medien und Politik andererseits, doch bleiben die Ausführungen weithin auf systemtheoretische Allgemeinheiten beschränkt.

Ein „Ausblick" lenkt schließlich die Aufmerksamkeit auf die Pluralität in westlichen Ländern und fordert zu einer stärker betriebenen international-vergleichenden Untersuchung von religionsdidaktischen Entwürfen auf – möglicherweise das Thema weiterer Bände dieser ökumenisch angelegten Reihe zur „Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft."

Der hier vorgestellte erste Band versteht es, auf hohem theoretischem Niveau und mit einer sehr deutschen Lust am Grundsätzlichen die vielfältigen Herausforderungen durch religiöse Pluralität zu erörtern, kommt allerdings zu Feststellungen, die großenteils von anderen Veröffentlichungen her bekannt und dem pluralitätserprobten Praktiker nicht ganz fremd sind.

*Bernhard Grom SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Die Anfänge der Vatikanischen Sternwarte reichen in das 16. Jahrhundert zurück. Gustav Teres, langjähriger Mitarbeiter an der Specola Vaticana in Castel Gandolfo, stellt Geschichte und Aufgaben dieser kirchlichen Forschungseinrichtung vor, die mit ihren Observatorien einen wichtigen Beitrag im Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie leistet.

In den letzten Jahren haben die verschiedenen Werke der Caritas eigene Fach- und Organisationsprofile entwickelt und neue Allianzen gesucht. Bruno W. Nikles, Professor für Soziologie und Sozialplanung an der Universität Duisburg-Essen, beschreibt die derzeitige Verbandsentwicklung auf dem Hintergrund der anhaltenden Legitimationskrise von Wohlfahrtsverbänden.

Francis Bacon gehört zu den aufregendsten Malern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Friedhelm Mennekes, Pfarrer der Jesuitenkirche St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt zeigt, wie die Auseinandersetzung mit dem Tod seines Freundes George Dyer über Jahre das Schaffen des Künstlers beherrschte.

Der schulische Religionsunterricht ist im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankert. Andreas Verhülsdonk, Referent im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, stellt Überlegungen zum Religionsunterricht als einer Grundlage von Religionsfreiheit an.

Vor 50 Jahren wurde in Rußland eine angebliche „Ärzteverschwörung" im Kreml „aufgedeckt". Samson Madievski, freier Historiker und Publizist, erinnert an dieses Ereignis, das zu den Höhepunkten des staatlichen Antisemitismus während der Stalin-Ära gerechnet wird.

# Ökumenischer Kirchentag

Im Jahr 2000 fand in Hamburg der 94. Deutsche Katholikentag statt, ein Jahr später in Frankfurt der 29. Deutsche Evangelische Kirchentag. Längst planen das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken den nächsten Katholikentag (Ulm 2004) und der Evangelische Kirchentag den nächsten Deutschen Evangelischen Kirchentag (Hannover 2005). Dazwischen liegt der Ökumenische Kirchentag in Berlin, in der Zählung der erste seiner Art. Das Zentralkomitee der Katholiken und der Deutsche Evangelische Kirchentag haben gemeinsam dazu eingeladen.

Der erste Ökumenische Kirchentag? Gab es nicht schon einmal ein Treffen, zu dem dieselben kirchlichen Laienorganisationen aufgerufen hatten? An Pfingsten 1971 kamen ökumenisch interessierte Christen in Augsburg zum 1. Ökumenischen Pfingsttreffen zusammen. Es waren viel weniger, als jetzt in Berlin erwartet werden. Sie erlebten damals das ökumenische Miteinander als etwas Neues, Zukunftsweisendes, Hoffnungsvolles, für das man sich gern persönlich einsetzen wollte. In vielen Gesprächen und Verlautbarungen ging es immer um das eine: die dringend gewünschte, ja lebhaft geforderte katholisch-evangelische „Abendmahls- bzw. Eucharistiegemeinschaft". Es wurde aber auch die Anregung ausgesprochen, es solle zu einem gemeinsamen Kirchentag eingeladen werden, am besten schon in zwei Jahren. Dazu ist es damals nicht gekommen, aber nun, 32 Jahre später, erleben wir die Umsetzung der damaligen Bitte.

Seitdem hat sich die Welt und haben sich die Kirchen stark verändert. Auf allen Ebenen und in allen Kirchen haben sich Christen ernsthaft und geduldig bemüht, die Einheit zwischen den Kirchen zu vertiefen. Vieles ist geschehen, nicht weniges gelungen. Heute stellt sich das Miteinander der Kirchen, jedenfalls in unseren Breiten, als etwas weitgehend Selbstverständliches und schon Gewohntes dar. Aber es ist auch deutlich geworden – bisweilen nicht ohne Mühen und Schmerzen –, daß die Kirchen sie selbst bleiben und sich also nicht in ein neues Gebilde hinein aufgeben und auflösen wollen und werden. Daraus folgt, daß Ökumene immer die jeweils mögliche und also auch jetzt uns aufgegebene konkrete Gestaltung des Miteinanders der Kirchen bedeutet. Das ist stets ein gar nicht leichtes, recht vielschichtiges und zugleich nicht spannungsfreies Unterfangen, an dem die Kirchenleitungen ebenso wie die Gemeinden, die ungezählten einzelnen Christen und – mit eigener Aufgabe – auch die Theologen beteiligt sind.

Der Ökumenische Kirchentag läßt dies alles in konzentrierter Form zutagetreten. Er ist einem großen und zugleich ernsten (und hoffentlich dann auch frohen) Spiel vergleichbar, das nur gelingt, wenn sich alle da, wo sie jeweils stehen, persönlich einbringen und dann auch an die Regeln halten. Diese ergeben sich nicht nur aus den

allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die immer zu beachten sind, wenn Menschen zusammenkommen – zum Miterleben und Mitgestalten eines Treffens, in Gruppen und in riesigen Veranstaltungen, in fremder Umgebung und in der Erwartung vieler Anregungen und Begegnungen. Die Spielregeln ergeben sich auch aus dem besonderen Charakter dieses Treffens: Es ist ein ökumenischer Kirchentag.

Kirchen unterschiedlicher Formung und Bindung in Theologie, Liturgie und Spiritualität und Tausende einzelner Christen mit ihren unterschiedlichen ebenso persönlich wie kirchlich geprägten Erfahrungen und Begabungen, Zugehörigkeiten und Verletztheiten, Hoffnungen und Enttäuschungen kommen zusammen. Allen ist es aufgegeben, ihren wahrnehmbaren oder auch unscheinbaren Beitrag zum Gelingen dieses großen und ernsten Spiels zu leisten. Dabei ist auch zu bedenken, daß der Berliner Kirchentag nicht nur von katholischen und evangelischen (das heißt hier: den deutschen evangelischen Landeskirchen angehörenden) Christen besucht wird, sondern auch von Christen anderer konfessioneller Prägung: Orthodoxe Christen werden ebenso da sein wie Baptisten, Kopten und Armenier oder Methodisten. Alle wollen und sollen voneinander lernen, aufeinander zugehen, das ihnen Gegebene für die anderen darstellen, miteinander beten und singen. Da ist vieles möglich. In der von vielen als schmerzlich und enttäuschend empfundenen Tatsache, daß sich so viel an Gemeinsamkeit dann doch nicht auch am Tisch des Herrn darstellen kann, tritt hervor, daß jeder Christ einer konkreten Kirche zugehört. Deutlich wird damit außerdem, daß die Kirchen in Bezug auf ihr Wesen, ihre Aufgaben und ihre Gestalt immer noch nicht ganz zueinander gefunden haben. Die katholische Kirche begreift sich als Kirche, die wesentlich bischöflich verfaßt ist und deren Vollzügen eine kommunitäre und sakramentale Ausrichtung eigen ist. Dies verleiht dann auch den katholischen Beiträgen zum ökumenischen Kirchentag ihre spezifische Färbung.

„Ihr sollt ein Segen sein" – so lautet das Motto, das die Arbeit des Ökumenischen Kirchentages prägen soll. Dieses über dem Anfang der Geschichte des in Abraham aufbrechenden Volkes Gottes stehende und immer gültig bleibende Wort (Gen 12, 2f.) erinnert Christen daran, daß sie nicht nur einander anschauen und so miteinander vertrauter werden sollen, sondern gemeinsam auch in die Stadt Berlin, ja in die Weite der Welt zu blicken und für sie „ein Segen zu sein" berufen sind. Die thematische Ausrichtung der Vorträge, der Podien, der Foren, der Werkstätten, der zahlreichen Beiträge der verschiedensten Gruppen läßt dies erkennen.

Der Ökumenische Kirchentag kann als ein so großes und ernstes Spiel nur gelingen, weil und wenn ihm ein langes, aufwendiges, vorbereitendes Vorspiel vorausgegangen ist. Die Begegnungen, die schon stattgefunden haben, die Verantwortung, die schon wahrgenommen wurde, die theologischen, liturgischen, diakonischen, auch politischen Erörterungen und Entscheidungen, die es schon gegeben hat – all das hat ohne Zweifel das Netz zwischen den Kirchen und vielen ihrer Mitglieder bereits verstärkt, noch bevor das Spiel selbst begonnen hat. Und welches Nachspiel wird dieses Spiel haben? *Werner Löser SJ*

*Peter Neuner – Birgitta Kleinschwärzer-Meister*

# Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen

## Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003

Als Ereignis von „historischem Rang", als „Weltpremiere"[1] hat man den Ökumenischen Kirchentag (ÖKT), der vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin stattfinden wird, bezeichnet. In der Tat ist dieser Ökumenische Kirchentag schon als bloßes Ereignis Zeichen für ein neues Miteinander der christlichen Kirchen in Deutschland (und darüber hinaus) und Zeichen für eine gemeinsame Wahrnehmung der christlichen Verantwortung in der Gesellschaft. Dabei sind Evangelische Kirchentage und Katholikentage auch herkömmlicherweise ökumenische Ereignisse. Ein Großteil der vorwiegend jungen Teilnehmer kam immer aus den jeweils anderen Konfessionen. Wenn man vom ökumenischen Aufbruch der Basis spricht, wurde dieser wohl kaum irgendwo so greifbar wie auf Kirchen- und Katholikentagen, wo eine „versöhnte Verschiedenheit" praktiziert wurde, die Kirchenleitungen und Theologen als mögliche Einheitsvision diskutieren, anstreben oder auch befürchten. Was liegt näher, als diese beiden Veranstaltungen nun auch offiziell in ökumenischer Gemeinschaft zu begehen? Denn: „In der Ökumene sollten wir nicht nur Brücken bauen, sondern auch darüber gehen."[2] Viele fleißige Brückenbauer sind nun seit Jahren darum bemüht, die Brückenkonstruktion des ÖKT zu einem gelingenden und tragfähigen Bau werden zu lassen.

### Die Idee eines Ökumenischen Kirchentags

Die Idee eines Ökumenischen Kirchentags entstand während eines gemeinsamen Spaziergangs in der Mittagspause einer Konferenz in den Köpfen des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT), Rainer Meusel, und der Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Rita Waschbüsch – so erzählt jedenfalls die „Legende". Verbürgt ist, daß die Präsidien des DEKT und des ZdK am 14. November 1996 die Absicht bekanntgaben, zwischen 2002 und 2004 einen ökumenischen Kirchentag in gemeinsamer Trägerschaft zu veranstalten. Man hatte sich damit ein hohes Ziel gesetzt und bald wurde deutlich, daß dabei Chancen und Gefahren dicht beieinanderlagen.

Zur Vorbereitung fanden seit 1996 jährlich zwei Treffen der Präsidien von DEKT und ZdK statt. Im Januar 1999 fiel die Entscheidung für Berlin als Austragungsort.

Ein Grundlagenpapier „Grundlagen, Aufgaben und Ziele des Ökumenischen Kirchentages" wurde im Februar 2000 verabschiedet. In der konstituierenden Sitzung des Gemeinsamen Präsidiums von DEKT und ZdK im Dezember 2000 formulierten der Berliner Erzbischof, Kardinal Georg Sterzinsky, der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, die Präsidentin des DEKT, Elisabeth Raiser, und der Präsident des ZdK, Hans Joachim Meyer, ihre jeweilige Sicht von Sinn und Ziel des ÖKT[3]. Die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (AcK) schlossen sich dem Plan eines ÖKT an und entsandten ihrerseits Vertreter in das Gemeinsame Präsidium. Somit ist der ÖKT keine bloß bilaterale evangelisch-katholische Veranstaltung, er schließt die orthodoxen Kirchen, Altkatholiken, Anglikaner sowie die Evangelischen Freikirchen in Deutschland mit ein[4]. Die Kirchenleitungen unterstützen den gemeinsamen Kirchentag, als Gastgeber fungieren die beiden großen Kirchen in Berlin, Veranstalter sind jedoch die beidseitigen Laienorganisationen, also DEKT und ZdK. Als Rechtsträger wurde der Verein „Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003 e.V." gegründet.

Einfach vom Himmel gefallen ist die Idee eines ökumenischen Kirchentags nicht. Schließlich hatte es bereits 1971 das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg gegeben. Dieses war noch vom Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Öffnung der katholischen Kirche zur Ökumenischen Bewegung bestimmt. Das dominierende Thema war schon in Augsburg die Frage der Eucharistiegemeinschaft. In manchen recht emotional bestimmten Foren wurde in Abstimmungen für ein gemeinsames Herrenmahl votiert, ungeachtet geradezu flehentlich vorgetragener Einwände des damaligen Augsburger Bischofs Josef Stimpfle. Gegen den Einspruch der Kirchenleitungen und des Präsidiums wurden „ökumenische" Eucharistiefeiern gehalten. Stimpfle schrieb in seinem Bericht für die Deutsche Bischofskonferenz zwar, man habe beim Pfingsttreffen „etwas vom ‚Wehen des Heiligen Geistes'" verspüren können, überwogen aber haben seine kritischen Bemerkungen über angeblich antitheologische, antikirchliche und antikatholische Tendenzen[5]. Diese kritischen Töne prägten auch die offizielle Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz vom September 1971[6]. Traumatische Erinnerungen, die sich an diesen Kontroversen festmachten, führten dazu, daß erst nach einem vollen Generationswechsel, also 30 Jahre später, die Idee eines gemeinsamen Kirchentags wieder aufgegriffen wurde, obwohl es auf der Hand lag, daß das immer noch nicht gelöste Problem der Eucharistiegemeinschaft die Diskussionen wiederum bestimmen würde.

Inzwischen waren auch neue Ansätze aus ökumenischen Großveranstaltungen fruchtbar geworden. Zu erwähnen sind hier vor allem die Ökumenischen Versammlungen im Rahmen des „Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", die auf nationaler Ebene 1988/89 in Dresden/Magdeburg sowie Stuttgart/Königstein und 1996 in Erfurt, auf europäischer Ebene 1989 in Basel und 1997 in Graz, auf Weltebene 1990 in Seoul stattgefunden hatten.

Sie machten die Ausrichtung auf die gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Relevanz des christlichen Zeugnisses deutlich.

Bei Kirchentag und Katholikentag war eine wechselseitige Mitwirkung aus der Ökumene im Programm und bei den Gottesdiensten inzwischen selbstverständlich geworden, wie Hans Joachim Meyer formuliert:

„Der Ökumenische Kirchentag ist nicht der Beginn unseres gemeinsamen Lernens, sondern er ist bereits die Frucht eines jahrzehntelangen Aufeinanderzugehens und Miteinanderhandelns des Deutschen Katholikentages und des Deutschen Evangelischen Kirchentages."[7]

Vorarbeiten waren also in reichem Maß geleistet.

## „Kleine" Probleme

Durch die gemeinsame Trägerschaft von DEKT und ZdK wurde die Planungs- und Vorbereitungsphase für den ÖKT enorm bereichert, aber auch mit einigen Problemen konfrontiert, die konkrete interkonfessionelle Schwierigkeiten im oft banalen Alltag sichtbar machen.

Zwar verstehen sich sowohl Evangelischer Kirchentag als auch Katholikentag als Laienveranstaltungen. Dennoch bestehen Differenzen im Blick auf das Verhältnis zur Kirchenleitung und deren Einbeziehung in die Planung[8], die Organisation und die Ausrichtung der jeweiligen Veranstaltung. Beispielsweise geht der Katholikentag in seinem Programm vom Ansatz her von einem zentral beschlossenen Konzept aus, während der Evangelische Kirchentag dieses weithin „von unten" wachsen läßt. Konkret wurde dies in der Frage, ob das Motto des gemeinsamen Kirchentags durch die Gremien zu entscheiden sei – wie katholischerseits üblich – oder erst nach einem breiten Meinungsbildungsprozeß, der die Gemeinden mit einbezieht, formuliert werden solle – wie es der evangelischen Praxis entspricht. Für den ÖKT erwies sich der letztgenannte Weg schließlich als konsensfähig und – im nachhinein – als fruchtbar: Im Mai 2001 erging ein Aufruf von DEKT und ZdK an alle Interessierten, sich mit eigenen Vorschlägen an der Suche nach einem Leitwort für den ÖKT 2003 zu beteiligen. Das Motto sollte in einer pointierten Formulierung deutlich machen, daß der ÖKT eine „christliche Zeitansage" an Welt und Gesellschaft sein wolle. Aus den eingegangenen Vorschlägen fiel im Herbst 2001 die Entscheidung des Gemeinsamen Präsidiums für das Leitwort „Ihr sollt ein Segen sein". Darin kommen nach Ansicht von DEKT und ZdK sowohl Verheißung und Zuspruch Gottes als auch Auftrag und Anspruch an den Menschen zum Ausdruck – eine Perspektive, die das Gespräch der Christen auf dem ÖKT über ihre gemeinsame Verantwortung in der Welt und über ihren Glauben leiten soll[9].

Diskutiert wurde auch darüber, ob der ÖKT eine vorab formulierte Botschaft *an* die Welt verkünden soll – wie bei Katholikentagen üblich; oder ob das pluriforme

Geschehen des Kirchentags selbst als Zeugnis von Christen *in* der Welt erachtet werden soll – wie das Selbstverständnis Evangelischer Kirchentage nahelegt.

Ein dorniges Problem war das der zu verwendenden Bibelübersetzungen. Ging man in der Vorbereitung katholischerseits davon aus, in den Gottesdiensten die Einheitsübersetzung oder den Luthertext zu verwenden, besteht in den Kirchentagen die Tradition, eine jeweils eigene Übersetzung aller Bibeltexte in zeitgemäßer Sprache zu erarbeiten und diese zusammen mit dem Luthertext in den entsprechenden Kirchentagsheften abzudrucken. Der gefundene „dritte" Weg sieht vor, daß in das Programmheft des ÖKT die Bibeltexte in der Einheits- und Lutherübersetzung aufgenommen werden, daneben eine Arbeitshilfe mit dem Titel „Handreichung zu den Bibelarbeiten und Gottesdiensten" erstellt wird, in der alle verwendeten Bibeltexte neu übersetzt und ausgelegt werden. Ob diese Praxis zu größerer Gemeinschaft oder zu einem höheren Maß an Verwirrung führt, bleibt abzuwarten. Bei allen vom Gemeinsamen Präsidium verantworteten Gottesdiensten wird aus Einheitsübersetzung oder Lutherbibel gelesen[10].

Ein gemeinsamer neuer Weg wurde auch im Konzept der „Agora" gefunden. Es führt den evangelischerseits üblichen „Markt der Möglichkeiten", der auch in der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Harare 1998 unter dem Begriff „Padare" praktiziert wurde, und die auf Katholikentagen bestehenden „Orte der Begegnung" zusammen[11].

Einigen konnte man sich auch bezüglich der Inhalte und des Verlaufs des ÖKT. Strukturelle Fixpunkte sind – in der Tradition des Evangelischen Kirchentags – die tägliche Bibelarbeit am Morgen, die zugleich das „Jahr der Bibel 2003" einbezieht, sowie – in der Tradition der Katholikentage – die tägliche Feier von (ökumenischen oder konfessionellen) Gottesdiensten. Das Angebot des ÖKT, das sich thematisch auf die Bereiche „Glauben bezeugen – im Dialog leben", „Einheit suchen – in Vielfalt einander begegnen", „Menschenwürde achten – die Freiheit wahren" und „Welt gestalten – in Verantwortung handeln" konzentriert, ist aufgebaut aus Hauptvorträgen, Hauptpodien, Foren, Podien bzw. Podienreihen, Abendreihen und Werkstätten. Um Menschen zu bewegen, müssen die Veranstaltungen und Begegnungen in Berlin lebendig und lebensnah sein; deshalb prägen vielfältige Veranstaltungsformen das Programm – intellektuelle Anstrengung gegenseitigen Verstehens und theologischer Problematik steht neben Gesten der Versöhnung und des gemeinsamen Feierns. In einem Faltblatt war im Vorfeld des ÖKT die „Einladung zum Dialog" ausgesprochen worden. Kirchlich, politisch oder künstlerisch engagierte Gruppen wurden darin ermuntert, sich am Programm in Berlin aktiv zu beteiligen. Das Echo auf diese Einladung bezeugt, daß die Einbeziehung der konfessionellen Verbände und Räte gelungen ist und auf weitere Kooperation katholischer und evangelischer Organisationen und Initiativgruppen hoffen läßt.

Gerade in der Lösung der „kleinen" Probleme konnte eine Praxis von Konsens- und Kompromißfindung eingeübt werden, die sicher auch für die „großen" The-

men fruchtbar werden kann, selbst wenn diese nicht mehr einfachhin pragmatisch gelöst werden konnten. Sie stehen ebenfalls unter dem Motto, das die Präsidentin des DEKT als Ergebnis der Vorbereitungsarbeit folgendermaßen zusammenfaßt:

„Das dialogische Prinzip, das dem ökumenischen Lernen zu Grunde liegt, hat uns in dem bisherigen Vorbereitungsprozeß geleitet." [12]

## Die „großen" Themen

Der ÖKT ist getragen von der Hoffnung, daß ein gemeinsamer Kirchentag die Teilnehmenden und alle Christen in ihrem Glauben stärken, sie die Freude der Gemeinsamkeit im Glauben erfahren lassen und sie dazu ermutigen kann, den Weg zur Einheit aller Christen weiter zu beschreiten[13]. Dazu wurde im Februar 2000 von den Präsidien des DEKT und des ZdK ein Grundlagenpapier verabschiedet, gleichsam die Magna Charta des ÖKT[14]. Dieses nennt als gemeinsame Basis, die das ganze Unternehmen trägt, die Heilige Schrift und den Glauben an den trinitarischen Gott, wie er in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen zum Ausdruck gebracht wird. Die Kernaussagen der christlichen Botschaft: die Heilszusage Gottes, das Liebesgebot Jesu Christi, der Glaube an Vergebung von Schuld und Sünde, die Rechtfertigung allein durch Glauben (sola fide) und die Sendung in die Welt bilden die gemeinsame Grundlage (vgl. 37)[15]. Daraus leiten sich zufolge des Grundlagenpapiers als konkrete Aufgaben und Ziele ab: 1. „Gemeinsam Zeugnis geben und teilhaben an der Gestaltung der modernen Welt" – 2. „Einander in der Vielfalt und Verschiedenheit offen begegnen" – 3. „Neue Schritte auf dem Weg zur Einheit gehen".

Auf diese dreifache Zielsetzung beziehen sich auch die großen Themen des ÖKT. An erster Stelle steht das *gemeinsame Zeugnis*. Das Leitwort „Ihr sollt ein Segen sein" stellt diese Ausrichtung ins Zentrum. Von ihr her finden die anderen Aufgabenstellungen ihren Ort. Begegnung in der Vielfalt und die Suche nach der Einheit der Christen stehen unter der Verheißung: „damit die Welt glaube" (Joh 17, 21) und die weltgestaltende Kraft der christlichen Botschaft fruchtbar werden kann[16]:

Der ÖKT „soll ein herausragender Ort des gemeinsamen Zeugnisses in unserem Land sein und uns verdeutlichen, daß über alle Konfessionsgrenzen hinweg die Gemeinsamkeit im Glauben stärker und bedeutender ist als das Trennende. Zu diesen Gemeinsamkeiten gehört auch die Überzeugung, daß wir als Christen zur ‚Heilung' der Welt beitragen sollen" (37).

Der Text weist auf den Auftrag aller Christen hin, mit ihren Werten und Überzeugungen zur Gestaltung der Welt beizutragen, ihre Mitverantwortung für alle Bereiche der Gesellschaft wahrzunehmen. Genannt werden dabei Politik, Wirtschaft, Sozialordnung, Wissenschaft, Kultur, Medien, Frieden, Gerechtigkeit, Schutz der Menschenwürde, Bewahrung der Schöpfung. Der ÖKT will Plattform sein für das Gespräch auch mit Menschen anderer Religionen oder ohne religiöse Überzeugung

(vgl. 37f.). Er darf kein rein binnenkirchliches Ereignis werden. Es war eine erste, gemeinsam getroffene Entscheidung:

> Der Kirchentag „muß sich vor allem mit der Frage beschäftigen, was unsere Gesellschaft jetzt und in Zukunft zusammenhält und wie die Würde des Menschen und die Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit das Leben in dieser Gesellschaft bestimmen kann. Darin steckt nicht zuletzt die missionarische Wirkung dieses christlichen Ereignisses. ... Gerade weil sich die deutsche Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts weithin nicht mehr christlich definiert, hat der Ökumenische Kirchentag nur dann Aussicht, von der Öffentlichkeit ernst genommen zu werden, wenn er sich als ein Ereignis christlichen Zeugnisses definiert, das er in diese Gesellschaft hinein sagen will."[17]

Ökumene organisiert sich um den „dritten Partner", eine höchst komplexe und auch in religiösen Fragen überaus vielgestaltige und keineswegs einfachhin säkularisierte Welt, in der die Kirchen ihre Botschaft heute möglichst gemeinsam zu formulieren und zu bekennen haben.

Der Abschnitt *„Einander in der Vielfalt und Verschiedenheit offen begegnen"* bezeichnet den ÖKT als Raum, in dem Christen unterschiedlicher Traditionen einander kennenlernen, Vorbehalte abbauen, durch die unterschiedliche Gestaltung von Liturgie, Frömmigkeit, Alltag aus dem Glauben für das eigene Leben bereichert werden (vgl. 38) und *„neue Schritte auf dem Weg zur Einheit"* finden können. Dazu zählen gemeinsame Gottesdienste, liturgische Feiern und damit verbundene neue geistliche Erfahrungen (vgl. 38f.).

Dieses Einander-Begegnen, die Erfahrung der Verschiedenheit und Vielfalt und der darin bereits heute realisierten Gemeinschaft soll den Kirchentag prägen und insbesondere in der Unterzeichnung der Charta Oecumenica (CO) durch die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und einige weitere kirchliche Gemeinschaften konkret werden. Diese Charta geht zurück auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 1997 in Graz, die forderte, die Kirchen in Europa sollten durch „symbolische, liturgische und pastorale Handlungen und Initiativen" ihrer ökumenischen Gemeinschaft einen sichtbaren Ausdruck verleihen. Die aus dieser Anregung entstandene Charta Oecumenica formuliert, wie es in ihrem Untertitel heißt, „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa". Nun: Der Text ist nicht mehr ganz neu. Er wurde am 22. April 2001 vom orthodoxen Metropoliten Jérémie Caligiorgis als dem Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und Kardinal Miloslav Vlk von Prag als dem Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in Straßburg unterzeichnet. Schon bei dieser Unterschrift wurde festgehalten, die Charta möge nun in allen Kirchen und Bischofskonferenzen angenommen und in das kirchliche Leben übersetzt werden. Denn weder die KEK noch der CCEE haben Autorität über die Kirchen und können verbindlich für sie entscheiden. Die Unterschrift im Rahmen des Kirchentags bekundet nun, daß die Kirchen die in diesem Text formulierten Grundsätze und Selbstverpflichtungen auf nationaler Ebene umsetzen und fruchtbar machen wollen.

Für die deutsche Situation hat diese Unterschrift vor allem als Zeichenhandlung ihre Bedeutung, vielleicht mehr als die einzelnen Aussagen des Textes. Vieles von dem, was hier formuliert wurde, dürfte hierzulande nicht mehr viel Aufsehen erregen, ganz anders als in manchen anderen Ländern Europas, insbesondere Osteuropas, in denen ökumenisches Vertrauen vielfach erst gewonnen werden muß. Doch auch in Deutschland ist es keineswegs banal, wenn sich die Kirchen in dieser Unterschrift etwa verpflichten, „Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein", oder: „ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern" (CO 3) oder „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind" (CO 4). Hier werden auch für Deutschland noch keineswegs realisierte Ziele formuliert, die konkretisieren, was es bedeutet, „einander in der Vielfalt und Verschiedenheit offen (zu) begegnen". Doch über die Einzelaussagen hinaus gilt: Ökumene lebt von Zeichenhandlungen, und als solche ist diese Unterschrift zunächst zu verstehen.

Die eigentliche Kernfrage, die den Ökumenischen Kirchentag in seiner Planung prägte, ist im dritten Programmpunkt eher angedeutet als ausformuliert. Es ist die Frage nach dem gemeinsamen Herrenmahl. Ob ausgesprochen oder nicht, stand dieses Thema hinter allen Erklärungen und Regelungen, es prägte die Vorbereitung und an diesem Problem hätte das ganze Unternehmen auch scheitern können. Die Ereignisse von Augsburg 1971 durften sich – so die Vorgabe – jedenfalls nicht wiederholen. Hier mußten die vorbereitenden Gremien einen Lernprozeß durchmachen. Am Anfang stand offensichtlich die Hoffnung, daß für einen gemeinsamen Kirchentag eventuell eine (Ausnahme-)Regelung gewährt würde, die für diese besondere Situation eine wie auch immer geartete Gemeinschaft im Herrenmahl eröffnen könnte. So hat man in der gemeinsamen Erklärung von DEKT und ZdK am 14. November 1996, in der ein Ökumenischer Kirchentag in gemeinsamer Trägerschaft von DEKT und ZdK offiziell angekündigt wurde, den Wunsch zum Ausdruck gebracht, „daß in Zukunft bei gemeinsamen Vorhaben auch die Abendmahlsgemeinschaft möglich wird". Beide Präsidien seien entschlossen, „sich nach Kräften" dafür einzusetzen, „diesem Ziel näher zu kommen". Jedenfalls solle – bis dieses Ziel erreicht ist – „in der gottesdienstlichen Gemeinschaft alles das gemeinsam getan werden, was gemeinsam zu tun möglich ist"[18].

In der Öffentlichkeit wurden diese Sätze mit großer Zustimmung und Hoffnung aufgenommen. Eucharistiegemeinschaft erscheint ja weithin als das ökumenische Ziel schlechthin, es ist weithin die einzige ökumenische Frage, an der auch die Basis in den Gemeinden interessiert ist. Alle anderen ökumenischen Themen, einschließlich der Amtsfrage und der Frage nach der Rechtfertigung, interessieren fast nur in ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft im Herrenmahl. Die Ankündigung des Ökumenischen Kirchentags ließ damit ganz unvermeidlich die Hoffnung auf-

keimen, Berlin könnte den Durchbruch bringen, die Tür wenigstens einen Spalt breit öffnen. In dieser Richtung wurde dies auch in der Presse aufgenommen. Nachdem amtliche Regelungen und die Praxis der Betroffenen an dieser Stelle weit auseinanderklaffen, alle Seiten die Hoffnung auf Eucharistiegemeinschaft betonen, in der katholischen Kirche aber konkrete Schritte bisher kaum erfolgten, verband sich mit der Ankündigung eines ökumenischen Großereignisses die Vorstellung, hier sei eine Gemeinschaft im Herrenmahl gar nicht zu verhindern.

Derartige Erwartungen, verbunden mit der Erinnerung an Augsburg 1971, ließen vor allem bei den katholischen Bischöfen die Befürchtung aufkeimen, im Vorfeld bzw. im Umkreis des ÖKT könnten, eventuell auch gegen den Willen der Präsidien, Formen der Gemeinschaft im Herrenmahl praktiziert werden, die mit den katholischen Regelungen nicht in Einklang stehen und nicht überschaubare Konsequenzen nach sich ziehen würden.

In der Vorbereitung des ÖKT hat man nun alles getan, um demonstrative Akte einer Interkommunion oder gar Interzelebration zu verhindern. Den Vorbereitungsgruppen für die Gottesdienste kam die Aufgabe zu, die ökumenischen liturgischen Feiern und die für den früheren Morgen des Festes Christi Himmelfahrt am 29. Mai und für den Samstagabend geplanten konfessionellen Gottesdienste, die explizit zum ÖKT-Programm gehören, sorgsam unter Berücksichtigung aller am ÖKT beteiligten Konfessionen zu planen, so daß gemeinsame geistliche Erfahrung möglich und ein Austausch der Traditionen fruchtbar werden kann, ohne daß die jeweils konfessionell vorgegebenen Regelungen verletzt werden und ohne daß ein allgemeines Erlebnis der Enttäuschung und Frustration dominiert[19]. Es wäre fatal, wenn die Erfahrung konfessioneller Absonderung die der Gemeinsamkeit auch in der gottesdienstlichen Feier überdecken würde.

Es wird auf dem ÖKT im Rahmen des offiziellen Programms gemäß den katholischen Richtlinien keine gemeinsame Eucharistiefeier geben[20]. Am Fest Christi Himmelfahrt stehen zunächst konfessionelle Gottesdienste auf dem Programm, denen ökumenische Gottesdienste folgen. Am Samstagabend werden konfessionelle Gottesdienste stattfinden. Katholischen Teilnehmern des Kirchentags soll so die Möglichkeit gegeben werden, der Sonntagspflicht Genüge zu tun. Der Abschlußgottesdienst am Sonntag wird als ökumenischer Wortgottesdienst gefeiert.

Die offiziellen katholischen Regelungen werden also ohne Abstriche eingehalten, die Vorschriften an keiner Stelle überschritten. Ja noch mehr: Die evangelische Kirchengemeinde Prenzlauer Berg Nord als gastgebende Gemeinde erklärt in Übereinstimmung mit dem Kirchenkreis Berlin-Stadtmitte und der Evangelischen Landeskirche Berlin-Brandenburg, auch in Gottesdiensten, die nicht zum offiziellen Programm des ÖKT gehören, von demonstrativen oder provokativen Aktionen abzusehen. In einer sechs Punkte umfassenden Gemeinsamen Erklärung wird erläutert, wie die zusammen mit den institutionenkritischen katholischen Initiativen „Kirche von unten" und „Wir sind Kirche" geplanten Gottesdienste gestaltet wer-

den sollen. Angesetzt sind zwei ökumenische Gottesdienste außerhalb des offiziellen Programms des ÖKT: ein evangelischer Abendmahlsgottesdienst, der von der evangelischen Kirche getragen wird, und eine katholische Eucharistiefeier, die vom katholischen Partner verantwortet wird. Dabei werden die Teilnehmer der jeweils anderen Konfession zum Empfang des Abendmahls bzw. der Kommunion eingeladen, wobei die Einladung so ausgesprochen werden soll, daß sich die Anwesenden in keiner Weise unter Druck gesetzt fühlen. Die beiden Gottesdienste werden von einem evangelischen und einem katholischen Pfarrer zusammen gestaltet, von einer Interzelebration wird jedoch abgesehen; der Ordinierte der jeweils anderen Konfession wird nicht im Abendmahlsteil mitwirken[21].

Es ist den Verantwortlichen also gelungen, daß sogar über das offizielle Programm hinaus die katholischen Richtlinien für die Zulassung zum Empfang des Herrenmahls weithin respektiert werden. Auch kritische Gruppierungen konnte man überzeugen, von einer Interzelebration, wie sie noch auf dem Katholikentag in Hamburg 2000 stattgefunden hatte, abzusehen. Sicher haben dabei nicht nur die vorgetragenen Argumente gewirkt, sondern auch die Drohung des Berliner Ordinariats mit der Suspendierung von Priestern, die gegen diese Regelungen verstoßen. Die Bitte, „die in den Kirchen gültigen Regeln zu achten und in Bezug auf Eucharistiefeier und Abendmahl in ökumenischer Sensibilität miteinander umzugehen", wurde ausdrücklich in den Vorspann des Programmheftes zum ÖKT aufgenommen[22].

Was ist damit von den Hoffnungen auf eine kommende Eucharistiegemeinschaft noch geblieben? Zunächst ist auf zwei eher indirekte Ergebnisse zu verweisen:

Die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) publizierte eine Stellungnahme „Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche"[23]. Im Blick auf den Ökumenischen Kirchentag, aber auch angesichts der Auseinandersetzungen um das Feierabendmahl auf dem Evangelischen Kirchentag 2001 in Frankfurt am Main werden hier grundsätzliche Überlegungen zum Abendmahl nach evangelischem Verständnis vorgetragen. Der biblische Befund, die Tradition der Alten Kirche, theologische Probleme unter Berücksichtigung der unterschiedlichen reformatorischen Traditionen und die Frage nach einem gemeinsamen evangelischen Abendmahlsverständnis kommen ebenso zur Sprache wie praktische Empfehlungen und Feststellungen etwa zur Häufigkeit der Abendmahlsfeier, zur Bedeutung des Wortlauts der Einsetzungsworte und – ökumenisch brisant – zu den Fragen nach dem Leiter der Abendmahlsfeier und der Zulassung römisch-katholischer Christen zum evangelischen Abendmahl bzw. evangelischer Christen zur katholischen Eucharistiefeier.

Als ein Schritt auf dem Weg der Christen zu größerer Gemeinschaft am Tisch des Herrn wurde im Januar 2003 eine gemeinsame Frageaktion des ÖKT mit den Zeitschriften „Chrismon" und „Christ in der Gegenwart" initiiert, die sich mit dem Verständnis der Feier von Abendmahl bzw. Eucharistie befaßt. Dabei werden Le-

serinnen und Leser aufgerufen, ihre persönlichen Erfahrungen, Meinungen und Wahrnehmungen zu Eucharistie und Abendmahl zu formulieren. Aus den eingegangenen Zuschriften soll ein Dokumentationsband entstehen. Ausgewählte Autoren werden ihren Beitrag auf einer öffentlichen Veranstaltung im Rahmen des ÖKT zur Diskussion stellen.

Dem evangelischen Partner wurden mit den für den ÖKT getroffenen Vereinbarungen erhebliche Zugeständnisse abverlangt. Die evangelischen Grundsätze in der Frage einer Gemeinschaft im Herrenmahl sind in das Programm des ÖKT praktisch nicht eingegangen. Schon 1975 hat die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland eine „Pastoraltheologische Handreichung" zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der jeweils anderen Konfession veröffentlicht. Sie stellte darin fest, daß sich die lutherischen Kirchen nicht ermächtigt sehen, Christen lediglich wegen anderer Konfessionszugehörigkeit vom Abendmahl auszuschließen. Begründet wurde dies damit, daß es nicht die (Konfessions-)Kirche sei, die zum Abendmahl einlade, sondern Christus selbst als der Gastgeber, der die Seinen zur Gemeinschaft rufe. Die Frage könne darum nicht lauten, wer zum Herrenmahl zuzulassen sei, sondern wen die Kirche von der Einladung des Herrn ausschließen und damit faktisch exkommunizieren dürfe. Nicht die Zulassung, der Ausschluß ist angesichts der Einladung des Herrn begründungspflichtig.

Darüber hinaus: Die Idee zu einem ökumenischen Kirchentag und das Anfangsstadium der Planung fielen zeitlich mit der Erarbeitung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zusammen. Bei der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung ging es nicht um ein Randphänomen, sondern um das, was in den Kirchen der Reformation als der „articulus stantis et cadentis ecclesiae", der „Glaubensartikel, mit dem die Kirche steht oder fällt", verstanden wird. Wenn aber die Botschaft von der Rechtfertigung über das Kirchesein entscheidet, wie können dann gemeinsame Feiern des Herrenmahls noch verweigert und sogar der Ausschluß glaubender und getaufter Christen von dessen Empfang verantwortet werden?

Katholischerseits wird die Frage anders gestellt: Hinter der katholischen Verweigerung der Interkommunion steht nicht konfessionalistische Rechthaberei oder eine antiökumenische Haltung. Das muß allen Kritikern und allen Enttäuschten gesagt werden. Es ist vielmehr die Überzeugung, daß eine unauflösliche Einheit besteht zwischen Bekenntnis-, Kirchen-, und Herrenmahlsgemeinschaft. Gerade das Zeugnis der frühen Kirche, das hier für katholische und orthodoxe Kirchen maßgebend ist, das aber auch die evangelischen Kirchen jedenfalls im Prinzip festhalten, belegt, daß Kirchengemeinschaft und Gemeinschaft im Herrenmahl nicht voneinander getrennt werden können. Wo und aus welchen Gründen auch immer in der frühen Christenheit die Kirchengemeinschaft zerbrach, hatte das unmittelbare Konsequenzen für die Gemeinschaft im Herrenmahl. Die eucharistische Ekklesio-

logie, die im Zweiten Vatikanum wieder entdeckt wurde und der sich auch die Orthodoxie verpflichtet weiß, hat diese Einheit unterstrichen. Glaubensgemeinschaft, Kirchengemeinschaft und Gemeinschaft im Herrenmahl bedingen sich gegenseitig. Kirche ist nicht primär Zusammenschluß von Menschen gleichen Glaubens, sondern sie ist sakramentale Stiftung, sie entstand im Abendmahlssaal und sie verwirklicht sich in jeder Eucharistiefeier. Kirchengemeinschaft und Gemeinschaft im Herrenmahl können grundsätzlich nicht voneinander getrennt werden. Ziel ökumenischer Bemühung ist darum nach katholischem Verständnis nicht die Interkommunion, sondern die Communio, innerhalb derer dann auch die Gemeinschaft im Herrenmahl ihren Ort hat.

Insofern verwahrt sich die katholische Kirche dagegen, wegen ihrer Vorschriften zur Eucharistiegemeinschaft als anti-ökumenisch kritisiert zu werden. Dieser Vorwurf treffe eher jene, die Interkommunion praktizieren, daraus aber keine Konsequenzen für die Communio, die Gemeinschaft der Kirchen ziehen und die Kirchenspaltung unverändert belassen wollen. Von dieser Überzeugung her sind die Aussagen des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanums zu verstehen:

„Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen" (UR 8).

Ausnahmen können demnach immer nur Einzelfälle betreffen, die durch eine persönliche Gewissensentscheidung abgedeckt sein können. Dies hat die Würzburger Synode (1971–1975) ausdrücklich betont[24]. Allerdings läßt sich aus Gewissensentscheidungen in Einzelfällen keine allgemeingültige Regelung herleiten. Auch für den ÖKT als hervorgehobenem Ereignis wurde keine Sonderregelung gewährt.

Daß diese Konzeption nicht notwendigerweise anti-ökumenisch besetzt sein muß, belegt auch die Tatsache, daß die Einheit von Kirchen-, Bekenntnis- und Eucharistiegemeinschaft ohne jede Ausnahme auch für die orthodoxen Kirchen gilt und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein für die evangelischen Kirchen selbstverständlich war. Erst mit der Leuenberger Konkordie von 1973 wurde Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa (und mittlerweile auch darüber hinaus) vereinbart und damit Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen aufgenommen. Doch auch nach evangelischem Verständnis ist die Teilnahme am Abendmahl prinzipiell Besiegelung der sichtbaren Zugehörigkeit zur je konkreten Gestalt des Volkes Gottes.

Wie aber Kirche sich konkret verwirklicht und sichtbar wird, insbesondere welche Bedeutung dem Amt zur Gewährleistung von Wort und Sakrament zukommt, darüber bestehen nach wie vor Differenzen zwischen den Kirchen, wie der Artikel von Gunther Wenz in diesem Heft zeigt. Folglich liegen trotz der prinzipiellen Übereinstimmung in der Zusammengehörigkeit von Kirchen- und Herrenmahlsgemeinschaft die Bestimmungen für die Praxis der Gemeinschaft im Abendmahl in den Kirchen weit auseinander.

Das offizielle Programm des ÖKT ist in der Frage der gemeinsamen Feier der Eucharistie ganz von der katholischen Position her bestimmt. Die Zulassung anderskonfessioneller Christen zum Empfang der Kommunion in den konfessionellen Gottesdiensten wird in Übereinstimmung mit den jeweils geltenden Vorschriften und „in ökumenischer Sensibilität" geregelt werden. Und auch für die Gottesdienste, die außerhalb der Verantwortung des ÖKT stattfinden, wurde zugesagt, daß die evangelischen Prinzipien einer Zulassung zum Herrenmahl nicht „demonstrativ" vorgetragen werden. Dies war der Preis dafür, daß der Kirchentag in gemeinsamer Verantwortung überhaupt stattfinden konnte. Die evangelische Seite hat sich dabei sehr weit auf die katholische Position eingelassen und eigene Glaubensentscheidungen um des gemeinsamen Zeugnisses willen zurückgestellt. Dies ist ein ökumenisches Zeichen, das in seinem Gewicht kaum überbewertet werden kann. Natürlich wird dies von vielen evangelischen Christen und von manchen, die mehr erhofft hatten, kritisiert, aber in der Hoffnung auf die Möglichkeit eucharistischer Mahlgemeinschaft in Zukunft dennoch respektiert[25].

Es bleibt abzuwarten, wie die Vereinbarungen zur Herrenmahlsfrage von den Teilnehmern des ÖKT aufgenommen werden, was dominieren wird: die Erfahrung geistlicher Gemeinschaft oder konfessioneller Abgrenzung, und welche Fernwirkungen daraus entstehen. Hoffentlich erwächst nicht neuer Konfliktstoff, der zu Verletzungen führt, die die Ökumene derzeit kaum ertragen könnte.

## ANMERKUNGEN

[1] So etwa in: Ihr sollt ein Segen sein. Denk-Anstöße von Persönlichkeiten aus Gesellschaft, Kirchen u. Politik, im Auftrag des Ökumen. Kirchentages hg. v. R. Runge u.a. (Gütersloh 2003) 9.

[2] St. Vesper u. F. Woldt, Mut zum Brückenbauen in der Ökumene – Gedanken auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag Berlin 2003, in: US 57 (2002) 2–5, 3.

[3] Die Referate sind veröffentlicht in: Gemeinsam Zeugnis geben – gemeinsam Welt gestalten, hg. v. F. Woldt u. St. Vesper (Berlin 2000).

[4] Zu den Erwartungen von freikirchlicher Seite an den ÖKT vgl. etwa K. P. Voss, Lebendige Ökumene im Zeichen des gemeinsamen Zeugnisses. Freikirchliche Hoffnungen u. Wünsche für den Ökumenischen Kirchentag in Berlin, in: ÖR 52 (2003) 69–74; K. H. Voigt, Kirchentage waren schon immer ökumenisch. Die methodistischen Kirchen u. der Kirchentag, in: ÖR 52 (2003) 75–88.

[5] Vgl. US 27 (1972) 84–90.

[6] Dokumentiert in: US 26 (1971) 329f.

[7] H. J. Meyer, Ökumenisch lernen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag, in: ÖR 52 (2003) 19–26, 21.

[8] Wird im Blick auf den Evangelischen Kirchentag die Unabhängigkeit von der Kirchenleitung insbesondere im Blick auf Entscheidungen hervorgehoben (vgl. dazu M. Käßmann, Kirchentag als ökumenisches Phänomen der Laienbewegung: die theologische Aufgabe von Laien in der Gesellschaft, in: ÖR 52, 2003, 36–43), so werden Katholikentage, wiewohl „Laienveranstaltungen", doch – insbesondere in Fragen von Liturgie u. Sakramenten – in Loyalität zu u. Anbindung an die Kirchenleitung geplant (vgl. dazu auch Meyer, A. 7, 22f.). Diese Verbindung kommt beispielsweise auch zum Ausdruck in: „Gemeinsam zum Segen werden. Wort der deutschen Bischöfe zum Ökumenischen Kirchentag", veröffentlicht in: KNA-ÖKI, 21.1.2003, Dokumentation Nr. 2, wo der ÖKT begrüßt wird u. zugleich Chancen u. Grenzen des ÖKT aus der Sicht der Kirchenleitung zum Ausdruck kommen.

[9] Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Leitwort des ÖKT aus bibeltheologischer Sicht vgl. F. Crüsemann, „Ihr sollt ein Segen sein". Das Motto des Ökumenischen Kirchentags – eine theologische Kritik, in: ÖR 52 (2003) 3–18.
[10] Vgl. dazu ausführlicher E. Raiser, Der Ökumenische Kirchentag als Lernfeld. Erfahrungen, Chancen, Grenzen, in: ÖR 52 (2003) 27–35, 32f.
[11] Vgl. dazu ebd. 33f.
[12] Ebd. 29.
[13] Vgl. etwa H. J. Meyer, Als Christen gemeinsam handeln. Grundsatzreferat anläßlich der Konstituierung des Gemeinsamen Präsidiums des Ökumenischen Kirchentages Berlin 2003, veröffentlicht in: Gemeinsam Zeugnis geben (A. 3) 17.
[14] Grundlagen, Aufgaben u. Ziele des Ökumenischen Kirchentages, veröffentlicht in: Gemeinsam Zeugnis geben (A. 3) 37–39 (die in Klammern angegebenen Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Schrift).
[15] Darüber hinaus veröffentlichte das ZdK als Selbstvergewisserung im Blick auf den ÖKT sowie als Anregung zu neuen ökumenischen Schritten eine eigene Erklärung mit dem Titel „Ermutigung zur Ökumene. Orientierung u. Hoffnung auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003. Erklärung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 23./24. November 2001" (Bonn 2001). Sie wurde vom Arbeitskreis „Pastorale Grundfragen" erarbeitet unter maßgeblicher Beteiligung ausgewiesener Ökumeniker wie Dorothea Sattler, Hans Jörg Urban u. Michael Kappes.
[16] Vgl. A. 2, 3.
[17] Meyer (A. 13) 24f.
[18] ZdK-Mitteilung, 14.11.1996.
[19] Vgl. dazu ausführlicher D. Sattler, Vorfeiern. Ökumenische Gemeinschaft in der Gestaltung von Liturgien, in: ÖR 52 (2003) 44–57.
[20] Vgl. zur Begründung z.B. Gemeinsam zum Segen werden. Wort der deutschen Bischöfe zum Ökumenischen Kirchentag, veröffentlicht in: KNA-ÖKI, 21.1.2003, Dokumentation Nr. 2, 2. Die offizielle katholische Haltung kommt jedoch nicht unerwartet. Bereits vor der Vollversammlung des ZdK im Mai 2001 sprach H. J. Meyer davon, daß die Zeit für eine gemeinsame Abendmahlsfeier beim ÖKT in Berlin noch nicht reif sein werde; dies bereits vor Beginn der gemeinsamen Vorbereitungen für den ÖKT zu prognostizieren, sei eine Sache der Redlichkeit gegenüber dem ökumenischen Partner. Er warnte in diesem Zusammenhang auch davor, das Abendmahl zum Thema einer würdelosen Auseinandersetzung zu machen oder diesbezüglich den jeweils anderen unter Druck zu setzen.
[21] Vgl. hierzu etwa KNA-Informationsdienst, 19.2.2003, 1.
[22] Programmheft zum Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin, 10.
[23] Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis u. Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland hg. v. Kirchenamt der EKD (Gütersloh 2003). Vgl. dazu auch M. Mügge, Ökumenisch konstruktiv. Orientierungshilfe zum Abendmahl in der evangelischen Kirche, in: KNA-ÖKI, 28.1.2003, 3f.; R. Durth, Neue Impulse für das Abendmahl. Die „Orientierungshilfe" aus evangelischer Sicht, in: KNA-ÖKI, 28.1.2003, 5–8.
[24] Vgl. Beschluß Gottesdienst 5.5.
[25] Vgl. etwa Raiser (A. 10) 34f.

*Gunther Wenz*

# Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive

Zur Jahrtausendwende wurde den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchentümern von hochoffizieller vatikanischer Seite in schroffer Deutlichkeit attestiert, daß sie nach römisch-katholischer Lehre keine Kirchen im eigentlichen Sinn des ekklesiologischen Begriffs seien: So steht es geschrieben in der Erklärung der Glaubenskongregation über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche „Dominus Iesus", und entsprechend kann man es lesen in der Note der Glaubenskongregation über den Ausdruck „Schwesterkirchen".

Als Begründung für das Verdikt wird angegeben, daß als Schwesterkirchen nur diejenigen kirchlichen Gemeinschaften anzusprechen sind, „die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben", wohingegen solche, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, ... nicht Kirchen im eigentlichen Sinn (sind)". Als Beleg dient Artikel 22 des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio" des Zweiten Vatikanischen Konzils: Dort wird die katholische Glaubensüberzeugung, daß die von Rom getrennten kirchlichen Gemeinschaften der Reformation die genuine und integre Substanz des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt hätten, vor allem mit einem „Fehlen" oder, wie Ökumeniker lieber übersetzen, „Mangel des Weihesakraments" begründet („praesertim propter sacramenti Ordinis defectum").

Es bestätigt sich, was ohnehin jeder an ökumenischer Theologie Interessierte weiß: daß es vorzüglich Amtsfragen sind, die zwischen unseren Kirchen kontrovers verhandelt werden. Ich nehme dies zum Anlaß, mich im folgenden unter Berücksichtigung des ekklesiologischen Gesamtkontextes ausschließlich mit der Theologie des kirchlichen Amtes zu beschäftigen. Ich tue dies – ohne explizit auf bilaterale Dialogergebnisse Bezug zu nehmen – in einer um ökumenische Verständigung bemühten evangelischen Perspektive und unter sechs thematisch eng verbundenen Sachaspekten: allgemeines Priestertum und besonderes Amt der Kirche; der episkopale Dienst des besonderen Amtes der Kirche; Gottesdienstgemeinde und Universalkirche; das Bischofsamt als personale Gestalt übergemeindlicher Episkope; apostolische Sukzession und universalkirchlicher Einheitsdienst.

Ich folge dabei durchwegs der hermeneutischen Maxime, daß sich dauerhafte ökumenische Verständigung weder durch einen auf konstitutive Gegensätze angelegten Konfessionalismus noch durch eine antikonfessionalistische Irenik von der Art erreichen läßt, welche die Unterschiede gegebener Bekenntnistraditionen igno-

riert und nivelliert. Es gilt die Devise, sich durch konsequente Vertiefung in die eigene konfessionelle Überlieferung mit ihren Potentialen und möglichen Aporien auf kritische und konstruktive Weise des gemeinchristlich Verbindlichen zu versichern. Die „Confessio Augustana" (CA) stellt die prägende konfessionelle Überlieferung im protestantisch-lutherischen Bereich dar. In ihrer Perspektive werden daher nachfolgende Argumentationen vor allem entwickelt.

## Allgemeines Priestertum und besonderes Amt der Kirche

Weil Gottes Geist den heilsamen Rechtfertigungsglauben nicht unmittelbar, sondern durch Medien wirkt, ist von ihm das Amt der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament eingesetzt worden: „hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben" (CA V, 1: „institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta"). Zwar sind kraft ihrer Taufe alle Gläubigen gemeinsam dazu bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben Zeugnis zu geben. Doch ist die *öffentliche* Predigt und die Darreichung der Sakramente der Regel nach denen vorbehalten, die ordnungsgemäß dazu berufen, also ordiniert sind: „daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder die Sakramente reichen soll ohne ordnungsgemäße Berufung" (CA XIV: „nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus").

Mit den zitierten Wendungen aus dem Augsburgischen Bekenntnis von 1530 ist angezeigt, wie nach evangelischer Lehre das Wesen des kirchlichen Amtes und dessen spezifische Differenz zum gemeinsamen Priestertum aller glaubenden Getauften zu begreifen ist. Das Amt der Kirche ist seinem besonderen Wesen nach geordneter Öffentlichkeitsdienst an Wort und Sakrament. Die reine Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente nach Maßgabe der Heiligen Schrift als der kanonischen Urkunde des Glaubens entscheidet somit über die Rechtmäßigkeit des kirchlichen Amtes und diejenige seiner Wahrnehmung. Der Konsensus bezüglich Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung (CA VII, 2: „consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum") ist es, der für die Einheit der Kirche dann als ebenso notwendig wie hinreichend zu gelten hat.

Damit ist eine amtstheologische Grenzmarkierung in zweifacher Hinsicht vorgenommen: Als dem Evangelium dienend zugeordnet, ist das ordinationsgebundene Amt der Kirche einerseits dessen Gehalt und nicht lediglich dazu verpflichtet, den jeweiligen gemeindlichen Mehrheitswillen zu repräsentieren; in diesem Sinn verdankt sich das besondere Amt der Kirche nicht der Delegation der Gemeinde und steht als Institution nicht in gemeindlicher Verfügungsgewalt. Die Bindung des Amtes an das Evangelium bedeutet aber anderseits ebenso, daß amtliche Autorität niemals unter-

schiedslos mit der evangelischen Botschaft gleichgesetzt werden darf. Das Amt hat seinen Dienst daher stets inhaltlich zu legitimieren und kann ihn sachgemäß niemals rein formalautoritativ wahrnehmen. Die Gemeinde und jedes ihrer Glieder hat infolgedessen nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, den Dienst des kirchlichen Amtes auf der Basis des Schriftwortes auf seine Angemessenheit hin zu überprüfen.

Was ergibt sich hieraus für die Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und kirchlichem Amt? Klar ist, daß die Besonderheit des besonderen Amtes der Kirche und seine spezifische Differenz zum Priestertum, an dem alle getauften Gläubigen teilhaben, nach evangelischer Lehre nicht so bestimmt werden kann, daß dadurch die Gnadenstandsparität aller getauften Gläubigen geleugnet und ihre Teilhabe am gemeinsamen Priestertum der Kirche gemindert wird. Die Vorstellung von der theologischen Bedeutung der Ordination kann daher nicht die einer graduellen Steigerung der Taufgnade oder der Vermittlung einer Stellung exklusiver Christusrepräsentanz und mithin auch nicht diejenige einer Monopolstellung authentischer Wahrnehmung der christlichen Wahrheit im Sinn amtlicher Identitäts- und Kontinuitätsgarantie sein. Vielmehr ist das Verhältnis von ordinationsgebundenem Amt und jenem Priestertum, an dem alle getauften Gläubigen teilhaben, so zu bestimmen, daß beide wechselseitig sich hervorrufen und erfordern. Nicht so, als ob die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes die Allgemeinheit des gemeinsamen Priestertums einschränken bzw. die Allgemeinheit des Priestertums die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes überflüssig machen würde: Der wahre Sachverhalt stellt sich vielmehr so dar, daß das besondere Amt der Kirche, welches durch die Ordination vermittelt wird, seinem Wesen und seiner Eigenart nach ganz im Dienst der Realisierung des Priestertums aller getauften Gläubigen steht. Umgekehrt bedarf die Verwirklichung des gemeinsamen Priestertums notwendig des besonderen Dienstes des ordinationsgebundenen Amtes.

Damit im Prozeß der auf je besondere Weise – nämlich im Rahmen einzelner individueller und sozialer Rollen – statthabenden Verwirklichung der gemeinsamen Priesterschaft aller getauften Glaubenden die Einheit und Allgemeinheit dieser Priesterschaft nicht verlorengehe, ist von Gott ein besonderes, durch Ordination – also nach Maßgabe entsprechend geregelter Ordnung – vermitteltes Amt eingesetzt, dessen die Einheit seines Begriffs begründende Spezifizität im besonderen Dienst an der Einheit und Katholizität der Kirche besteht. Mit den Stichwörtern „publice docere", geordnete Institutionalität der Evangeliumsverkündigung, Leitung des öffentlichen Gottesdienstes und namentlich der eucharistischen Feier sind notwendige Implikate dieser Wesensbestimmung umschrieben.

Ich denke, daß sich in dem durch diese Stichwörter abgesteckten Rahmen eine Amtslehre entwickeln läßt, die begründeten Anspruch auf Katholizität und Orthodoxie erheben kann. Sie muß dann freilich auch von einer entsprechenden Amtspraxis gedeckt sein, was die evangelischen Kirchen zum Anlaß ernsthafter Prüfung ihres Verständnisses von Ordination und kirchlicher Beauftragung sowie von deren

Verhältnis zueinander nehmen sollten. Umgekehrt wird sich die römisch-katholische Seite fragen müssen, wie sich der geltend gemachte Unterschied zwischen der Autorität des Wortes Gottes und derjenigen des kirchlichen Amtes konkret wahrnehmen läßt, wenn die authentische Auslegung des Wortes Gottes in die alleinige Kompetenz des Amtes gestellt wird.

## Der episkopale Dienst des besonderen Amtes der Kirche

Sein entwickelter Wesensbegriff erweist das ordinationsgebundene Amt als in sich eins und identisch. Dies wurde insbesondere von der Wittenberger Reformation mit besonderem Nachdruck vertreten. Dabei ging man unter Berufung namentlich auf Hieronymus von einer grundsätzlichen Koinzidenz von Pfarramt und Bischofsamt aus, ohne deshalb die Möglichkeit und Notwendigkeit von Gliederungsformen des in sich einen ordinationsgebundenen Amtes der Kirche zu leugnen.

Im einzelnen galt und gilt folgendes: Gemäß der bereits charakterisierten inneren Einheit des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche sind dessen presbyterale und episkopale Wahrnehmungsgestalten und Vollzüge im Wesentlichen identisch. Im „Von der Gewalt (Vollmacht) der Bischöfe" („De potestate ecclesiastica") handelnden XXVIII. Artikel der Confessio Augustana – welcher nicht nur den letzten und längsten, sondern auch den Artikel darstellt, von dem her und auf den hin das gesamte Augsburgische Bekenntnis konzipiert ist – begegnet daher stereotyp die Wendung „episcopi seu presbyteri". Im Grundsätzlichen ihres Auftrags, so ist damit gesagt, sind Pfarramt und Bischofsamt eins. Zu predigen, die Sakramente zu verwalten, Sünde zu behalten oder nachzulassen, Kirchenzucht zu üben und Lehre zu beurteilen – die Wahrnehmung all dieser Vollzüge sind Pfarrer und Bischof gleichermaßen aufgegeben. Auch Möglichkeit und Recht der presbyteralen Ordination, also der Ordination durch Pfarrer, werden von CA XXVIII prinzipiell vorausgesetzt, obgleich man sich erklärtermaßen bereit und willens zeigte, die gegebene Ordnung nicht nur zur respektieren, sondern selbst zu üben, soweit dieser Weg irgend gangbar war. Auf der einen Seite ist die Feststellung also unzweifelhaft richtig, daß in der Reformation von der vorgeschriebenen Regel episkopaler Ordination nur deshalb abgewichen wurde, weil die installierten Bischöfe sich weigerten, evangelisch Gesinnte zu ordinieren; auf der anderen Seite ist das erfolgte Abweichen von dieser Regel doch ebenso zweifellos als theologisch verantwortbar und grundsätzlich möglich betrachtet worden, so sehr es faktisch aus der Not geboren war.

Soweit in skizzenhafter Form die Position der Wittenberger Reformation: Sie gewinnt an Profil und Plausibilität, wenn sie mit der exegetischen Einsicht verbunden wird, daß das Episkopenamt ursprünglich gar keine überörtliche Dienstfunktion bezeichnete, sondern mit der Leitung der Ortskirche betraut war. Anfänglich der gottesdienstlichen Hausgemeinde zugeordnet, wurde der Episkope im 2. Jahrhun-

dert Vorsteher der Gesamtgemeinde eines Ortes, um erst später übergemeindliche Aufgaben zu übernehmen. Es sprechen also gute Gründe für die These, daß das ordinationsgebundene Amt im Sinn von CA V und XIV, dessen genuine Gestalt die Wittenberger Reformation mit dem Gemeindepfarramt assoziierte, im ortsgemeindlichen Episkopenamt der frühen Christenheit seine prototypische Ausprägung gefunden hat.

Reformatorische Theologie kann unter diesen Umständen das episkopale Amt in Übereinstimmung mit römisch-katholischer Lehre ohne weiteres als das primäre und eigentliche Amt der Kirche anerkennen. Vorauszusetzen ist dabei lediglich, daß das Episkopenamt – wie exegetisch nahegelegt – als öffentlicher Verkündigungs- und Leitungsdienst an der Ortskirche verstanden wird. Das verbleibende Problem läßt sich dann auf die Frage reduzieren, was unter Ortskirche präzis zu verstehen sei. Die Antwort der Wittenberger Reformation hierauf ist klar: Inbegriff der Ortskirche ist die um Wort und Sakramente versammelte *Gottesdienstgemeinde*. Muß dem römisch-katholische Theologie prinzipiell widersprechen oder kann an dieser Stelle mit möglicher Zustimmung gerechnet werden? In letzterem Fall wäre ein Ansatzpunkt dafür gegeben, die durch eine Notsituation veranlaßte reformatorische Übung presbyteraler Ordination katholischerseits nicht zwangsläufig als illegitim betrachten zu müssen, auch wenn sie von der kanonistischen Regel abwich. Für die katholische Beurteilung der Gültigkeit evangelischer Ordination und damit für das Problem des sogenannten defectus ordinis samt seinen Folgeproblemen wäre dies von kaum zu überschätzender Bedeutung.

## Gottesdienstgemeinde und Universalkirche

Nach Maßgabe des ekklesiologischen Zentralartikels der Confessio Augustana ist die Kirche die „Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente gemäß dem Evangelium gereicht werden" (CA VII, 2: „congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta"). In dieser Wendung ist zwar der ursprüngliche Sinn der dem Apostolikum eingefügten Formel „communio sanctorum" zweifellos mitenthalten, derzufolge die Kirche die Gemeinschaft derer ist, die durch Teilhabe an den „sancta" dazu bestimmt sind, „sancti" zu sein. Doch akzentuiert der Terminus „congregatio" nachdrücklich den konkreten Versammlungscharakter der durch Wort und Sakrament vereinten Christenschar. Inbegriff und Vollgestalt der Kirche ist somit die Ortsgemeinde.

Den Prototyp des kirchlichen Amtes stellt entsprechend das Ortspfarramt des „pastor loci" dar. Da indes die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Bestimmung nach die Grenzen des Raumes und der Zeit transzendiert und somit jede Ortsgemeinde einen universalkirchlichen Bezug wesentlich beinhaltet, hat sich die Reformation

der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkopé keineswegs verschlossen, wobei der episkopale Dienst als mit dem Auftrag besonderer Sorge um die Identität und Kontinuität christlichen Zeugnisses im Lauf der Zeiten verbunden zu denken ist.

CA XXVIII anerkannte daher nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärte es fernerhin für wünschenswert, die episkopale Ordination als deren Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen in Ausnahmefällen der Not für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Nach wie vor sieht das Ordinationsrecht der meisten aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Mitwirkung von Trägern übergemeindlicher Leitungsfunktionen bei Ordinationsfeiern vor.

Was das genaue Verhältnis von Presbyteramt und Amt der Episkopen betrifft, so gilt nach CA XXVIII die Maxime, daß deren Unterschied die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes nicht auflösen darf. Alle Aufgaben kirchlichen Amtes, welche in der Vollmacht zu öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament enthalten bzw. mitgesetzt sind, sind daher Pfarrern und Bischöfen gemein. Die spezifische Differenz beider bestimmt sich vom geringeren oder größeren Umfang geistlicher Aufsicht und nicht von spirituellen Gradunterschieden hierarchischer Weihestufungen her. Zwar schließt dieser Vorbehalt nicht aus, die Ausbildung übergemeindlicher Leitungsämter für ekklesiologisch erforderlich zu erachten und zwar nicht zuletzt um der Gemeinschaft der Ordinierten willen, denen der Dienst an der Einheit der Gemeinden ordnungsgemäß aufgetragen ist; indes wäre es unreformatorisch, das Pfarramt lediglich als Epiphänomen des Bischofsamtes und den Pfarrer als bloßen Bevollmächtigten des Bischofs zu betrachten.

Ich gehe davon aus, daß Entsprechendes auch unter römisch-katholischen und orthodoxen Voraussetzungen gilt. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil in besonderer Weise die Bedeutung des Bischofsamtes hervorgehoben. Doch bleibt dadurch die Einheit des Ordo unberührt, wie denn auch die Bischofsweihe nicht als ein eigenes Sakrament zusätzlich zur Priesterweihe zu gelten hat. Die ökumenische Thematik läßt sich unter diesen Voraussetzungen auf die Frage konzentrieren, inwiefern die Diözese als eine ekklesiologische Einheit erster Ordnung zu gelten hat und ob es nicht unter den Bedingungen nachgerade einer eucharistischen Communio-Ekklesiologie, wie sie das Zweite Vatikanum vertritt, näher läge, die versammelte Gottesdienstgemeinde zum Prototyp von Kirche zu erklären.

## Das Bischofsamt als personale Gestalt übergemeindlicher Episkopé

Der Begriff des episkopalen Amtes bezeichnet keineswegs von Anfang der Christentumsgeschichte an eine primär oder gar ausschließlich übergemeindliche Dienstfunktion. Es sprechen im Gegenteil gute exegetische Gründe dafür, den Epi-

skopentitel in erster Linie dem Träger des ortsgemeindlichen Dienstamtes zuzuordnen. Die sachliche Notwendigkeit einer überörtlichen Sorge für die Einheit der Gemeinden im apostolischen Glauben bleibt dadurch unbestritten. Daß die geordnete Wahrnehmung translokal-übergemeindlicher Verantwortung ein wesentlicher Dienst der Kirche zu sein hat, ist von der Wittenberger Reformation niemals in Abrede gestellt worden – und zwar unbeschadet der Tatsache, daß ihre Ekklesiologie und Amtslehre von der konkreten „congregatio sanctorum", wie CA VII sie beschreibt, ihren Ausgang nehmen und in genuiner Weise auf die örtliche Gottesdienstgemeinde bezogen sind: Ist doch jede Ortsgemeinde, so wahr sie nicht nur teilweise Kirche, sondern Kirche im vollen Sinn des Begriffs ist, unveräußerlich auf einen ihre lokalen und temporalen Schranken transzendierenden Zusammenhang bezogen und ohne diesen Bezug in ihrem eigenen Wesen ekklesiologisch nicht recht zu begreifen.

Ist sonach Episkopé im Sinn der über den Bereich der Einzelgemeinde hinausgehenden Aufgabe der Kirchenleitung ein ekklesiologisch unverzichtbarer Dienst, so ist die konkrete Gestaltung dieses gebotenen Dienstes kirchlicher Einheit und Katholizität nach evangelischer Lehre gleichwohl nicht definitiv festgelegt und in zeitinvarianter Weise vorgeschrieben, sowenig dessen institutionelle Notwendigkeit grundsätzlich zur Disposition gestellt werden kann. Anerkennung prinzipieller Strukturierungsnotwendigkeit und Offenheit für geschichtliche Gestaltungsvarianten schließen sich in diesem Sinn nicht aus, sondern wechselseitig ein – mit dem Ziel, aus dem differenzierten Zusammenhang von Identität und Veränderung jeweils diejenigen kirchenverfassungstheoretischen und -praktischen Konsequenzen zu ziehen, welche ekklesiologisch geboten und im Sinn kirchlicher Weltsendung an der Zeit sind.

Besondere Brisanz gewinnt diese Feststellung durch die Tatsache, daß gegenwärtige evangelische Kirchenverfassungen im Unterschied zu der im 16. Jahrhundert jedenfalls im Bereich der Wittenberger Reformation üblichen Praxis in aller Regel auch nichtordinierten Christen synodale Mitwirkungsrechte an der Kirchenleitung auf allen Ebenen kirchlicher Organisation zuerkennen. Ist das theologisch legitim und wenn ja, in welcher Weise? Man wird evangelischerseits nicht leugnen können, daß in dieser – das geordnete kirchenleitungspraktische Zusammenwirken nichtordinierter und ordinierter Christen betreffenden – Hinsicht erheblicher theoretischer Klärungsbedarf besteht.

Ich muß mich im gegebenen Zusammenhang auf zwei Hinweise beschränken: Zum einen kommt nach evangelischer Lehre dem jeweils von einer Einzelperson repräsentierten Bischofsamt in keiner seiner Wahrnehmungsgestalten eine episkopale Monopolstellung zu; zum anderen gilt, daß namentlich die Wittenberger Reformation ein bischöfliches Episkopenamt nicht nur nicht abgelehnt, sondern durchaus für wünschenswert erachtet hat. Dessen spezifische Besonderheit im Unterschied zum Ortsgemeindepfarramt liegt in der Notwendigkeit institutioneller Wahrneh-

mung des dem Wesen jeder Gottesdienstgemeinde unveräußerlich zugehörenden universalkirchlichen Bezugs in überörtlicher Hinsicht begründet. Seinem Begriff entsprechend ist das Bischofsamt sonach Amt der Aufsicht über die Presbyterien im Sinn des ekklesiologisch geforderten Dienstes an deren Einheit untereinander. Alle kirchlichen Pflichten und Rechte eines Bischofs sind, sofern sie sich von denen eines Pfarrers unterscheiden, von diesem – die spezifische Eigentümlichkeit des episkopalen Amtes bedingenden – Bestimmungsgrund her zu entfalten. Geschieht dies, dann wird unter anderem auch der umstrittenen Thematik eines episkopalen Ordinationsvorbehalts derjenige kontextuelle Rahmen zuteil, welcher die Voraussetzung einer einvernehmlichen Lösung traditionell kontroverstheologischer Probleme darstellt. Das gilt nachgerade dann, wenn der für die spezifische Eigenart des bischöflichen Amtes bestimmende Aspekt überörtlicher Aufsicht mit demjenigen des Dienstes für die zeitumgreifende Kontinuität sich stimmig verbinden läßt.

## Apostolische Sukzession

Neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche bekennt reformatorische Ekklesiologie ebenso entschieden deren Apostolizität. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Heiligen Schrift beurkundet und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß von Zeugnis ohne Zeugen aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten „verbum externum" bewegt und von der Gewißheit getragen ist, daß sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag.

Neben Mandatstreue ist somit die Verheißungsgewißheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstanden hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es unter anderem in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten hindurch gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette

bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden.

Trifft dies zu, dann darf die sogenannte historische Amtssukzession einschließlich der „successio sedis" weder zu einem Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum „bene esse" der Kirche zu rechnen ist. In der Regel wird dies sowohl im Anglikanismus als auch in den sonstigen Reformationskirchen, welche das Zeichen der historischen Amtssukzession bewahrt haben, so gesehen, selbst wenn die Akzentsetzungen im einzelnen unterschiedlich ausfallen. Auch die römisch-katholische und die orthodoxe Theologie, so denke ich, werden hier nicht grundsätzlich anders urteilen, um den falschen Schein rein formalautoritativer Lösungen abzuwehren. Im übrigen läßt sich das Thema apostolischer Amtssukzession insgesamt nur im großen Rahmen der Amtstheologie, ja der Ekklesiologie überhaupt erfolgversprechend verhandeln, wohingegen eine isolierte Behandlungsweise zwangsläufig zu sogenannten Pipelinetheorien führt, die weder historisch noch sachlich zu halten sind.

## Universalkirchlicher Einheitsdienst

Zum Problem eines universalkirchlichen Einheitsdienstes, über den zu diskutieren der Papst in seiner Enzyklika „Ut unum sint" eigens und in eindrücklicher Weise aufgefordert hat, seien nur noch einige Bemerkungen angefügt: Hat die Ausdifferenzierung des episkopalen Dienstes in den des Pfarrers und des Bischofs nach reformatorischem Urteil als rechtmäßig zu gelten, so kann der Möglichkeit nach auch mit weiteren Gliederungsformen des besonderen Amtes der Kirche gerechnet werden. Das gilt zum einen für das Diakonenamt, selbst wenn der traditionellen Dreigliederung des Amtes der Status einer theologischen Notwendigkeit nicht zuerkannt werden kann und das Diakonat in reformatorischer Tradition häufig nicht im Kontext der Theologie des ordinationsgebundenen Amtes zu stehen kommt. Neben weiteren Möglichkeiten differenzierter Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, wie sie in einer kaum zu beschreibenden Komplexität tatsächlich statthat, ohne im einzelnen in den theologisch-ekklesiologischen Begriff eingeholt worden zu sein, hält sich die reformatorische Tradition zum anderen auch hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen.

Eine andere Frage ist es, ob bzw. inwiefern dieser Dienst unter Bezug auf die in der biblischen Geschichte hervorgehobenen Rolle des Kephas als Petrusdienst zu bestimmen ist, wieder eine andere, ob bzw. inwiefern besagter Petrusdienst mit der

Stellung des Bischofs von Rom in Verbindung und mit päpstlichen Vollmachtsansprüchen zum Ausgleich gebracht werden kann. Letzterer Aspekt betrifft vor allem die Lehre vom universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes sowie das päpstliche Infallibilitätsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils. Diesbezüglich zu theoretischen, auch kirchenrechtlich realisierbaren Annäherungen zu kommen, ist eine zentrale interkonfessionelle Verständigungsaufgabe, die aber nur dann konzentriert in Angriff genommen werden kann, wenn die ökumenische Meisterfrage rechter Verhältnisbestimmung von gemeinsamem Priestertum aller Getauften und ordinationsgebundem Amt einer einvernehmlichen Lösung zugeführt wird.

Daß dies nur im Kontext der Gesamtekklesiologie geleistet werden kann, ist ebenso offenkundig, wie die amtstheologische Schlüsselstellung des ekklesiologischen Problems rechter Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche für jeden Kundigen ersichtlich ist. Kardinal Walter Kasper hat diesbezüglich wiederholt von einem perichoretischen Verhältnis gesprochen. Das ist ein hilfreicher und verständigungsförderlicher Gesichtspunkt. In hohem Maß erklärungsbedürftig bleibt hingegen die These eines angeblich ontologisch und bibeltheologisch begründeten Vorrangs der Einheit der „ecclesia" vor der Vielheit der „ecclesiae". Ist die eine „ecclesia" mehr und anderes als recht verstandene „communio ecclesiarum"? Von einer ekklesiologisch begriffsscharfen Antwort auf diese Frage dürften nicht unerhebliche Impulse für den künftigen ökumenischen Verständigungsprozeß zu erwarten sein.

*Jeanette Schade*

# Das Weltsozialforum und die globalisierungskritische Bewegung

## Der Süden meldet sich zu Wort

Anfang 2003 fand zum dritten Mal das Weltsozialforum (WSF) statt. Wie schon bei den beiden ersten Treffen war der Ort der Veranstaltung wieder Porto Alegre in Brasilien. Ebenfalls zum dritten Mal waren die Besucherzahlen enorm beeindruckend: Beim ersten Weltsozialforum im Januar 2001 versammelten sich um die 15000 Besucher, 2002 waren es schon 50000 bis 60000, und 2003 kamen um die 100000 Menschen nach Porto Alegre. Neben dem anwachsenden Besucherstrom zeigt auch die gestiegene Aufmerksamkeit der Medien, daß das Forum mit dem Motto: „Eine andere Welt ist möglich" in der Öffentlichkeit an Bedeutung und Profil gewinnt und sich zu einer wichtigen Institution globalisierungskritischer Zivilgesellschaft entwickelt hat. Zudem kann das Weltsozialforum in der Tat politische Erfolge vorweisen: International am bedeutsamsten ist der Anstoß zum weltweiten Demonstrationstag gegen den drohenden Irakkrieg am 15. Februar 2003. Die Idee wurde auf dem Weltsozialforum III zur Diskussion gestellt und war von Friedensinitiativen verschiedenster Länder aufgegriffen worden (Dilger 2003). In einer international koordinierten Aktion brachte man schließlich zehn Millionen Menschen auf die Straßen der Weltstädte.

Dennoch gehen die Vorstellungen über die globalisierungskritische Bewegung und das Weltsozialforum zum Teil weit auseinander. Beide sind mit Mythen positiver wie negativer Art belegt, die von einer fast monolithischen Vorstellung internationaler Solidarität oder gar der Weltzivilgesellschaft als einzig verbliebener Gegenmacht zu den USA und dem globalen Kapital bis hin zum Trupp chaotischer Steinewerfer reichen. Die Wirklichkeit ist freilich komplexer. Nicht in allen Belangen sind sich die Teilnehmer so einig wie in der Opposition gegen einen Krieg und der Kritik am dominanten Typ neoliberaler Globalisierung. Vielmehr gibt es durchaus Uneinigkeit über Alternativen und Strategien für eine „andere Welt", und auf dem Weltsozialforum gibt es auch starke repräsentative Ungleichgewichte zwischen den Weltregionen, so daß nicht alle gleichermaßen zu Wort kommen. Dieser Beitrag beschäftigt sich anhand einer Umfrage auf dem Weltsozialforum II insbesondere mit der Perspektive des Südens auf das Forum und mit der Frage, ob ein so kostspieliges Mammutereignis tatsächlich dazu beiträgt, daß die Bewegung der Globalisierungskritiker zusammenwächst und eine gemeinsame Identität herausbildet.

## I. Die globalisierungskritische Bewegung: vom Protest zur Alternative

Die globalisierungskritische Bewegung ist seit ihren öffentlichkeitswirksamen Protesten in Seattle und den darauffolgenden in Prag, Davos, Göteborg und Genua ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gerückt – meist nicht ganz richtig als „Globalisierungsgegner". Von *einer* Bewegung zu sprechen, halten einige für unangebracht. Kees Biekart (2001), Mitglied des der Bewegung nahestehenden „Transnational Institute" (TNI) aus Amsterdam, meint, daß das von Außenstehenden erfundene „Anti-Globalisierungs-Label" zwar zu einer Art Gemeinschaftsgefühl bzw. Selbstbild beigetragen habe, letztlich aber bedeutungslos sei. Die Akteure – Basisbewegungen, Nichtregierungsorganisationen, Gewerkschaften, Kirchen aus aller Welt – haben zu unterschiedliche historische, regionale und politische Wurzeln, als daß man unterstellen sollte, sie würden alle in eine Richtung streben.

In Ländern des Südens beispielsweise gibt es Protestbewegungen gegen die Auswirkungen neoliberaler Politik und Strukturanpassungsmaßnahmen bereits, seitdem sie davon betroffen sind (vgl. Brand 2001, 36; Steiger 2002, 46). Solidaritätsinitiativen des Nordens protestierten gegen die Weltbank und den Internationalen Währungsfonds ebenfalls schon im Jahr 1988 auf deren Tagung in Berlin (Rucht 2001). Einen wichtigen neuen Impuls erhielten die Globalisierungskritiker aus jüngeren Initiativen im Westen, wie beispielsweise den Europamärschen (in Deutschland seit 1996), der französischen Bauernbewegung unter José Bové oder aus der Beteiligung US-amerikanischer Gewerkschaften am Protest in Seattle. Das im Westen prominenteste globalisierungskritische Netzwerk ist „Attac", das sich zunächst der Einführung einer internationalen Devisentransaktionssteuer zur Regulierung der Finanzmärkte (Tobin-Steuer) verschrieben hatte und sich inzwischen auch Fragen des Gesundheitssystems und der öffentlichen Dienstleistungen widmet, sofern sie durch das Regelwerk der Welthandelsorganisation berührt werden. Bei Attac, das inzwischen in mindestens 33 Ländern (auch im Süden) vertreten ist, und den anderen jüngeren Initiativen handelt es sich nicht um Solidaritätsinitiativen im klassischen Sinn – der Westen solidarisiert sich mit dem Süden –, sondern hier wird auch aus Selbstbetroffenheit gehandelt. Denn inzwischen ist abzusehen, daß auch größere Teile der westlichen Gesellschaft zu den Verlierern der Globalisierung gehören werden. Das verleiht der internationalen Solidarität einen neuen Akzent und hat zum Aufschwung der globalisierungskritischen Bewegung, ihrem Charakter und ihrer globalen Vernetzung maßgeblich beigetragen.

### Der Sinn des Weltsozialforums

Die Vielzahl und Vielfältigkeit der Akteure bedingt die Heterogenität der Problemperspektiven. Die Mitglieder und Sympathisanten der Bewegung eint zwar die Überzeugung, die neoliberale Globalisierung verschlimmere die Armut und schaffe

keine wirtschaftliche Stabilität für die Bevölkerungsmehrheit, sondern diene den profitorientierten Interessen der transnationalen Konzerne. Neoliberalismus bedeute nicht nur die Privatisierung staatlicher Betriebe, sondern vor allem auch die Privatisierung der Armut und einen Diskurs, der die Verantwortung für die Armut den Armen selbst auferlege, ohne ihnen Handlungsspielräume zu geben. Doch ob der Vielfalt der Akteure wird die von allen geteilte Kritik je nach gesellschaftspolitischem Kontext und spezifischem Engagement unterschiedlich ausgeführt (vgl. Klas 2001). Gewerkschaftler sorgen sich um den Status der Arbeit, Umweltschützer um die Umwelt, Landlose um Landrechte und so weiter. Wenn aus der Vielzahl der Proteste eine Bewegung werden soll, die sich stabilisiert, wächst und handlungsfähig wird, wäre ein programmatischer Rahmen jedoch notwendig (vgl. Rucht 2001, 360). Es steigt der Bedarf an der Konkretisierung gemeinsamer Forderungen und Strategien, an der Schärfung des Profils und folglich auch an internen Diskussionsräumen. Das Weltsozialforum ist eine Plattform für eben diesen Formierungsprozeß:

„Wir wollen einen Ort bieten, an dem Zivilgesellschaft sich vernetzen kann, ein Ort, der Öffentlichkeit für Alternativen zur neoliberalen Globalisierung schafft. Es (das WSF) ist nicht bloß eine Veranstaltung, sondern ein kontinuierlicher Prozeß" (Candido Grzybowsky, Organisationskomitee – Interview 2002).

## Die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit

Das Weltsozialforum wurde symbolträchtig und mediengerecht als Gegenveranstaltung zum „Weltwirtschaftsforum" („World Economic Forum"/WEF) konzipiert, auf dem zivilgesellschaftliche Akteure zeitgleich zu den Wirtschaftseliten über das Geschick der Welt beraten. Es fand erstmals im Jahr 2001 in Porto Alegre statt, der brasilianischen Stadt, die wegen der Selbstverwaltung des städtischen Haushalts durch ihre Bürger („Presupuesto Participativo") ein besonders basisdemokratisches Image genießt. Mit der öffentlichkeitswirksamen Unterstützung von „Le Monde diplomatique" (Ramonet 2000) versammelten sich im Januar 2001 auf Anhieb zwischen 10000 und 15000 Teilnehmer, davon etwa 4000 Delegierte zivilgesellschaftlicher Organisationen. Für die Veranstalter war es ein großer Erfolg. In der deutschen Presse wurde das Ereignis allerdings nur von der „taz" („die tageszeitung") aufmerksam verfolgt. Zeitungen wie die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" oder „Die Zeit" beschränkten sich auf ein bis zwei Artikel als Ergänzung zur Berichterstattung über das WEF.

Zum zweiten Weltsozialforum kamen über 15000 Delegierte. Es war von insgesamt 50000 bis 60000 Teilnehmern die Rede. Allein „Die Zeit" veröffentlichte sieben Artikel, „Der Spiegel" widmete dem Doppelereignis WEF/WSF vier Seiten, und es fand sogar Platz in der „Tagesschau", bis es von den Demonstrationsereig-

nissen gegen die NATO in München anläßlich der 38. Konferenz für Sicherheitspolitik vom Bildschirm verdrängt wurde. Dieses Jahr kamen 20763 offizielle Delegierte von 5171 Organisationen aus 156 Ländern sowie über 4000 Journalisten (taz, 29.1.2003). Die ausgedehnte Berichterstattung hatte das Forum diesmal aber auch der Popularität Luis Inácio da Silva von der brasilianischen Arbeiterpartei zu verdanken, der zu den Protagonisten des Weltsozialforums gehört und einen Monat vor der Veranstaltung 2003 zum Präsidenten Brasiliens gewählt worden war. Sein Spagat zwischen dem bejubelten Auftritt in Porto Alegre und dem in Davos sorgte nicht nur für Diskussion innerhalb des Forums, sondern auch für Medienaufmerksamkeit.

Im Vergleich zum ersten Jahr ist die Berichterstattung inzwischen differenzierter geworden: Prominente Intellektuelle der Bewegung und ihre unterschiedlichen Positionen kamen zur Sprache, einzelne Sachthemen wie die Privatisierung von Wasser wurden herausgegriffen, „Exoten" aus fernen Ländern nach ihrer Geschichte befragt. Das ergänzte die ansonsten vorherrschenden Beschreibungen bunt-chaotischer Vielfalt und die Kontrastierung zum WEF. Exemplarisch hierfür ist die Frankfurter Allgemeine Zeitung, die im Januar 2001 jene, „die den Gegner nicht dämonisierten", in der Minderheit sah und „manch Wunderliches" aufzählte, womit sie den Auftritt eines kolumbianischen Guerillamitglieds, die Beschimpfung von George Soros durch Hebe de Bonafini während der Konferenzschaltung mit dem WEF und die Zerstörung eines Sojafeldes von Monsanto durch die brasilianische Landlosenbewegung MST meinte (FAZ, 1.2.2001). Auf dem zweiten Weltsozialforum hingegen berichtete sie von „erstaunlich oft differenzierte(n) Analysen und Lösungsvorschläge(n)" und befand, daß die „Antiglobalisierungsformeln und antiamerikanischen Parolen" untergegangen seien (FAZ, 6.2.2002). Heuer habe aber „der Andrang den Meinungsaustausch (eher behindert), als daß er ihn befördert" hätte (FAZ, 29.1.2003), und organisatorische Mängel wurden allenthalben beklagt. Zumindest hinsichtlich der öffentlichen Wahrnehmung hat das Weltsozialforum der globalisierungskritischen Bewegung zu einem positiven Profil verholfen und sowohl der Zustrom von Akteuren als auch die gestiegene positive Resonanz in den Medien sind quantitative Indikatoren dafür, daß sich beide längerfristig etablieren könnten.

## Neue Diskussionskultur – und ihre Schwachpunkte

Walden Bello, einer der intellektuellen Köpfe des Weltsozialforums, meint, „hinsichtlich der Größe sei die Bewegung der Arbeiter- oder Friedensbewegung vergleichbar" (Bello, Interview 2002). Im Gegensatz zu früheren sozialen Bewegungen gibt es keine feste Struktur oder formale Mitgliedschaft, die die Akteure institutionell zusammenbindet. Es gibt keine gemeinsamen theoretischen und weltanschau-

lichen Ideen, die in ihrer integrierenden Wirkung und politischen Kohärenz beispielsweise jenen der sozialistischen Bewegungen vergleichbar wären (Wahl 2002; kritisch: Ehrke 2001). Im Rahmen gewisser Prinzipien wie Gewaltfreiheit, demokratischer Orientierung und der Kritik am neoliberalen System ist das Weltsozialforum als Dialogplattform der Globalisierungskritiker offen. Es lebt davon, daß sich die Teilnehmer selbsttätig organisieren und ihre unterschiedlichen Positionen in die Diskussion einbringen:

„Historische Vorbilder für einen solchen demokratischen Konstitutionsprozeß einer transnationalen sozialen Bewegung existieren nicht" (Wahl 2002).

Doch zeigt das Weltsozialforum – daran hat die dritte Veranstaltung in Folge nichts geändert – auch Defizite. Bislang findet nur partiell eine Strategiebildung statt, und es gibt keine Strukturen, um die vielfältigen Vorschläge zu analysieren und zu aggregieren. Die steigenden Teilnehmerzahlen verstärken dieses Problem. Außerdem bedeutet die Teilnahme von Menschen aus aller Welt noch nicht, daß diese ein repräsentatives Bild der globalisierungskritischen Weltgesellschaft böten. Wer ist die internationale Zivilgesellschaft, die sich in Porto Alegre versammelt? Ein Blick auf das Besucherspektrum des Weltsozialforums 2002 zeigt hier erhebliche Ungleichgewichte: Insgesamt waren 15213 Delegierte von 4109 Organisationen aus 119 Ländern anwesend (Presseerklärung WSF II, 1.2.2002). Aber von den 15213 Delegierten kamen 8503 aus Brasilien, 922 aus Argentinien und 420 aus den USA. Von den 4109 Organisationen stammten 2800 aus Brasilien, 410 aus Italien, etwa 200 aus Argentinien, 106 aus den USA und 105 aus Frankreich. Das bedeutet, daß sich die verbleibenden 486 Organisationen auf 114 Länder verteilen. Zwar ist im Vergleich zum ersten WSF die Beteiligung aus dem asiatischen und afrikanischen Raum sowohl in absoluten wie in relativen Zahlen deutlich gestiegen. Beispielsweise gibt die Leiterin des afrikanischen Youth Camp an, auf dem Weltsozialforum 2001 seien von 10000 Personen im Youth Camp nur zwei aus Afrika gewesen – 2002 waren es hingegen schon 170 von 11600 (Teilnehmerzahl WSF II: Burbach 2002).

Dennoch ist das Weltsozialforum insgesamt lateinamerikanisch und europäisch geprägt. Eine Kenianerin und ein Kameruner faßten es so zusammen: „Das Weltsozialforum ist eher eine euro-amerikanische Angelegenheit" und „von der westlichen Zivilgesellschaft dominiert". Solch geographisch-logistisch bedingte Ungleichheit schlägt sich zwangsläufig auch anderweitig nieder.

## II. Die Situation „des Südens" – und anderer Minderheiten

Meine Umfrage unter Teilnehmern aus dem Süden auf dem Weltsozialforum II fokussierte die oben genannte Asymmetrie. Sie bildet einen guten regionalen Querschnitt und läßt viele von jenen zu Wort kommen, die auf dem Forum die Minder-

heit bildeten. Interessanterweise bestehen bereits unter ihnen unterschiedliche Definitionen dessen, wer zum Süden gehört: Während Lateinamerikaner sich selbstverständlich auch zum Süden rechneten und gegen den (reichen) Norden abgrenzten, zählten für sie Teilnehmer aus dem asiatischen und afrikanischen Raum unter geographischen, kulturellen und auch wirtschaftlichen Gesichtspunkten zum (privilegierten) Westen.

Die Befragten gehörten sowohl Nichtregierungsorganisationen (NGOs), Gewerkschaften als auch sozialen Bewegungen an. Mehrheitlich befaßten sie sich mit Themen wie Korruptionsbekämpfung, Demokratisierung, Entschuldung sowie den Auswirkungen der internationalen Handels- und Finanzmärkte. Gut die Hälfte der Befragten war vor allem lokal bzw. national tätig, nicht international. Die große Mehrheit der Befragten aus Asien und Afrika war im Gegensatz zu jenen aus Lateinamerika als Redner in das Weltsozialforum eingebunden. Das ist signifikant und balanciert die sonstige Unterrepräsentanz der zwei Kontinente etwas aus.

## Zwischen Internationalität, regionalpolitischer Bedeutung und nationaler Nabelschau

Wie wirkt sich die zwar nachvollziehbare, aber dennoch prägnante Asymmetrie des Besucherspektrums auf den Charakter des Weltsozialforums aus? Zusammengefaßt vermißten – mit Ausnahme der Lateinamerikaner – sehr viele Befragte eine stärker regional oder gar national ausgerichtete Veranstaltungsstruktur, und man sah sich in der öffentlichen Thematisierung regionalspezifischer Problemlagen eingeschränkt. Über die internationale Ausrichtung des Weltsozialforums sollte deshalb dessen regionalpolitische Bedeutung und Prägung nicht vergessen werden.

So bezogen sich die Massendemonstrationen primär auf regional bedeutsame Verträge wie das gesamtamerikanische Freihandelsabkommen von Alaska bis Feuerland oder den Plan Pueblo Panama. Die Argentinienkrise und der sogenannte Presupuesto Participativo waren ebenfalls zentral diskutierte Themen. Auch bot das Weltsozialforum wahlkampfpolitische Vorteile für die brasilianische Arbeiterpartei im Wahljahr 2002, und es ist überdies ein willkommener Wirtschaftsfaktor für die Stadt. Dieser Vorzüge sind sich die lateinamerikanischen Organisatoren durchaus bewußt; sie willigten in die entgültige Entscheidung, das vierte Weltsozialforum in Indien stattfinden zu lassen, erst nach dem Zugeständnis ein, daß im Jahr 2005 wieder Porto Alegre Veranstaltungsort wird (taz, 24.1.2003). Wenn das Festhalten der ideestiftenden Brasilianer an Porto Alegre als Standort auch nachvollziehbar ist, kann dies trotzdem schwerlich als ein Akt internationaler Solidarität oder globalen Weltbürgerbewußtseins bezeichnet werden, sondern deutet vielmehr auf eine Tendenz, das internationale Forum für spezifisch regionale und lokale

Interessen zu vereinnahmen. Gastgeber in spe erhoffen sich von der Ausrichtung eines Weltsozialforums in ihrer Region ebenfalls gesteigerte internationale Öffentlichkeit und entsprechende Effekte. So meinte bereits 2002 ein Befragter aus Indien zu dem schon bekannten Plan, das Weltsozialforum 2004 in Indien stattfinden zu lassen:

„Unsere Regierung muß auf soziale Probleme aufmerksam gemacht und unter Druck gesetzt werden. ... Außerdem würde das Weltsozialforum (der Regierung) verdeutlichen, daß Nichtregierungsorganisationen eine alternative Ressource für Entwicklung sind. Und schließlich ist Indien für die Menschen im Westen weit weg. Sie denken, Indien ist schon entwickelt und braucht keine Unterstützung mehr. Aber das ist nicht wahr. Deshalb brauchen wir diese Aufmerksamkeit (durch das WSF)."

Es gibt auch noch weitere Indizien, daß die Problemwahrnehmung der Befragten in der Regel auf ihren nationalen, manchmal regionalen Raum beschränkt war. Davon ist die westliche Beteiligung nicht ausgenommen, wie eine Veranstaltung über den Erhalt sprachlicher Vielfalt, die von Kontinentaleuropäern organisiert wurde, zeigte. Diesen ging es um die Verteidigung anderer (europäischer) Sprachen gegen die Dominanz der Weltsprache Englisch. Die Dominanz des Spanischen gegenüber indigenen Sprachen in Lateinamerika hatten sie hingegen nicht berücksichtigt, wofür ihnen vom nichteuropäischen Publikum Eurozentrismus und Kolonialismus vorgeworfen wurde. Doch solche Konfrontationen ermöglichen wiederum, die Erweiterung des eigenen Horizontes anzustoßen, die eine Voraussetzung für die Herausbildung einer auch im Bewußtsein internationalen Zivilgesellschaft ist. Eine mexikanische Teilnehmerin meinte:

„Ich komme aus einer Gesellschaft, die denkt, daß ihre Toten die einzigen Toten auf der Welt seien und jeder soll sich mit uns solidarisieren. Aber wir wissen oft nicht einmal, wie die Indios in Kolumbien sterben. Deshalb glaube ich, ist es wichtig, unsere Brüder kennenzulernen und uns näherzukommen. Dieses Forum gibt uns den Raum, genau das zu tun."

Ähnliche Aussagen, daß internationale Solidarität auf dem Forum erst erlernt werde, wurden häufiger gemacht. Sie sprechen dafür, daß das Weltsozialforum zur globalen bzw. transnationalen Bewußtseinsbildung beiträgt. Auch die Erwartung von Akteuren der lokalen Ebene, sich und ihre Arbeit im globalen Kontext besser verorten zu können, weist in dieselbe Richtung: Das Weltsozialforum und die Bewegung befinden sich erst im Prozeß der Internationalisierung.

## Einschränkungen gleichberechtigter Partizipation

Regionale Dominanz oder gar Engstirnigkeit sind nicht die einzigen Faktoren, die für Asymmetrien und Spannungen auf dem WSF sorgten. Weitere Punkte sind das Übersetzungsproblem, damit zusammenhängend die Rolle indigener Teilnehmer und das Verhältnis zwischen intellektuellen Eliten und Basisbewegungen.

1. *Das Sprachproblem.* Das Weltsozialforum bot 2002 im offiziellen Programm um die 800 Foren, Seminare und Workshops an. Daneben gab es eine Reihe informeller Treffen von Netzwerken anläßlich anstehender internationaler Konferenzen wie Rio + 10 in Johannesburg/Südafrika (in Nachfolge der UNCED-Konferenz von 1992) oder der UN-Konferenz zur Entwicklungsfinanzierung in Monterrey/Mexiko. Aber die Voraussetzung, die vielen Möglichkeiten effektiv nutzen zu können, war die Hauptverkehrssprachen auf dem Forum (Englisch, Spanisch, Portugiesisch, Französisch) zu beherrschen. Teilnehmer, die diese nicht oder nur schlecht sprachen, wie eine Vielzahl indigener Gruppen und eine Reihe ostasiatischer Besucher, behalfen sich teils mit eigens mitgereisten Konsekutivübersetzern. Ihre Möglichkeiten, aktiv teilzunehmen und sich auf mehrere Veranstaltungen zu verteilen, waren deshalb erheblich eingeschränkt.

2. *Indigene Minderheiten.* Nach Aussage eines brasilianischen Indigena und zweier Beobachter hatten die indigenen Teilnehmer Probleme, sich tatsächlich in das Forum zu integrieren. Diese Wahrnehmung steht im Gegensatz dazu, daß es eine eigene Konferenz für sie gab und daß die Veranstalter mit Stolz verlauten ließen, es seien insgesamt 2000 von ihnen gekommen. Doch auch für sie war insbesondere die sprachliche Barriere problematisch und schränkte sie in der Diskussion und Selbstpräsentation ein. Ein brasilianischer Indigena bemängelte außerdem, daß sie im brasilianischen Organisationskomitee des Weltsozialforums nicht repräsentiert seien. Auch zweifelte der Befragte daran, wem die hohe Aufmerksamkeit der Medien für die Teilnehmer in bunten Trachten mehr nutze, den Indigenas oder dem Weltsozialforum: „Wir fühlen uns wie ein Anhängsel." Dennoch betrachteten sie das Weltsozialforum als Chance und als Herausforderung, sich selbst besser und transnational zu organisieren.

3. *Intellektuelle Führungsschicht.* Wie wohl alle Großveranstaltungen hat auch das Weltsozialforum einen Hang zum Personenkult. Zu den Stars gehören neben Lula Intellektuelle wie Eduardo Galeano, Leonardo Boff, Noam Chomsky, Lori Wallach, Naomi Klein, Susan George, Walden Bello, Martin Khor, Arundhati Roy, Vandana Shiva und andere. Dabei fällt auf, daß kein Afrikaner eine vergleichbare Popularität genießt. Bei den Befragten selbst handelte es sich in 80 Prozent der Fälle um Menschen mit gehobener Bildung. Die „intellektuelle Mittelschicht" war sich dieser Dominanz selbstkritisch bewußt. Eine Vertreterin eines christlichen indonesischen NGO-Netzwerkes bezeichnete es explizit als „unsere Herausforderung, die Beteiligung von unten zu stärken". Umgekehrt kritisierte ein mexikanischer Bauer, daß NGOs von der Presse und den lokalen Regierungen wichtiger genommen würden als echte Bürgerbewegungen und deshalb viel öffentlichen Raum für sich beanspruchen würden. Ihm wäre eine geringere Beteiligung professioneller NGOs durchaus lieb gewesen, ohne die das Weltsozialforum aber nicht zustande gekommen wäre.

## III. Solidarität trotz Differenz

Obwohl wegen der genannten Schwierigkeiten nicht alle Beteiligten gleichermaßen gut partizipieren konnten, traten auf dem Weltsozialforum doch etliche Meinungsunterschiede deutlich zutage. Dies gilt für die Differenzen zwischen der organisierten Zivilgesellschaft aus Entwicklungs- und Industrieländern vielleicht sogar eher als für die oben skizzierten Problematiken zwischen professionellen NGOs und Basisbewegungen. Daß das Weltsozialforum für inhaltliche Debatten offen ist, zeigt sich beispielsweise an den Themen der internationalen Schuldenproblematik, der Kinderarbeit und des Kampfes gegen Korruption. Organisationen aus Entwicklungsländern argumentieren eher mit der Illegitimität von Schulden und erzwungenen Ressourcentransfers von Süd nach Nord während und nach der Kolonialzeit. Umgekehrt werfen sie Entschuldungskampagnen im Norden vor, sich auf die Position zu beschränken, daß Um- und Entschuldungsverfahren ungerecht, ineffektiv oder entwicklungshemmend organisiert seien.

Ähnlich verhält es sich mit den anderen Themen: Kinderarbeit müsse nicht allein durch Kampagnen, sondern durch die Schaffung von Arbeitsplätzen für Erwachsene bekämpft werden. Korruption müsse vor allem durch Demokratisierung, nicht allein durch Berichtssysteme wie dem von Transparency International eingedämmt werden. Letztere Organisation fordere Transparenz der Regierungen nur gegenüber externen Investoren und der Weltbank, nicht aber gegenüber den Bürgern – so das Urteil. Häufig nehmen Organisationen des Südens in Fragen der institutionellen Gestaltung des internationalen Systems radikalere Standpunkte ein als die eher reformorientierte Zivilgesellschaft des Nordens. Dies gilt insbesondere für den Standpunkt, daß Institutionen wie die Welthandelsorganisation, der Internationale Währungsfonds oder die Weltbank abgeschafft, nicht reformiert gehören (zur Diskussion auf dem WSF II vgl. Straud 2002). Doch trotz der Differenzen war das Fazit in der Regel positiv:

> „Es gibt keine Probleme zwischen Nord und Süd, die größer sind als die Ziele, für die wir uns einsetzen. Zumindest in Hinblick auf mein Thema (Verschuldung) habe ich das Gefühl, daß dies ein Ort für offene Diskussionen ist" (Teilnehmer aus Zimbabwe).

Dabei steht der Austausch von Argumenten im Vordergrund, nicht der unmittelbare Konsens. Auch die kontroversen Diskussionen werden als ein Teil der gemeinsamen Weg- und Identitätssuche empfunden. Der medienwirksame Antipode des Weltsozialforums, das WEF, spielte für die meisten Befragten als negatives Identifikationsmoment hingegen nur eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund stand eindeutig das Erleben von Solidarität durch die gemeinsamen Demonstrationen, das gemeinsame Gespräch und das Gefühl des freundlich gesinnten Beisammenseins einer Unzahl von Menschen. Diese emotionale Ebene machte für die meisten den eigentlichen Wert des Forums aus:

„Wir üben Solidarität, wir tauschen uns aus und wir bilden als soziale Bewegung Vertrauen in uns selbst. ... So eine Konferenz hilft, sich und seine Organisation in die richtige Richtung zu entwickeln" (Teilnehmer aus Indien).

## IV. Perspektiven

Das Weltsozialforum ist beides: einerseits das gegenwärtig sichtbarste Zeichen der Etablierung einer kritischen internationalen Zivilgesellschaft, anderseits steht es erst am Anfang seiner Internationalisierung. Sowohl die deutlich regionalpolitische Prägung des Weltsozialforums, die häufig nationale Problemperspektive der Befragten als auch die Eindrücke der asiatischen und afrikanischen Minderheit machten letzteres deutlich. Zwar sind solche Eindrücke immer auch subjektiv und themenspezifisch – ein Blick in die Zusammenfassung der Konferenz zur internationalen Verschuldung 2002 (unter www.forumsocialmundial.org) zeigt beispielsweise, daß die unterschiedlichen Positionen aus Süd und Nord ausgewogen präsentiert sind, der Süden also in diesem Punkt nicht vom Westen dominiert wurde. Dennoch ist die Gefahr, daß sich die quantitative Unterrepräsentanz einiger Regionen auf die politische Mitsprache auswirkt, nicht von der Hand zu weisen. Bei welchen Themen und Fragen eine quantitative „Unterlegenheit" tatsächlich dazu führte, daß Positionen und Kritik nicht durchgesetzt werden konnten, bleibt hier leider offen. Doch das Entscheidende ist, daß die befragten Akteure die faktische und wahrgenommene Unterrepräsentanz stets als Impuls empfanden, sich besser zu organisieren und nicht etwa „auszusteigen":

So zog man in einer auswertenden Sitzung der Teilnehmer aus Asien den Schluß, das Weltsozialforum „als einen Prozeß zu betrachten, in dem wir uns selbst Gehör verschaffen müssen. Ich habe viele Seminare und Workshops gesehen, die ausschließlich mit europäischen oder lateinamerikanischen Rednern besetzt waren. Angesichts dessen liegt es in unserer Verantwortung, uns Gehör zu verschaffen. ... Und je mehr unsere Freunde aus dem Norden von uns hören, desto bewußter werden sie sich unserer Situation."

Gerade seitens der Teilnehmer aus Subsahara-Afrika und Südostasien wurde das Anliegen, die Menschen der eigenen Region zu mobilisieren, mit Nachdruck geäußert. An dem Engagement, mit dem sie sich in den Prozeß einbrachten und ihn diskutierten, ließ sich erkennen, welch große Bedeutung sie dem Weltsozialforum beimessen. Welche weiteren Schritte werden oder könnten dazu beitragen, daß es dem Anspruch eines internationalen Forums der Zivilgesellschaft näher kommt?

Die zwei wichtigsten bereits gefällten Entscheidungen hierzu sind zum einen die Stärkung der regionalen Sozialforen im Vorfeld, die es den Teilnehmern erlaubt, ihre regionalspezifischen Anliegen zu identifizieren, die regionale Vernetzung zu forcieren und auf dem Weltsozialforum zielgerichteter zu agieren. Zum andern wird der Veranstaltungsort des WSF vorerst nach Indien wechseln, auch wenn dies in der Tat einige logistische Unannehmlichkeiten bedeuten wird. Wenn der Haupt-

nutzen für die globalisierungskritische Zivilgesellschaft tatsächlich in der Vernetzung, dem erzeugten Enthusiasmus und der allmählichen Herausbildung einer gemeinsamen Identität liegt, darf das Weltsozialforum nicht dauerhaft an einen Ort gebunden sein, der mehrere 10000 Teilnehmer aus anderen Weltregionen ebenso dauerhaft ausschließt bzw. nur über Multiplikatoren vermittelt einbezieht. Natürlich werden (und sollen) auch andere Regionen dem Weltsozialforum eine spezifische Prägung verleihen, doch muß dies, wie die weltweiten Antikriegsdemonstrationen im Februar 2003 zeigten, wichtige Impulse für international koordinierte Aktionen nicht ausschließen.

Weitere Maßnahmen, die Internationalität des Forums zu fördern, sind die finanzielle Unterstützung der Teilnahme von finanzschwachen Akteuren aus dem Süden (und dem Norden) und die Unterstützung weniger gut ausgestatteter Orte als Porto Alegre bei der Durchführung des Weltsozialforums oder auch regionaler Sozialforen. Finanzielle Unterstützung ist nötig, um auch schwächere Akteure in den Prozeß des Weltsozialforums zu integrieren. Sie sollte allerdings weder Anlaß sein, Diskussionsprozesse zu dominieren, noch sich neutral herauszuhalten, um Vorwürfen der Ungleichheit vorzubeugen. Vielmehr muß sie mit einer besonderen Diskussionskultur einhergehen, bei der es in der Eigenverantwortung eines jeden liegt, die Integration nicht auf Vereinnahmung für fremde Ziele beschränken zu lassen – eine Verantwortung, der sich die Befragten meist bewußt waren. Ein weiteres, allerdings nicht leicht zu behebendes Problem ist die Überwindung der sprachlichen Hürden. Insgesamt aber stehen das Weltsozialforum und die Stärkung einer gemeinsamen Identität der globalisierungskritischen Zivilgesellschaft bislang in positiver Wechselwirkung.

## LITERATUR

K. Biekart, Ten Reflections on the Emerging ‚Global Protest Movement'; in: The Ecologist, vol. 31, No. 8, 10/2001; U. Brand, Il popolo di Genova. Einschätzung der neuen internationalen Protestbewegung; in: izw, Sonderheft 9/2001, 36–39; R. Burbach, World Social Forum in Porto Alegre: A Wind of Hope in a World of War, in: http://www.tni.org/newpol/acts/portoalegre/burbach.htm; G. Dilger, Vernetzung gegen drohenden Irak-Krieg, in: Evangelischer Pressedienst, 26.1.2003; M. Ehrke, Was wollen die Globalisierungsgegner? FES Politikinfo, in: http://orae.fes.de:8081/fes/docs/AKTUELL/GLOBALISIERUNGSGEGNER_0.HTML; G. Klas, „Eine andere Welt ist möglich!". Die „Globalisierungsgegner" – Akteure u. Positionen einer weltweiten Bewegung, in: epd-Entwicklungspolitik 13/2001, 22–27; I. Ramonet, in: Le Monde diplomatique (2000); D. Rucht, Zwischen Strukturlosigkeit u. Strategiefähigkeit. Herausforderungen für die globalisierungskritischen Bewegungen; in: E+Z 42 (2002) 358–360; Sommer in Porto Alegre statt Winter in Davos; in: taz, 11.8.2000. H. Steiger, Globalisierung von unten! Ansätze einer Alternative; in: epd Entwicklungspolitik 2–3/2002, 46–48; T. Staud, Vollversammlung der Zivilgesellschaft; in: Die Zeit, 7.2.2002; P. Wahl, Weltsozialforum II in Porto Alegre. Paradigma für eine transnationale Bewegung, in: Informationsbrief Weltwirtschaft & Entwicklung 2/2002, 1–2.

*Corina Sandersfeld*

# Abschiebungshaft – ein rechtsstaatliches Problem?

16 Jahre alt war *Igor*[1], als er sich nach dem Tod seiner Mutter – den Vater hat er nie kennengelernt – entschloß, die Ukraine zu verlassen, um in ein Land zu gehen, in dem er sich eine bessere Perspektive für sein Leben erhoffte. Zwei Monate nach seiner Ankunft in Deutschland wurde er bei einer Ausweiskontrolle ohne Paß und Visum angetroffen und in die Abschiebungshaft gebracht. Damit fand seine Hoffnung, eine weiterführende Schule besuchen und studieren zu können, ein jähes Ende. Im Berliner Abschiebungsgewahrsam verbrachte er elf Monate unter gefängnisähnlichen Bedingungen. Die Verlängerung der Haft über sechs Monate hinaus war damit begründet worden, daß er anfangs eine falsche Heimatadresse angegeben und dadurch die Abschiebung zunächst verhindert und somit eine längere Bearbeitungszeit des Paßantrags verursacht habe. Eine Möglichkeit zur Ausbildung oder Arbeit erhielt der Jugendliche nicht. Besuche konnte er empfangen, allerdings war eine Begegnung nur in Besucherkabinen möglich, die durch eine Glasscheibe getrennt waren. Wann und wie seine Haft enden würde, wußte Igor nicht: Die einzige Gewißheit war, daß sie nach spätestens 18 Monaten enden werde – der nach dem Gesetz maximalen Dauer der Abschiebungshaft. Die Untätigkeit und Unsicherheit belasteten den Minderjährigen schwer; die Haft bedeutete eine Zermürbung für ihn, so daß er irgendwann hoffte, sie möge bald enden, egal wie. Während der Haft traten körperliche Beschwerden wie Gastritis, Kopf- und Zahnschmerzen, Hautausschlag und Verschlechterung des Sehvermögens auf. Der Sanitätsdienst ordnete jedoch keine ausreichende Behandlungen an, da er lediglich für akute, notfallartige Probleme ausgelegt ist und eine psychologische Betreuung in der Haft fehlt. Nachdem die Abschiebung innerhalb von elf Monaten nicht erfolgt war, wurde Igor schließlich entlassen. Nach der Haft traten depressive Verstimmungen auf, die bereits während der Inhaftierung zeitweise zu bemerken gewesen waren. Diese Beschwerden hatte der Jugendliche vor der Haft nicht gekannt:

„Ich war sechzehn, als ich inhaftiert wurde, und bin nach meiner Freilassung achtzehn geworden. Dazwischen war ich elf Monate in Haft. Deutschland hat mir ein Lebensjahr gestohlen."

## Betroffener Personenkreis – Haftbedingungen – Kriminalisierung

Die Erfahrungen und Erlebnisse von Igor in Deutschland sind kein Einzelfall: weder was die persönliche Situation, noch was die Motive für die Einreise oder die Umstände des Aufenthalts betrifft. Der Jesuiten-Flüchtlingsdienst (JRS), dessen

Mitarbeiter als Seelsorger Zugang zu drei Abschiebungshaftanstalten haben, schätzt, daß etwa 40000 Menschen in Deutschland pro Jahr zur Sicherung der Abschiebung inhaftiert werden. Offizielle bundesweite Zahlen liegen nicht vor.

1. Der von der Abschiebungshaft *betroffene Personenkreis* ist in jeder Hinsicht heterogen. Man begegnet dort nicht nur Menschen aus allen Erdteilen, sondern es bestehen auch große Unterschiede hinsichtlich der Umstände, die zur Inhaftierung geführt haben: Eine Gruppe bilden diejenigen, die sich erst seit kurzer Zeit in Deutschland befinden. Sie kommen als Flüchtlinge aus Krisengebieten wie Tschetschenien, Sudan und Sri Lanka; oder aus Ländern, in denen Menschenrechtsverletzungen und politische Gewalt an der Tagesordnung sind – wie Algerien, China oder Guinea. Andere werden durch schwere wirtschaftliche Krisen, korrupte Behörden oder mafiose Strukturen zur Migration gedrängt – etwa aus Albanien, Moldawien oder Weißrußland. Sie sind auf der Suche nach Sicherheit, einer Lebensperspektive und einer (zeitweiligen) Arbeitsmöglichkeit. Orientierungslos und ohne konkrete Anlaufstelle geraten sie leicht in Polizeikontrollen. Die Tatsache, daß sie dabei kein gültiges Visum vorweisen können, wird ab und zu von Behörden deutlicher wahrgenommen als ihr Asylbegehren. Eine weitere Gruppe von Inhaftierten wiederum lebte als Flüchtlinge oder Migranten schon viele Jahre in Deutschland, sei es zunächst legal, sei es ohne die erforderlichen Papiere, meist nach abgeschlossenem Asylverfahren, teilweise auch ohne ein solches durchlaufen zu haben.

In Haft genommen werden Minderjährige und Erwachsene, Frauen und Männer sowie Eltern von hier lebenden Kindern; es befinden sich unter den Betroffenen Flüchtlinge, Traumatisierte, Schwangere, chronisch Kranke und Körperbehinderte. Indirekt von der Haft betroffen sind auch Kinder, die von ihren Eltern getrennt werden, wenn diese inhaftiert werden. Da die Verhaftung die Menschen unvorbereitet trifft, führt sie oft zu schweren familiären und persönlichen Verwerfungen:

*John* etwa ist in Deutschland als Sohn afrikanischer Asylbewerber geboren. Seit der Vater die Familie verlassen hatte, sorgte die Mutter allein für das Kind. Es ging in die zweite Klasse. Eines Morgens wurde die Mutter im Wohnheim verhaftet und in Abschiebungshaft genommen, obwohl sie wie bisher in der Gemeinschaftsunterkunft lebte und von der Botschaft kein Dokument ausgestellt worden war, das die Ausreise ermöglichen würde. Der Junge wurde in ein Kinderheim in einer anderen Stadt gebracht und kam in die dortige Schule. Während der gesamten Haftdauer sah die Mutter ihren Sohn nicht, weil niemand die Fahrt für den Jungen organisierte und ihn in die drei Zugstunden entfernte Haftanstalt begleitete. Nach sechs Monaten kam die Mutter frei, weil die Abschiebung nicht möglich war. Zusammen mit dem Kind wurde sie erneut in einer anderen Stadt untergebracht, so daß John einen zweiten Schulwechsel erlebte. Seine schulischen Leistungen ließen stark nach, da er zunehmende Konzentrationsschwierigkeiten bekam.

2. Zu den *Haftbedingungen* ist zu sagen, daß die Unterbringung der Inhaftierten –

je nach Bundesland – in Justizvollzugsanstalten, teilweise gemeinsam mit Untersuchungs- oder Strafhäftlingen, oder in speziellen Abschiebungshafteinrichtungen erfolgt. Seelsorger in der Abschiebungshaft bekommen häufig die Frage gestellt: „Warum bin ich im Gefängnis? Ich habe doch nichts verbrochen!" Aufgrund der gefängnisartigen Gebäude ist davon auszugehen, daß Abschiebungshaft auch von Außenstehenden als eine Art Strafvollzug betrachtet wird. Unter dieser Kriminalisierung leiden viele der Betroffenen, zumal wenn sie gemeinsam mit Straftätern auf derselben Etage oder gar in ein und derselben Zelle untergebracht sind.

Die Haftbedingungen in den einzelnen Anstalten sind sehr unterschiedlich. In vielem entsprechen sie denen einer Justizvollzugsanstalt, nur daß Vorzüge wie Sport-, Ausbildungs- und Arbeitsangebote, Freigang und Entlassungshilfe in der Regel entfallen. Teilweise lassen sich weniger enge Anstaltsordnungen finden, wobei der Gefängnischarakter letztlich immer beibehalten bleibt. Die Besuchsregelungen sind sehr unterschiedlich. Das Spektrum reicht von großzügigen Vorschriften in Form von weitgehend unbeschränkter Besuchszeit tagsüber bis hin zu restriktiven Regeln, die lediglich eine Stunde pro Monat vorsehen. Ebenso variiert auch die Einschlußweise, so daß sich in einem Fall die Betroffenen auf der Etage Tag und Nacht frei bewegen und im Gemeinschaftsraum Tischtennis spielen oder fernsehen können, in einem anderen Fall 23 Stunden am Tag in der Zelle eingeschlossen sind. Die soziale Betreuung ist in vielen Anstalten defizitär; ebenso kommt es immer wieder zu Problemen bei der medizinischen Versorgung.

3. *Wie lange* jemand inhaftiert ist, hängt stark vom Einzelfall, aber auch von den antragstellenden Behörden und Gerichten ab. Die in der Regel geringe durchschnittliche Haftdauer (z.B. 18 Tage in Berlin) täuscht darüber hinweg, daß in etlichen Fällen Personen sechs oder mehr Monate inhaftiert sind. Abschiebungshaft kann bis zu 18 Monaten dauern. Wenn Behörde und Gericht davon ausgehen, daß der Betroffene bei der Paßbeschaffung kooperiert, beträgt die maximale Dauer sechs Monate.

Abschiebungshaft ist keine Strafhaft, sondern lediglich ein Mittel der Verwaltungsvollstreckung, um die Ausreisepflicht durchzusetzen und die Abschiebung zu sichern. Als Eingriff in das Grundrecht auf Freiheit der Person (Art. 2 Abs. 2 S. 2 GG) ist sie im Einzelfall nur legitimiert, wenn sie den gesetzlichen Grundlagen entspricht, insbesondere Paragraph 57 AuslG. Hauptaugenmerk soll auf Paragraph 57 Abs. 2 S. 1 AuslG gelegt werden, da dies die häufigsten Haftfälle sind. Diese Vorschrift enthält fünf abschließende Haftgründe:

„Ein Ausländer ist zur Sicherung der Abschiebung ... in Haft zu nehmen, wenn
1. der Ausländer auf Grund einer unerlaubten Einreise vollziehbar ausreisepflichtig ist,
2. die Ausreisefrist abgelaufen ist und der Ausländer seinen Aufenthaltsort gewechselt hat, ohne der Ausländerbehörde eine Anschrift anzugeben, unter der er erreichbar ist,
3. er aus von ihm zu vertretenden Gründen zu einem für die Abschiebung angekündigten Termin nicht an dem von der Ausländerbehörde angegebenen Ort angetroffen wurde,
4. er sich in sonstiger Weise der Abschiebung entzogen hat oder
5. der begründete Verdacht besteht, daß er sich der Abschiebung entziehen will."

Hauptsächlich Anwendung finden Nummer 1 und 5. Aufgrund der wenig detaillierten Bestimmung lassen sie sich in pauschaler Weise zur Begründung von Haftbeschlüssen verwenden. Wer auch immer erst vor kurzem illegal nach Deutschland reiste, ohne Kontakte und finanzielle Mittel ist, seinen Ausreisewillen nicht klar genug bekundet – weil er zum Beispiel einen Asylantrag stellen will –, läuft Gefahr, daß ihm die Freiheit deswegen entzogen wird.

Eine nicht seltene Klage der Häftlinge, zumindest in einigen Bundesländern, ist das Informationsdefizit. Wenn sie in der Haftverhandlung ohne Anwalt und Beistand anwesend sind, bleiben sie oft im Unklaren darüber, welche Tatsachen für Haftantrag und Beschluß entscheidend waren, was irrelevant ist oder trotz Relevanz unbeachtlich blieb. Ihr Verstehen hängt davon ab, wie viel Zeit sich Richter für Erklärungen und Begründung der Entscheidung nehmen; die Tendenz ist in Zeiten knapper Kassen: wenig. Die Betroffenen werden während der Haftzeit oft weder über den Stand des Paßbeschaffungsverfahrens in Kenntnis gesetzt noch darüber, wie lange die Haft dauern wird. Teilweise erhalten sie einander widersprechende Auskünfte von ihrer Botschaft einerseits und den zuständigen Ausländerbehörden andererseits. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Betroffenen auch darüber im Ungewissen bleiben, wie die Haft enden wird – mit der Entlassung oder der Abschiebung. Diese Ungewißheit verursacht große Spannungen beim einzelnen und prägt die Atmosphäre. Es entsteht dadurch bei den Inhaftierten der Eindruck, Behörden und Gerichte hielten bewußt Informationen zurück, um sie durch die Unklarheit zu verunsichern und dadurch zur „Kooperation" zu bewegen.

Flüchtlings- und Menschenrechtsorganisationen sowie antirassistische Initiativen haben sich, was die gesellschaftliche und politische Behandlung des Themas angeht, die Arbeit in der Abschiebungshaft zueigen gemacht. Gefordert wird von einem Teil dieser Organisationen und Gruppen die Abschaffung der Abschiebungshaft. Daneben aber finden sich Strömungen, die – ohne die Institution an sich in Frage zu stellen – deutliche Kritik an den aktuellen gesetzlichen Grundlagen sowie der Praxis dieser Haftart äußern: Weshalb darf ein Mensch nur eine Stunde pro Monat Besuch empfangen, wie das in bayerischen Abschiebungshaftanstalten der Fall ist, wenn er lediglich für die Abschiebung zur Verfügung stehen soll und zu diesem Zweck in ein Gefängnis gebracht wurde? Gefährdete es den Zweck der Haft, wenn er täglich Besuch bekäme? Was spricht dagegen, angesichts des verfassungs- und menschenrechtlichen Schutzes der Familie, Ehepaare oder Eltern mit ihren erwachsenen Kindern zusammen unterzubringen, statt sie auf mehrere Etagen oder gar Haftanstalten verteilt über Monate auf die Abschiebung warten zu lassen? Ist die Haftdauer von sechs und mehr Monaten angemessen? Kann das Interesse an der Durchsetzung der Ausreise es rechtfertigen, daß (Klein-)Kinder von ihren Hauptbezugspersonen getrennt werden, weil diese inhaftiert werden sollen? Ist es zu verantworten, daß Jugendliche inhaftiert und in gleicher Weise wie Erwachsene behandelt werden?

Eine Analyse der Stellungnahmen von Kirchen, kirchlichen Organisationen,

Flüchtlings- und Menschenrechtsorganisationen sowie Wohlfahrtsverbänden zur Abschiebungshaft zeigt[2], daß übereinstimmend in einer Reihe von Punkten Änderungsbedarf angemahnt wird: bei den Haftgründen, der Haftdauer, der Inhaftierung bestimmter Personengruppen und den Haftbedingungen.

Einzelaktionen der oben genannten Gruppen, spektakuläre Initiativen der Häftlinge selbst, wie zum Beispiel ein kollektiver Hungerstreik im Berliner Abschiebungsgewahrsam im Januar und Februar 2003 sowie zahlreiche Selbstverletzungen bis hin zu Suizidversuchen werden von der medialen Berichterstattung durchaus aufgegriffen. Darüber hinaus jedoch werden Abschiebungshaft und die damit verbundenen rechtlichen Fragwürdigkeiten und menschlichen Schicksale nur selten in den Medien und gesellschaftspolitischen Debatten thematisiert. Betrachtet man beispielsweise die Diskussion um das Zuwanderungsgesetz, in das die Vorschriften über Abschiebungshaft unverändert übernommen wurden, so muß geradezu von einem Desinteresse am Thema gesprochen werden – zumindest bei den politisch Verantwortlichen. Zwar war im Koalitionsvertrag von 1998 noch vereinbart, daß die Dauer der Abschiebungshaft im Licht der Verhältnismäßigkeit geprüft werden solle. Auswirkungen auf die Debatte um den Gesetzentwurf hatte dies jedoch keine. Vorschläge wie Ausreisezentren oder Beugehaft als weitere Mittel, die Ausreisepflicht durchzusetzen, werden bedenkenlos neben die Regelung zur Abschiebungshaft gestellt, ohne daß die Rechtsstaatlichkeit und Effektivität der bereits existierenden Maßnahme geprüft würden.

## Das Gebot der Verhältnismäßigkeit und der präventive Menschenrechtsschutz

Wer als Rechtsanwalt, Seelsorger, Sozialarbeiter oder Besucher mit Abschiebungshäftlingen zu tun hat, empfindet das Gefälle zwischen den rechtlichen und menschlichen Problemen einerseits und dem weitgehenden Schweigen darüber anderseits als sehr unbefriedigend. Denn hinter den oben anklingenden Fragen steht keineswegs „Gefühlsduselei" von „Gutmenschen". Angesprochen ist vielmehr zum einen ein elementares Prinzip unserer Rechts- und Gesellschaftsordnung: das Gebot der Verhältnismäßigkeit. Zum andern geht es um den präventiven Schutz von Grundrechten.

Abschiebungshaft steht, da Grundrechte davon berührt werden, in einem Spannungsverhältnis: Auf der einen Seite steht das Interesse, die Rechtsordnung durchzusetzen und dazu die Ausreisepflicht zu vollstrecken – letztlich also Rechtssicherheit zu schaffen; auf der anderen Seite stehen Grundrechte, vor allem das Freiheitsrecht. Vom Gesetz her selbst sind damit „rechtliche" Konflikte angelegt, die gelöst werden müssen. Instrumente, um auf diese Konflikte eine Antwort im Sinn einer richtigen und gerechten Lösung zu finden, sind zum einen das Verfahren, das zum Haftbeschluß führt, zum andern das Verhältnismäßigkeitsgebot. Dieses ist

von Bedeutung bei Maßnahmen der staatlichen Gewalt, die in Rechte und Güter des einzelnen eingreifen; es verlangt, einen optimalen Zustand im Rahmen des rechtlich und tatsächlich Möglichen zu schaffen[3].

Auch wenn ein Meinungsstreit darüber besteht, wo das Gebot rechtlich verankert ist – in der Gerechtigkeitsidee, den Grundrechten selbst oder im Rechtsstaatsprinzip: Es hat unstreitig Verfassungsrang[4].

Trotz terminologischer Differenzen in der Rechtswissenschaft darf von der dreistufigen Struktur dieses Prinzips ausgegangen werden: Zunächst ist die Frage zu stellen, ob eine staatliche Maßnahme geeignet ist, ihren Zweck zu erreichen oder zu fördern (Geeignetheit). Weiterhin wird geprüft, ob der Zweck in gleichem Maß auch durch weniger einschneidende alternative Mittel erreicht werden könnte, die dann vorzuziehen wären (Erforderlichkeit). Abschließend sind die von der beabsichtigten Maßnahme berührten Interessen, Güter und Werte aller Betroffenen zu analysieren und die Vor- und Nachteile gegeneinander abzuwägen (Proportionalität/Abwägung). Populär wird Letzteres mit dem Satz ausgedrückt, man solle nicht mit Kanonen auf Spatzen schießen. Da die Verfassung sowohl den Gesetzgeber als auch die Exekutive und die Judikative bindet, ist von allen drei Gewalten das Gebot der Verhältnismäßigkeit zu beachten.

Die Sachverhalte, in denen Haft als Maßnahme zur Sicherung der Abschiebung zweifelsfrei nicht *geeignet* ist, sind sicherlich gering. Eine solche Eindeutigkeit ist denkbar, wenn der Transport in das Herkunftsland unmöglich ist, weil Verkehrswege auf unabsehbare Zeit unterbrochen sind, oder ein Abschiebungsstopp in das betreffende Herkunftsland besteht. Die Geeignetheit der Haft erscheint jedoch auch dann fraglich, wenn eine Abschiebung in bestimmte Länder innerhalb von sechs Monaten regelmäßig nicht erfolgt, weil in diesem Zeitraum keine Paßersatzpapiere von den zuständigen Botschaften ausgestellt werden.

Die Frage, ob die Haft *erforderlich* ist, stellt sich zum Beispiel in dem Fall, wo sich eine Person mit großer Wahrscheinlichkeit erst seit kurzem in Deutschland befindet und zum Ausdruck bringt, daß sie auf der Suche nach Schutz kam. Oft scheint es purer Zufall zu sein, ob jemand an die richtige Stelle geriet und deshalb rechtzeitig seinen Asylantrag stellte und in einer Erstaufnahmeeinrichtung untergebracht wird oder ob er zuvor in eine Kontrolle geriet und als Ausreisepflichtiger inhaftiert wird.

Die Frage der *Proportionalität* oder *Abwägung* ist besonders heikel. Sie spielt insbesondere im Hinblick auf die Haftdauer und den von der Haft betroffenen Personenkreis eine Rolle. Überwiegend findet in der rechtswissenschaftlichen Literatur ein mehrpoliges Verständnis des Gebots der Proportionalität Zustimmung[5]: Es geht um die Relation zwischen Zweck *und* Mittel. Weder Kollektivinteressen noch der Staatsschutz können als Zweck so absolut gesetzt werden, daß jedes Opfer dafür von vornherein hinzunehmen ist. Dafür spricht das anthropozentrische Staatsverständnis, wie es in Art. 1 Abs. 1 GG mit dem Hinweis auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde zum Ausdruck kommt[6]. Das Mittel muß also stets in die Abwägung mit

einfließen. Umgekehrt wird jedoch aktuell im Zusammenhang mit der Frage, ob Folter zur möglichen Rettung von Leben zulässig sei, darauf hingewiesen, daß die Unantastbarkeit der Menschenwürde als Grundsatz unabänderlich ist. Daraus leitet zum Beispiel der Vizepräsident des Bundesverfassungsgerichts, Winfried Hassemer, ab, daß auch in Extremsituationen das Folterverbot nicht gegen ein anderes Rechtsgut abgewogen werden dürfe. Die Würde des Menschen sei abwägungsfest. Eine Verletzung der Menschenwürde darf somit nach dieser Ansicht nie Mittel zu einem Zweck sein – um langfristig das Leben-Können in einer Rechtsordnung nicht zu gefährden und zu zerstören, wie Hassemer begründet[7].

Ein zweites im Zusammenhang mit der Proportionalität diskutiertes Problem ist der Abwägungsmaßstab: Gibt es eine feste Rangordnung der abzuwägenden Faktoren oder zumindest Vermutungen zugunsten einzelner Güter, Werte und Interessen? Oder verlangt jeder Fall eine neue, eigene Bewertung der jeweils konkreten Umstände, die miteinander ins Verhältnis zu setzen sind? Weder in der obergerichtlichen Rechtsprechung noch in der Literatur wird vertreten, daß es eine einzige definitive Rangfolge gibt, der sich statisch entnehmen läßt, welches Rechtsgut zugunsten eines anderen zu weichen hat bzw. eingeschränkt werden darf. Es müssen somit stets im jeweiligen Einzelfall die betroffenen Interessen und Güter bewertet und ins Verhältnis zueinander gesetzt werden. Um diesen Abwägungsvorgang zu erleichtern, werden Strukturierungshilfen angeboten. Dazu gehört die Regel, daß die Wichtigkeit der Erfüllung eines Prinzips um so größer sein muß, je mehr ein anderes beeinträchtigt bzw. nicht erfüllt wird[8]. Für wie wichtig ein Prinzip eingestuft wird, ist damit allerdings noch nicht gesagt.

Eine andere Leitlinie bei der Bewertung kann der Sozialethik, insbesondere den Überlegungen zur Nachhaltigkeit, entnommen werden: Grundfrage ist hierbei, ob eine Maßnahme reversible oder irreversible Konsequenzen hat, wobei vorzugsweise reversible Folgen in Kauf genommen werden sollen. Dahinter steht das Interesse am Erhalt der Natur und der Respekt vor der Integrität des Menschen. Selbst ein guter Zweck kann dementsprechend kein Mittel rechtfertigen, das irreversible Folgen nach sich zieht.

Diese Ansätze zeigen, daß die Bewertung im Einzelfall nicht völlig subjektiv anhand des Erlebnis- und Wertehorizonts des jeweiligen Beamten oder Richters erfolgen kann bzw. danach, welche Wichtigkeit die tangierten Rechte für das betroffene Individuum haben. Vielmehr müssen Entscheidungen zwischen mehreren Alternativen objektivierbar und in einem (verfassungs-)rechtlichen Boden verankert sein.

Welche Interessen sind es nun, die durch die Haft berührt werden, und wie sind diese zu werten? Eine für alle Fälle gültige und umfassende Antwort kann hier nicht gegeben werden. Es können jedoch – ausgehend von praktischen Erfahrungen mit der Abschiebungshaft – abstrakte Konstellationen beschrieben werden, um ins Bewußtsein zu rufen, welche Rechte und Güter typischerweise im Spiel sind.

Auf der einen Seite steht – durch den Gesetzestext vorgegeben – der Zweck der

Haft: die Abschiebung, um die Ausreisepflicht und damit die Rechtsordnung durchzusetzen. Auf der anderen Seite steht ein bis zu 18 Monate dauernder Freiheitsentzug. Es hieße jedoch, die Augen vor den Fakten zu verschließen, wenn der Freiheitsentzug isoliert betrachtet wird. Denn mit der Haft verbunden sind weitere massive Einschränkungen, die zu Grundrechtsverletzungen führen können, was in etlichen Fällen auch tatsächlich geschieht: Es besteht in der Haft für die Betroffenen eine Gesundheitsgefährdung, einerseits durch die psychische Belastung, anderseits durch späte oder unzureichende medizinische Versorgung und die Schwierigkeiten bei der freien Arztwahl. Je länger die Haft dauert, umso größer wird die Gefahr für die Gesundheit. Sie steigt – und dies ist zu berücksichtigen –, wenn der Betroffene sich bereits in einer psychisch oder physisch labilen oder anfälligen Verfassung befindet, wie dies bei chronisch Kranken, Traumatisierten, Jugendlichen in der Entwicklung oder Schwangeren grundsätzlich angenommen werden muß. Bei letzteren ist zu bedenken, daß nicht nur die werdende Mutter, sondern auch das Ungeborene Schaden nehmen kann. Beispiele belegen, daß dies keine bloß theoretischen Ausführungen sind.

Bei Minderjährigen ist außerdem das Kindeswohl zu beachten, das unabhängig von der Staatsangehörigkeit ein allen Minderjährigen zukommendes Gut ist. Eingeschränkt wird durch die Haft weiterhin das Familienleben, soweit es sich nicht um Alleinstehende handelt. Zu denken ist daran, daß inhaftierte Mitglieder einer Familie, aber auch Eltern und ihre anderweitig untergebrachten Kinder auseinandergerissen werden. Schließlich ist in die Waagschale zu werfen, daß es an sinnvollen Beschäftigungsmöglichkeiten mangelt. Der Alltag in der Haft ist eintönig, da es meistens an Arbeits- oder Fortbildungsangeboten oder sonstigen Aktivitäten fehlt. Kommunikation und soziale Kontakte mittels Besuch oder Telephon sind zwar zumindest im Prinzip möglich, werden aber je nach Haftanstalt massiv beschränkt. Beispiele zeigen, daß selbst die Post kontrolliert wird.

## Politik der Abschreckung?

Diese Zusammenschau macht deutlich: Je mehr der genannten Güter und Interessen in einem Einzelfall zusammentreffen und je länger die Haft dauert, um so fragwürdiger wird sie – bis dahin, daß sie unangemessen wird, weil der Zweck zu gering wiegt. Mancher Haftantrag und Haftbeschluß rufen den Eindruck hervor, als würden jugendliches Alter, der Gesundheitszustand und die familiären Verhältnisse gar nicht oder kaum beachtet, die Abschiebung als Ziel aber über alles erhoben werden. Auf diese Weise wird Abschreckungspolitik betrieben, aber nicht Recht verschafft.

Es bleibt noch ein Problem im Zusammenhang mit der Frage nach der Verhältnismäßigkeit, das, wie oben erwähnt, im Koalitionsvertrag von 1998 anklang: Welche maximale Haftdauer ist dem Zweck der Abschiebungshaft angemessen? Wie lange darf das hohe Gut der Freiheit einem Menschen entzogen werden, um zu er-

reichen, daß sein Aufenthalt in Deutschland beendet wird? Sind 18 Monate das richtige Maß? Die Rechtsordnung gibt eine Antwort auf die Frage. Ein Blick auf die anderen Arten der Sicherungshaft, wie zum Beispiel den Arrest zur Sicherung der Zwangsvollstreckung, zeigt, was als annehmbare Höchstdauer gesehen wird: sechs Monate. Ein Freiheitsentzug, der darüber hinausgeht, kann entsprechend auch bei der Abschiebungshaft nicht als angemessen betrachtet werden, um die Rechtsordnung durchzusetzen.

Kirchliche und andere Organisationen beantworten die Frage, ob 18 Monate angemessen sind, ebenfalls mit nein. Sie sind der Ansicht, daß drei Monate Abschiebungshaft das vertretbare Maximum sind[9] und beziehen sich dabei auf ihre Beobachtung, daß sich nach diesem Zeitraum aufgrund der Belastungen durch die Haft oft die Persönlichkeit des Betroffenen negativ verändert, daß aggressive bzw. depressive Verhaltensweisen oder psychosomatische Streßsymptome auftreten.

Auf dieser Grundlage ist festzuhalten, daß Abschiebungshaft im Einzelfall unverhältnismäßig sein kann, die Regelung bezüglich der Haftdauer in jedem Fall unverhältnismäßig ist.

## Präventiver Ansatz: Reduzierung der Haftdauer

Abschließend soll noch ein anderer, nämlich ein präventiver Ansatz entwickelt werden: Wie schon erwähnt, sind bei der Frage nach der Angemessenheit der Haft die konkreten Haftbedingungen und persönlichen sowie familiären Umstände des betroffenen Häftlings als Faktoren bei der Abwägung zu beachten. Diese Faktoren sind jedoch selbst Aspekte grundrechtlich geschützter Positionen. Mit zunehmender Dauer – denkt man an Jugendliche, gegebenenfalls schon nach wenigen Tagen – droht die Haft zum Beispiel auch das Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit, das Kindeswohl, das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit oder das Postgeheimnis zu verletzten. Durch eine Reduzierung der Haftdauer kann diese Gefahr zwar gemindert, aber nicht völlig ausgeschlossen werden.

Hinzu kommt, daß selbst dann, wenn die Schwelle zur Menschenrechtsverletzung durch Gesetzesvorschriften selbst noch nicht überschritten wird, die Regelungen bezüglich Abschiebungshaft so gestaltet werden können, daß Grundrechtsverstöße im Einzelfall weitestgehend ausgeschlossen werden, ohne daß deshalb der Zweck der Haft ernstlich gefährdet wird. Die aktuellen Vorschriften und Haftbedingungen schöpfen diesen Spielraum bei weitem nicht aus.

Betrachtet man zum Beispiel den hohen Wert, der in Menschenrechtskatalogen und auch in der gesellschaftlichen Debatte Kindern und ihrer gesunden Entwicklung zuerkannt wird, spricht viel dafür, auf die Inhaftierung von Eltern(-teilen) zu verzichten, wenn damit eine Trennung von Kindern verbunden wäre. Gravierend, weil schwer reversibel, ist auch, wenn nicht nur geringfügige psychische Störungen

durch die Haft verursacht werden. Dies ist im Einzelfall sicher nicht vorhersehbar. Die beschriebenen Anfälligkeiten sind jedoch Anlaß, falltypische Gefahren präventiv auszuschließen. So haben zum Beispiel der Bundesinnenminister und der Bundesrat per Verwaltungsvorschrift angeordnet, für Jugendliche unter 16 Jahren und Mütter von Kindern unter sieben Jahren grundsätzlich keine Haft zu beantragen. Daß diese Altergrenzen richtig gezogen wurden, stelle ich ausdrücklich in Frage. Beobachtungen wie bei *Igor* und *John*, die keineswegs Ausnahmefälle sind, zeigen, daß höhere Altersgrenzen angemessen wären[10]. Gleiches gilt auch für die Inhaftierung von Schwangeren: Die Haftverschonung während des Mutterschutzes bietet einfach keine ausreichende Sicherheit dafür, daß die Haft ohne negativen Einfluß auf die Schwangerschaft bleibt. Das Risiko einer Schädigung zu vermeiden, sollte es wert sein, auf die Inhaftierung von Schwangeren grundsätzlich zu verzichten.

Durch eine Verbesserung der Haftbedingungen – zum Beispiel durch Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten, eine gute soziale Betreuung und eine adäquate Informationspraxis – kann ebenfalls dazu beigetragen werden, daß der einzelne keinen (allzu großen) Schaden nimmt[11]. Es geht um Menschen und um Menschenrechte; dies sollte unserer Gesellschaft eine entsprechende Anstrengung und großzügige Regelungen wert sein.

## ANMERKUNGEN

[1] Alle Namen in den Beispielen wurden zum Schutz der betroffenen Personen geändert.

[2] Vgl. z.B. Abschiebungshaft – ultima ratio bei Rückkehr und Rückführung?, hg. v. Dt. Caritasverband u.a. (Berlin 2001) siehe unter: www.jesuiten-fluechtlingsdienst.de/files/jrs-position.pdf; Positionen u. Mindestanforderungen zur Abschiebungshaft (Mai 1996), hg. v. Diakonisches Werk der EKD (Stuttgart 1996) u. Forderungen von pro asyl, beides unter: www.proasyl.de/ab-haft5.htm.

[3] Z. Yi, Das Gebot der Verhältnismäßigkeit in der grundrechtlichen Argumentation (Frankfurt 1998) 105.

[4] Vgl. ebd. 23 mit Verweis auf BVerfGE 19, 342 (348); 92, 277 (338).

[5] Vgl. R. Dechsling, Das Verhältnismäßigkeitsgebot – Eine Bestandsaufnahme der Literatur zur Verhältnismäßigkeit staatlichen Handelns (München 1989) 8. [6] Vgl. ebd. 98.

[7] SZ, 27.2.2003, 7.

[8] R. Alexy, Theorie der Grundrechte (Baden-Baden 1985) 146. [9] Vgl. A. 2.

[10] In einigen Bundesländern wurden per Weisung oder Erlaß Vorschriften eingeführt, die bezüglich dieser Punkte dem Verhältnismäßigkeitsprinzip näher kommen als die Verwaltungsvorschriften, z. B. in Nordrhein-Westfalen u. Berlin.

[11] Das Ziel sollte sein, Hafteinrichtungen entsprechend der Gleichung: „Abschiebungshaft ist normales Leben minus Freiheit" zu schaffen, wie P. MacLean, der damalige Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte bei einer Podiumsdiskussion in Berlin am 9. Dezember 2002 meinte.

*Georg Langenhorst*

# Bibel und Literatur 2003

Auch wenn es grundsätzlich vielfältige brisante Verschränkungen von Theologie und Literatur gibt[1]: Besonders spannend bleibt diese Beziehung gerade dort, wo sich Schriftstellerinnen und Schriftsteller unserer Zeit ganz bewußt und direkt mit der Bibel auseinandersetzen und ihre Leser so in die Spannung von Vorlage und ihrer kreativen Auseinandersetzung damit hineinnehmen. Von den neuesten Entwicklungen auf diesem Feld von Bibel und Literatur soll im folgenden – angesichts des „Jahres der Bibel" – die Rede sein: von wissenschaftlichen Studien genauso wie von literarischen Entwürfen. In beiden Fällen geht es darum, Leselust zu wecken im korrelativen Sinn: zeitgenössische Literatur zu lesen im Spiegel der assoziativ aufgerufenen Bibeltexte und biblische Texte (wieder) zu lesen im Spiegel literarischer Verfremdung, Adaption und Anspielung.

## Bibel und Literatur als wissenschaftliches Dialogfeld

Seit dem Jahr 1999 liegt ein einzigartiges Kompendium für den systematischen Zugang zum Bereich von Bibel und Literatur vor. Als Ergebnis eines mehrjährigen Projektes konnte der Salzburger Religionsphilosoph *Heinrich Schmidinger* das zweibändige, insgesamt 1200 Seiten starke Werk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts"[2] präsentieren. Erarbeitet von einem Team namhafter Theologen und Literaturwissenschaftler, konzentriert sich der erste Band auf „Formen und Motive", der zweite auf „Personen und Figuren". Über Register ist der Zugang zu allen relevanten Stichwörtern bestens erschlossen. Daß ein solches Werk (trotz hoher Startauflage) bei den heutigen schwierigen Absatzbedingungen rasch in eine zweite Auflage gehen konnte, belegt die Aktualität des Anliegens. Für alle weiteren Studien und Forschungen in diesem Gebiet gilt dieses Kompendium künftig als Standardwerk.

Daß es die Forschungen nicht abschließt, sondern zu weiteren Untersuchungen anregt, belegt die Publikation von weiteren Studien in den letzten Jahren. Die Aachener Germanistin *Magda Motté* – Mitarbeiterin am Schmidinger-Kompendium und vielfach ausgewiesene Kennerin im Dialogfeld von Theologie und Literatur – erkannte während der Arbeit an diesem Projekt, daß einem spezifischen Feld bislang zu wenig Beachtung geschenkt worden war: Was fehlte, war ein detaillierter Blick auf die literarische Rezeptionsgeschichte der biblischen Frauengestalten.

Zu oft standen sie – schon in der Bibel selbst, auch in der Literatur, und bis hin zur wissenschaftlichen Wahrnehmung – im Schatten der großen Männer. Dieses selbstindizierte Desiderat wurde zur Verpflichtung: In jahrelanger Arbeit hat Motté akribisch die literarischen Spuren der Bibelfrauen zusammengetragen, gebündelt, gedeutet und schließlich in einer kürzlich erschienen Monographie präsentiert[3]. Das Ergebnis ist erstaunlich: ein reichhaltiger Fund an Texten, eine umfangreiche Zahl biblischer Figuren von Sara zur Frau des Pilatus, von Mirjam zu Maria, von Rut zu Maria Magdalena. Das Buch bietet transparent gestaltete Überblicke, kurze biblische Einführungen, Entwicklungslinien der Rezeption und exemplarische Einzeldeutungen. Es überrascht immer wieder mit so noch nicht gekannten Hinweisen, weiterführenden Erkenntnissen und fruchtbaren Interpretationen. Die souveräne Darstellung läßt erahnen, daß die Verfasserin hiermit ein Lebenswerk vorlegt. Literarisch hochwertige Texte von weltliterarischem Rang bleiben dabei die Ausnahme, finden sich wohl am ehesten im Bereich der Lyrik, etwa in Gedichten von Rainer Maria Rilke, Rose Ausländer, Else Lasker-Schüler oder Nelly Sachs. Aber gerade in der Vielzahl der Zugänge finden sich immer wieder Texte, die lesens- und bedenkenswert sind und zudem in Gemeindearbeit und Religionsunterricht fruchtbar eingesetzt werden können.

Andere Studien – zumeist Dissertationen oder Habilitationsschriften – konzentrieren sich weniger auf Überblicke denn auf einzelne Spezialaspekte. Sowohl von germanistischer als auch von theologischer Seite liegen maßgebliche neuere Beiträge vor. Zwei Grundorientierungen lassen sich unterscheiden: Zunächst fällt der Blick auf Untersuchungen, die von einem Autor ausgehen und im Blick auf Person und Gesamtwerk dessen spezifischen Umgang mit der Bibel näher beleuchten. Im Rahmen dieses Zugangs finden sich neuere philologische Studien etwa zur Bibelrezeption von Goethe, zu Christusfigurationen im Werk Thomas Manns oder zu biblischen Motiven bei Stefan Heym[4]. Ein anderer Typus von germanistischen Studien arbeitet eher motivgeschichtlich. Auffälligerweise rücken gleich zwei solcher Untersuchungen König David ins Zentrum, beleuchten ihn freilich von zwei ganz verschiedenen Blickwinkeln: Einmal steht die Rezeption im Drama im Vordergrund, das andere Mal die Rezeption im Roman[5]. Bemerkenswert ist, daß auch die renommierte Schriftstellerin *Tanja Kinkel* („Die Puppenspielerin", 1993) ihre germanistische Dissertation im Bereich von Bibel und Literatur verfaßte – ein Beitrag zu den jüdisch-biblischen Frauengestalten im Romanwerk Lion Feuchtwangers[6].

Was im Blick auf diese literaturwissenschaftlichen Studien auffällt: Die Arbeiten im biblisch-literarischen Bereich werden an ganz unterschiedlichen Orten verfaßt. Die Themen ergeben sich aus spezifischem Einzelinteresse. Anders als in der Theologie haben sich wissenschaftliche „Schulen" und Zentren zu diesem Bereich bislang nicht erkennbar ausgebildet. Das zieht eine Konsequenz nach sich: Nur selten – und wenn, dann nur oberflächlich – knüpfen diese Studien an den hermeneutisch-wissenschaftlich weit entwickelten Stand des Dialogs von Theologie und Literatur

an. Das mindert die „Anschlußfähigkeit" solcher Studien, reduziert auch ihre hermeneutischen Impulskräfte. Unverkennbar spielt hier nach wie vor die Scheu vor der Theologie – vielleicht auch bewußte Distanzierung oder schlichtweg gedankenlose Ignoranz – eine Rolle. Dabei geht es ja nicht um kritiklose Rezeption, sondern um fruchtbare und transparent geführte Auseinandersetzung.

Eine weitere Beoachtung: Studien zu Bibel und Literatur aus dem Bereich der Theologie stammen fast stets von Wissenschaftlern, die sowohl Theologie als auch Literaturwissenschaften studiert haben und dadurch den Dialog zwischen beiden Bereichen in sich selbst vollziehen. Der Reiz motivgeschichtlicher Studien aus theologischer Sicht[7] scheint dabei derzeit weniger groß zu sein als die Konzentration auf einzelne Autoren und ihren Umgang mit der Bibel. Derartige Untersuchungen – sei es in Form von Monographien oder in längeren Essays –, etwa zu Marie Luise Kaschnitz, Ingeborg Bachmann, Friedrich Dürrenmatt, Heinrich Böll, Nelly Sachs und anderen, liegen schon seit längerer Zeit auf hohem Niveau vor. Der in Luzern lehrende Theologe und Literaturwissenschaftler *Christoph Gellner* arbeitet seit einigen Jahren an einem Buchprojekt, das die Bibelrezeption anderer großer Schriftsteller in Aufsätzen beleuchtet, die in unregelmäßigem Abstand in der Zeitschrift „Orientierung" publiziert werden. Hier finden sich bereits Studien etwa zu Günter Grass, Günter Kunert, Rose Ausländer oder Adolf Muschg[8].

Drei Spezialstudien aus jüngster Zeit nehmen vor allem die vielschichtigen Beziehungen von Bibel und Lyrik[9] in den Blick. *Andrea Henneke-Weischer* konzentriert sich in ihrer bei Karl-Josef Kuschel erarbeiteten Dissertation auf die Bibelrezeption Else Lasker-Schülers[10]. In kaum einem anderen Gesamtwerk spielen biblisch motivierte Texte eine so große Rolle wie im Werk der gebürtigen Wuppertalerin. In ihren „Hebräischen Balladen" finden sich Gedichte zu fast allen großen Kerngestalten der Hebräischen Bibel. Biblische Spuren durchziehen aber auch die Dramen- und Prosatexte der Autorin. Eine systematisierende Erfassung, warum und wie Lasker-Schüler auf die Bibel zurückgreift, ist jedoch kaum möglich. Sie behandelt die Bibel „in paradoxaler Weise", die sich „einfachen Polaritäten, klaren Scheidungen zwischen profaner/säkularer und religiöser Bibellektüre" entzieht. Dafür steht gerade dieses dichterische Werk: Daß sich die Autorin jeglicher Klassifizierung und vorschnellen Nutzbarmachung verweigert. Sie entwirft – so Henneke-Weischer – in ihrer Bibelrezeption eine eigene „Text-Religio":

> „In ständig wechselnder Welt-, Transzendenz-, und Selbstsicht entwirft sie eine subjektiv verortete und verantwortete (avantgardistische) ‚Kunst-Religion', die um die Pole Ich – Schrift – Gott kreist und deren Schnittstelle die Rezeption der Bibel bildet."

Seit 1995 läuft an der Evangelischen Fakultät der Universität Erlangen/Nürnberg ein Forschungsprojekt unter der Leitung des praktischen Theologen *Martin Nicol*, das sich explizit „Biblischen Spuren in der deutschsprachigen Lyrik nach 1945" widmet. Hermeneutisch erhält dieses Projekt sein spezifisches Profil dadurch, daß

es im Theorierahmen von Intertextualität nach der Wechselwirkung zwischen biblischen und lyrischen Texten fragt und so eine eigene, eine andere „art" – bewußt im Doppelsinn: „Art und Weise" und „art", englisch für „Kunst" – der Auslegung biblischer Texte profiliert[11]. Wichtig ist dieses Projekt nicht nur deshalb, weil es einen der wenigen neuen substantiellen Beiträge von evangelisch-theologischer Seite darstellt, sondern vor allem wegen seines eigenen hermeneutisch-methodischen Ansatzes. Das wird in der ersten größeren Studie deutlich, die im Rahmen dieses Projektes erstellt worden ist: In ihrer im Herbst 2002 eingereichten Dissertation blickt *Tanja Gojny* auf „Biblische Spuren im Werk Erich Frieds"; aufschlußreicher Untertitel: „Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur"[12]. Nach transparent durchgeführter und systematischer Sichtung der Intertextualitätstheorien erstellt sie ein hermeneutisch-methodisches Strukturraster, das sich auch auf andere biblisch-literarische Beziehungen übertragen ließe. Hiermit wird ein neues Analyseinstrument zur Verfügung gestellt, das der Erforschung der Beziehung von Bibel und Literatur neue Impulse verleihen kann.

Das Ergebnis in bezug auf Fried, in dessen Werk eine Vielzahl biblischer Anspielungen zu finden ist: Biblische Bezüge dienen ihm einmal der „Steuerung des Rezeptionsprozesses". Mit ihnen wird bewußt „Intertextualität" signalisiert, also das Anknüpfen an und Anspielen auf andere Texte und Traditionen. So wird insbesondere über den Text hinausgehende Aufmerksamkeit geweckt und – etwa durch Variation oder Modifikation – im Text gesteuert. Biblische Bezüge tragen so entscheidend zur „Bedeutungskonstitution bzw. Sinnkomplexion" bei. Außerdem kommt den biblischen Bezügen eine zentrale „Gedächtnisfunktion" zu. Biblische Texte, ihre Kontexte, Assoziationen und Rezeptionstraditionen werden gerade auch als religiöse Zeugnisse, also als für Menschen „heilige" Texte, in den kulturellen Diskurs der Gegenwart eingebracht, um ihre bleibende Geschichtsmächtigkeit zu betonen. In diesem Prozeß werden sie nicht nur wiederholt, rekontextualisiert, variiert, sondern ihrerseits zwangsläufig neu ausgelegt und umgedeutet. Wie bei allen intertextuellen Verfahren, so erfolgt auch die Aufnahme biblischer Motive vor allem aus Spaß, Lust am Spiel, ästhetischem Vergnügen. Dieser Aspekt darf jedoch nicht isoliert werden („l'art pour l'art"). Er behält seine unverzichtbare Bedeutung vielmehr in der Kombination mit den anderen Ausführungen.

Welche Bewertung des „Prätextes Bibel" erfolgt in den Gedichten Frieds? Eindeutig vorherrschend ist die kritische Aufnahme: Kritisiert werden biblische Texte selbst, sowie „aus der Bibel abgeleitete dogmatische Vorstellungen". Umgekehrt jedoch dienen Bezugnahmen auf die Bibel der Kritik „an Mißständen etwa in der Politik oder in der Gesellschaft". Spannend zu lesen: Fried setzt die Bibel in ihrer humanisierenden und friedensstiftenden Kraft ein gegen andere repressive biblische Texttraditionen und ihre selektive Auslegung nach Fremdinteressen. Affirmative Wirkungsstrategien, Einsätze biblischer Bezüge mit positiver „legitimierender Funktion" finden sich vor allem im Blick auf die Ethik Jesu.

Während die Studien von Henneke-Weischer und Gojny sich auf die Bibelrezeption jüdischer Autoren konzentrierten, widmet sich eine weitere Studie einem Autor mit christlichem Hintergrund. Die Österreicherin *Susanne Gillmayr-Bucher* untersucht in ihrer 2002 veröffentlichten Studie die Rezeption der Psalmen im bislang nur wenig beachteten lyrischen Frühwerk Thomas Bernhards[13]. Wie Gojny stützt sie sich auf Intertextualitätstheorien, wählt aber ein gänzlich anderes Verfahren. Um einen möglichst präzisen Vergleich zwischen den biblischen Psalmen und den auf sie aufbauenden Texten Bernhards erreichen zu können, erhebt sie eine präzise semantische Wortfeldanalyse. Mit Hilfe von computergestützten Datenbanken wird diese Analyse nun ebenfalls auf die literarischen Texte übertragen, um dann im Vergleich Parallelstrukturen wie Abweichungen genau beschreiben zu können. So entsteht ein dichtes Netz von Ausdeutungen, in denen das besondere Profil der Psalmengedichte Bernhards klar hervortritt. Bei aller erstaunlich engen motivischen Nähe zu den biblischen Vorbildern: Zwei zentrale Eigenprägungen bleiben. Zum einen wird die Kommunikationsbeziehung zwischen Ich und Gott, die in der Anspielung „Psalm" als Erwartungshaltung aufgebaut wird, in den Texten selbst nicht eingelöst. Hier bleibt das Ich ein Orientierung suchender, zweifelnder, hoffnungslos einsamer Rufer. Zum andern handelt es sich dabei jedoch um ein spezifisch christlich geprägtes Ich, das durch alle Hoffnungslosigkeit hindurch „die Vorstellung vom Durchleiden des Lebens" im Sinn eines „Übergangs in ein neues Leben" kennt.

Das Besondere der drei skizzierten theologischen Arbeiten aus dem Bereich von Bibel und Literatur liegt darin, daß sie – im nachvollziehbaren Gegensatz zu den philologischen Arbeiten – ihre Befunde für allgemeine theologische Erkenntnisse fruchtbar machen wollen. In allen Studien wird deutlich, daß sich bibelhermeneutisch durch den Blick auf literarische Texte ein Mehrwert ergibt: Die kreativ-offenen Spielarten der Schriftsteller weisen darauf hin, wie ein wirklich fruchtbares und echtes Bibelverstehen möglich ist jenseits der Grenzen der wissenschaftlich-analytischen und funktional-didaktischen Zugänge. Sie zeigen auf, wie die Impulse aus solchen freieren Zugängen in den unterschiedlichen theologischen Disziplinen von Exegese bis Ethik und Pastoral weiter fruchtbar gemacht werden können.

## Biblische Spuren in der Gegenwartsliteratur

Die wissenschaftliche Erforschung der Beziehung von Bibel und Literatur „boomt". Doch auch in der Literatur selbst werden weiterhin biblische Themen, Figuren und Sprachformen aufgegriffen und gestaltet. In allen drei literarischen Hauptgattungen bleibt die Bibel eine zentrale Bezugsgröße, ja neben den Mythen der Antike der zentrale Bezugsrahmen unserer Kultur. Dazu lassen sich hier nur wenige Beispiele aus der neuesten Literatur nennen.

*Erstes Beispiel: Drama.* Mehr als 60 Hiob-Dramen wurden im 20. Jahrhundert verfaßt und auf Bühnen rund um die Welt gespielt[14]. Den letzten wesentlichen Beitrag zu dieser Tradition liefert der in Ungarn gebürtige Jude *Istvan Eörsi*, seit Jahren in Budapest und Berlin lebend. Sein Drama „Hiob proben"[15] wurde im Jahr 1999 am Schillertheater in Wuppertal uraufgeführt. In stilistischer Verwandtschaft zu den Dramen von Samuel Beckett oder George Tabori[16] wird hier ein im Heute datiertes absurdes Spiel im Spiel auf der Bühne inszeniert. Dargestellt wird, wie eine moderne Theatertruppe das alte Hiobdrama neu inszenieren will. Warum Hiob? Dazu der Regisseur:

„Wir versuchen es mal mit der ursprünglichen Geschichte. In der ist alles drin: nicht nur die Gaskammern, auch Hiroshima, der Gulag und die aktuellen Genozide. Obendrein steht ein einzelner Mensch mit seiner Trauer im Mittelpunkt, so daß wir in den Abgrund leuchten können ... zwischen der Güte des Schöpfers und der Schlechtigkeit der geschöpften Welt" (25).

Der Plan, das Theaterstück als Emblem heutiger Erfahrungen zu inszenieren, scheitert jedoch. Die Bühne versinkt im Chaos der Gewaltnachrichten aus aller Welt sowie im Zusammenbruch all der Aufdeckungen von Lebenstragödien und privaten Wirrungen zwischen den Schauspielern und Mitarbeitern. „Hiob proben", ohne Hiob aufführen zu können; im Zeichen Hiobs zu leben, ohne doch wie er wenigstens noch eine geordnete, strukturierte, überschaubare, im letzten sinnbeladene Geschichte zu erleben – in diesem Bild spiegelt sich das Schicksal unserer Zeit.

*Zweites Beispiel: Roman.* Bibelromane erleben eine Renaissance. Jedes Jahr werden zahlreiche Romane mit alt- und neutestamentlichen Themen in breit gestreuter literarischer Machart und unterschiedlicher Qualität veröffentlicht. Auffällig ist: Einige Verlage nehmen ganze Reihen biblischer Romane auf, die zwar nie reine Nacherzählungen biblischer Vorlagen sind, trotzdem den Eindruck erwecken, primär als narrativ modernisierte und mit wenigen Provokationen versehene Nachhilfestunden in Sachen Bibel konzipiert zu sein. Die schwedische Erfolgsschriftstellerin *Marianne Fredriksson* etwa legt eine solche Reihe vor – zu Adam und Eva, Kain und Abel, Noah, Maria Magdalena. Ähnlich der französische Wissenschaftsjournalist *Gerald Messadié*, der innerhalb weniger Jahre Romane um Mose, David, Jesus oder Paulus präsentierte. Die ästhetische Qualität solcher Werke kann selten überzeugen, sie sind für ein Massenpublikum konzipiert und die kurze Verwert- und rasche Verfallszeit ist einkalkuliert. Daß solche Romane verlegt und verkauft werden, ist dennoch ein wichtiger Anzeiger für das kulturelle Klima der Gegenwart.

Daß Bibelromane auf anderem literarischen Niveau möglich und reizvoll sind, hat hingegen noch 2001 die österreichische Erzählerin *Inge Merkel* (geb. 1922) bewiesen. Nachdem sie bereits 1985 den biblisch-apokalyptisch motivierten Roman „Die letzte Posaune" vorgelegt hatte, überraschte sie nun mit „Sie kam zu König Salomo"[17]. Es geht darin um die legendarisch-biblische Begegnung zweier großer

Herrscher, exemplarisch weise und über alle Maßen reich: Hier der David-Sohn Salomo, dort die „Königin von Saba" (1 Kön 10, 1–13). Die Autorin läßt zwei über 60jährige aufeinandertreffen: desillusioniert, aber noch nicht ohne Lebenshoffnung. Von Gespräch zu Gespräch teilen sie sich nicht nur ihre Weisheiten und Lebenserfahrungen mit, sondern mehr und mehr auch ihr beständig wachsendes Gefühl zueinander. Die zwei alternden Herrscher eröffnen sich gegenseitig die tiefsten persönlichen Geheimnisse, so daß es kurz vor dem Ende des Besuchs zu einer auch geschlechtlichen Vereinigung kommen kann – ironisch gebrochen in Hinweisen auf die Widrigkeiten des Alters. Wieder daheim in ihrem Land, erfährt die Königin von Saba von einer neuen Schrift des Predigers aus Jerusalem, Kohelet, hinter dessen Verfasser sie – mit der biblischen Tradition – niemand anderen als den von ihr geliebten Salomo weiß. Doch hoffnungslos ist nun der in ihrer Erinnerung leichte und weise Duktus, sterbensgewiß:

„Denn der Staub muß wieder zur Erde zurückfallen, wie er gewesen ist, und der Atem wieder zu Gott, der ihn gegeben hat. Es ist alles ganz eitel, nur Nichtigkeit, alles ist Nichtigkeit!"

Inge Merkel baut hier geschickt das zwölfte Kapitel des biblischen Buches Kohelet in ihren Roman ein. Die Königin erkennt, daß Salomo mit dem zurückliegenden Besuch seine Lebensenergie erschöpft hat – wie sie selbst. Das Buch schließt mit den Worten: „Jetzt, zum ersten Mal seit ihrer Ankunft, weinte die Königin. Tränenlos. Mit trockenen Augen, deren Lider brannten." Merkel legt mit diesem Roman einen historischen, biblischen Roman vor, der die wenigen Verse der biblischen Vorlage ausschmückt, psychologisiert und dramatisiert. Seinen besonderen Reiz erhält der Text jedoch dadurch, daß er in diesem Stoff eine zeitlose Begegnung von liebenden älteren Menschen schildert, drastisch realistisch und doch liebevoll; klug und erfahrungssatt doch neugierig; desillusioniert und doch getragen von letzten Hoffnungen auf die Begegnung.

*Drittes Beispiel: Lyrik*. Vor allem im Bereich der Lyrik finden sich Fortsetzungen jener Tradition, für die etwa Lasker-Schüler, Fried oder Bernhard stehen. Zwei aktuelle Beispiele – einmal aus christlicher, einmal aus jüdischer Tradition – möchte ich nennen: Der 1953 in Schleswig-Holstein geborene, jedoch im rheinischen Oberhausen aufgewachsene, seit Jahren in Berlin lebende *Ralf Rothmann* (geb. 1953) hat sich vor allem als Verfasser von Romanen wie „Stier" (1991) oder „Wäldernacht" (1994) einen Namen gemacht, in denen das Aufwachsen in den 60er und 70er Jahren im Rhein-Ruhrgebiet sozialkritisch und mit real-drastischer Deutlichkeit geschildert wird.

Daß er von Anfang seines Schreibens an immer auch Lyriker war, blieb der Öffentlichkeit weitgehend verborgen. Um so überraschender ist, daß er im Jahr 2000 bei seinem Heimatverlag Suhrkamp einen Gedichtband vorlegte mit dem Titel: „Gebet in Ruinen" – 40 Gedichte die zentral um religiöse Themen im weitesten Sinn kreisen. Ein Beispiel:

*Psalm Meier*[18]
Lobe ihn, meine Seele, preise ihn mit aller Kraft,
mit der Faust in der Tasche und dem
Totenschein in der Faust. In deinem kranken Schmuck,
dem Kleid aus Grind und Karzinomen,
lobe den Herrn, bis du am Boden liegst
und nichts mehr tragen kannst. Bis du erfährst,
was uns trägt.
Bedenke, daß du nicht stirbst, meine Seele,
daß alle Winter der Welt in diesem Frühjahr blühen,
versuche nicht, klüger als das Gras zu sein.
Überhöre das Schweigen der Spötter,
laß dich verlachen und lache mit: Die ihren Bauch blähen
mit fetten Reden, deinen Jubel buchstabieren und
den Geist verkünden aus dem Feuilleton der Toten,
sie sind bestenfalls bei Verstand.
Ihr Gott ist ein Gefrierfach.
Vergib dir deine früheren Wege,
dein billiges, dreckiges Schaumstoff-Leben,
verzeih dir schnell, meine Seele, denn niemand wird klagen
am Ende deiner Zeit, kein Engel wird sagen: Karl Meier,
warum bist du nicht Jesus gewesen. Oder wenigstens
ein Märtyrer. Aber jeder Halm, jeder Stein, jeder
berstende Stern fragt dich schon jetzt: Warum bist du nicht
Karl Meier gewesen?
Lobe den Herrn. Lies die verblichene Schrift.
Sieh, wie schön du wirst über den Zeilen, ein Freund
der Lieder. Rufe ihn, meine Seele, ruf ihn jetzt.
In jedem „Wo bist du?" sind hundert
„Hier".

Dieser zeitgenössische Psalm nimmt in der Anrede und im Titel explizit biblische Form auf. Psalm 103 oder 104 etwa beginnen ebenfalls mit den Worten: „Lobe Gott, meine Seele". Doch im Gegensatz zu den anonymen biblischen Vorbildern ist dieser Text – wie schon im Titel erkennbar – in Figurenrede verfaßt. „Karl Meier" betet denn auch den Psalm nicht an Gott als personales Gegenüber, sondern als inneres Zwiegespräch mit seiner Seele. In den freirhythmischen reimlosen Versen, die formal nicht an biblische Versformen anknüpfen, wird die Situation des Gedichtsprechers deutlich: Hier besinnt sich ein todkranker Mann auf sein zurückliegendes Leben und auf das bevorstehende Sterben. Mit dem „Totenschein in der Faust" und einem Körper voller „Grind und Karzinom" hofft er darauf, daß „du", „meine Seele", „nicht stirbst". Ist das Ironie? Sarkasmus „mit der Faust in der Tasche"? Ist das „Lobe ihn, meine Seele" Protestrede gegen „den Herrn", der ein Leben sinnlos zugrundequält, bis es am Boden liegt?

Anders gefragt: In welchem Ton will dieses Gedicht gelesen sein? Gegen die freilich nicht unmögliche Anwort, hier gehe es tatsächlich um eine sarkastische Abrechnung

mit „dem Herrn", hier werde die Rede von der Unsterblichkeit der Seele ad absurdum geführt, sprechen zahlreiche Hinweise im Text. Ich lese das Gedicht als ernsthaftes Ermutigungsgedicht angesichts des Sterbens, das nicht klaglos hingenommen wird, sondern buchstäblich „mit der Faust in der Tasche". Aber der darin angedeutete Protest richtet sich gegen die Krankheit als solche, nicht gegen „den Herrn". Hier geht es tatsächlich darum, im tiefsten Elend zu erfahren „was uns trägt".

Die zweite Versgruppe nimmt erneut ein Motiv aus Psalm 103 auf: „Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr." (Ps 103, 14f.) Das Ziel dieses Bildes verschiebt sich jedoch. In der Bibel leitet es über zu einem Ausblick auf die ewig währende Kraft und Gnade Gottes, hier ist es als vorausblickender Zuspruch konzipiert: „Bedenke, daß du nicht stirbst". Natürlich „schweigen die Spötter" angesichts solchen Zuspruchs, man wird „verlacht", wenn man solche Hoffnung äußert. Aber wer sind denn diese Spötter? Es sind Bauchbläher, Fettredner, sekundär gebildete Totengeistverkünder: „Ihr Gott ist ein Gefrierfach". Damit wird wohl auf die Leichenhalle angespielt: Für die Spötter ist mit dem Tod alles aus. Sie, die „Aufgeklärten", klar „bei Verstand", vergöttern den Tod.

Gegen solche Positionen wird hier eine Hoffnung auf Unsterblichkeit deutlich, deren Voraussetzung der Glaube an einen lebendigen Gott ist. Auf diesen vorausblickenden Zuspruch folgt in der dritten Versgruppe der rückblickende Bilanzblick: Das Leben, die früheren Wege muß man sich selbst vergeben. Ein „billiges, dreckiges Schaumstoff-Leben" kann nur an einem Kriterium gemessen werden: Nicht an der Frage, ob es mit den großartigen Lebensentwürfen eines „Jesus", eines „Märtyrers" verglichen werden kann. Vielmehr allein an der Frage, ob es die eigenen Potentiale ausgeschöpft hat, ob es die ureigenen Identität erfüllt hat. Scheitern an *diesem* Anspruch kann und muß sich die Seele selbst verzeihen.

Die Schlußverse greifen den anfänglichen Aufruf zum Gotteslob wieder auf. „Lies die verblichene Schrift" mag eine Aufforderung zur Bibellektüre sein. In „die Schrift" können aber durchaus auch andere nun letztlich relevante Schriften, „Lieder", eingeschlossen sein. So endet das Gedicht mit verblüffend optimistischem Zuspruch: Wenn die Seele den Herrn jetzt ruft, wird ihr hundertfach geantwortet werden! Ein ungewöhnlicher, unerwarteter Lob-Text. Die in der Literatur des 20. Jahrhunderts oft angetroffene Haltung des Protest-Atheismus ist hier genauso überwunden wie die Haltung der Gottesanklage angesichts von Leid. Hier wird nicht der – dann eben auch für die Krankheit mitverantwortliche – Schöpfer allen Seins angerufen, sondern allein ein Gott der Erlösung, der letztlich trägt, in dessen Angesicht Unsterblichkeit der Seele erhofft wird.

Der zweite Lyriker ist – obwohl einer der wenigen jüdischen Lyriker der jüngeren Generation – noch wenig bekannt: *Matthias Hermann* (geb. 1958). Sein erster Gedichtband „72 Buchstaben" – 1989 bei Suhrkamp erschienen – hatte noch für Aufsehen gesorgt, gerade weil hier die lyrische Stimme eines damals 30jährigen jü-

dischen deutschsprachigen Schriftstellers eine ganz eigene Tonlage in die literarische Szene der Gegenwart einbrachte. Der zweite Gedichtband ließ lange auf sich warten: Im Jahr 2002 erschien „Der gebeugte Klang". Der in Ostberlin aufgewachsene Autor, 1980 von der BRD „freigekauft" und inzwischen im hessischen Odenwald lebend, schildert hier einerseits Reflexionen über alltägliche Lebenserfahrungen wie Liebe, Trennung, Scheitern. Andere Texte thematisieren explizit das Leben als Jude im Deutschland der Gegenwart. Wie schon in „72 Buchstaben" werden außerdem biblische Gestalten aufgerufen und aus heutiger Sicht reflektiert. So etwa deutet Hermann „Salome"[19]:

*Salome*

Nach der Beseitigung
Des Staatsfeindlichsten
Gebot mir Herodes
Die Tat tanzend
Zu verweiblichen

Entrückt flüsterte er:
Auch ich bin nur
Weibes Opfer.

Wenige karg benannte Verse reichen aus, um die überlieferte Version vom Tod Johannes' des Täufers in ein neues Licht zu tauchen. Johannes war demnach nicht Opfer des Komplotts von Herodias und ihrer Tochter – die Frauen als „Schuldige" –, sondern Opfer des Despoten Herodes, der ihn aus Staatsraison hinrichten ließ. Erst danach wurde Salome auf des Herrschers Geheiß zur Tänzerin, um den Mord „zu verweiblichen". So konnte sich Herodes in die seit Eva bekannte Tradition einreihen, sich selbst – und Johannes – als „Weibes Opfer" darzustellen.

## Bleibend herausfordernde Mythen und Orientierungsgeschichten

„Bibel und Literatur" im Jahr der Bibel: Wenige Schlaglichter auf wissenschaftliche Bemühungen und aktuelle literarische Beispiele müssen genügen, um die bleibende kulturelle Aktualität und Relevanz der Bibel aufzuzeigen. Warum soll man sich heute überhaupt noch mit der Bibel beschäftigen? Diese sowohl im Kulturbetrieb als auch an unterschiedlichen Orten des Bildungswesens nur zu bekannte Frage erhält so eine Antwort (neben weiteren): Unsere Kultur ist und bleibt zentral von der Bibel geprägt. Sie bietet den „Pool" von Mythen und Orientierungsgeschichten, aus dem sich Gegenwart erklärt und Debatten um Zukunftswege speisen. Auch unabhängig von der persönlichen Glaubensentscheidung einzelner Menschen gehören ihre Grundzüge so zum Grundbestand an Bildungsgut, das Kindern und Erwachsenen in unserer Gesellschaft vertraut sein muß.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. G. Langenhorst, Theologie u. Literatur 2001, in dieser Zs. 219 (2001) 121–132.

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

[3] M. Motté, „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Darmstadt 2003).

[4] L. –M. Linder, Goethes Bibelrezeption. Hermeneutische Reflexion, fiktionale Darstellung, historisch-kritische Bearbeitung (Frankfurt 1998); F. Marx, „Ich aber sage Ihnen...". Christusfigurationen im Werk Thomas Manns (Frankfurt 2002); A. Reuter, Die Frömmigkeit des Zweifels. Biblisch-messianische Motive u. deren sozialkritische Funktion im Roman Ahasver von Stefan Heym (Frankfurt 2001).

[5] P. Eckstein, König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel u. seine Wiederaufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts (Bielefeld 2000); I. Nebel, Saul u. David in deutschsprachigen Dramen 1880–1920 (Göteborg 2001).

[6] T. Kinkel, Naemi, Ester, Raquel u. Ja'ala. Väter, Töchter, Machtmenschen u. Judentum bei Lion Feuchtwanger (Bonn 1998).

[7] Vgl. als (kommentierte) Anthologien: Der rebellische Prophet. Jona in der modernen Literatur, hg. v. S. Frieling (Göttingen 1999); K. –J. Kuschel, Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten u. Einführungen (Düsseldorf 1999). Zu den alttestamentlichen Motiven bei Thomas Mann vgl. F. W. Golka, Jakob – Biblische Gestalt u. literarische Figur. Thomas Manns Beitrag zur Bibelexegese (Stuttgart 1999), ders.: Joseph – Biblische Gestalt u. literarische Figur. Thomas Manns Beitrag zur Bibelexegese (Stuttgart 2002).

[8] Die Buchpublikation ist für das Jahr 2004 ist geplant: Ch. Gellner, Schriftsteller als Bibelleser.

[9] Vgl. G. Langenhorst, Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden (München 2001).

[10] A. Henneke-Weischer, Poetisches Judentum. Die Rezeption der Bibel im Werk Else Lasker-Schülers (Mainz 2003).

[11] Vgl. T. Gojny, A. Deeg u. M. Nicol: Vernetzte Texte. Bibel u. moderne Lyrik im Wechselspiel, in: PrTh 37 (2002) 298–311; www.lyrik-projekt.de.

[12] Diss. Masch. Zitate hieraus. Die Publikation ist für Frühjahr 2004 geplant.

[13] S. Gillmayr-Bucher, Die Psalmen in der Lyrik Thomas Bernhards (Stuttgart 2002).

[14] Vgl. G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhunderts als theologische Herausforderung (Mainz 1994).

[15] I. Eörsi, Hiob proben u. andere Stücke (Frankfurt 1999); ders., Hiob u. Heine. Passagiere im Niemandsland (Klagenfurt 1999).

[16] Vgl. St. Scholz, Von der humanisierenden Kraft des Scheiterns. George Tabori – ein Fremdprophet in postmoderner Zeit (Stuttgart 2002).

[17] I. Merkel, Sie kam zu König Salomo. Roman (Salzburg 2001).

[18] R. Rothmann, Gebet in Ruinen. Gedichte (Frankfurt 2000) 53. Zu diesem u. anderen Texten vgl. G. Langenhorst, Gedichte zur Gottesfrage heute. Texte – Interpretationen – Methoden (München 9/2003).

[19] M. Hermann, Der gebeugte Klang. Gedichte (Tübingen 2002) 66.

# Umschau

## Jesuiten und Juden – eine historische Hypothek

In einem Interview mit der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche" (7.11.2002) anläßlich eines Wien-Aufenthaltes darauf angesprochen, daß es „einen ‚Arier-Paragraphen' bei der Aufnahme in den Orden gab", antwortete der Generalobere der Gesellschaft Jesu, Peter-Hans Kolvenbach, ohne Umschweife: „Es ist eine Tatsache, daß im Jahre 1593 die fünfte Generalkongregation der Gesellschaft Jesu entschied, daß niemand Jesuit werden kann, der von jüdischen oder muslimischen Eltern abstammt. Diese Entscheidung war überhaupt nicht der Spiritualität des heiligen Ignatius entsprechend." Die jüngste Generalkongregation des Ordens im Jahr 1995, fügte Kolvenbach hinzu, „freute sich, daß das II. Vatikanum den jüdisch-christlichen Dialog radikal erneuert hat, nach Jahrhunderten der Polemik und Verachtung, an denen auch die Gesellschaft Jesu beteiligt war."

Erinnert ist damit an eine historische Hypothek der Jesuiten: Von 1593 an bestand ein absolutes, im Jahr 1608 etwas gelockertes Verbot der Aufnahme von Juden (und Muslimen) in die Gesellschaft Jesu, von dem erst seit 1923 der Generalobere – zuvor ausschließlich der Papst – dispensieren konnte. Die erste, nach dem Zweiten Weltkrieg 1946 abgehaltene (29.) Generalkongregation des Ordens hat dann das „Hindernis der Abstammung bzw. der Rasse" abgeschafft. James W. Reites, Professor für Geistliche Theologie an der kalifornischen Santa Clara University, meinte dazu 1981: „Es wird aber stets beschämend für die Jesuiten bleiben, daß die Gesellschaft Jesu erst nach dem Nazi-Holocaust wieder zu den Prinzipien ihres Gründers zurückkehrte."

Das Motiv für dieses hauptsächlich in Spanien wirksame und praktizierte Verbot – die sogenannte „Reinheit des Blutes" („limpieza de sangre") – muß in seinem geschichtlichen Kontext gesehen werden, was freilich die Beschämung darüber nicht geringer machen kann. Antijüdische Strömungen in Spanien, die auch vor der jungen Gesellschaft Jesu nicht Halt machten, spielten dabei eine Rolle. Die pauschale Parole von der Reinheit des Blutes hatte eine Verschiebung vom religiösen zum ethnischen Problem zur Folge gehabt: „Ihr ‚schlechtes Blut' (mala sangre), so dachten viele, machte alle Juden, ob getauft oder nicht, minderwertig und abartig." Pate für diese Ansicht hatten die Katholischen Könige gestanden: Ferdinand von Aragon und Isabella von Kastillien stellten 1492 die Juden Spaniens vor die Alternative „Taufe oder Emigration". Von etwa 165000 Betroffenen ließen sich gut 50000 taufen. Sie wurden „Nuevos Cristianos" oder „Conversos" genannt und waren Bürger zweiter Klasse. Die aufkommende Abneigung gegen Juden griff dann mit der Zeit auch auf Konvertiten über.

Die meisten anderen Orden hatten schon längst entsprechende Bestimmungen erlassen. Ignatius von Loyola (1491–1556) wehrte sich – trotz massiver Interventionen des Erzbischofs von Toledo und Primas von Spanien, Juan Martínez Guijarro (latinisiert: „Siliceo" = der Steinharte), wie auch aus den eigenen Reihen, vor allem des von Voruteilen getriebenen Provinzials der Jesuiten in Spanien, Antonio Araoz – massiv gegen die Aufnahme entsprechender restriktiver Bestimmungen in die Satzungen des Ordens. Er untersagte jegliche Diskrimierung. Sein erster Nachfolger als Generaloberer, Diego Laínez, selbst jüdischer Abstammung, konnte dem Druck von innen noch standhalten. Aber die fünfte Generalkongregation der Gesellschaft Jesu unter Claudio Aquaviva erließ als Folge antijüdischer Strömungen, vor allem unter spanischen Jesuiten, 1593 im Dekret 52 ein allgemeines Verbot, wonach bekehrte Juden und Nachkommen christlich gewordener Juden („Marraños" und Cristianos nuevos) nicht in den Orden aufgenommen werden durften. Jene Jesuiten, die noch nicht die Letzten Gelübde abgelegt hatten, sollten aus dem Orden entlassen werden.

Im Hintergrund standen Schwierigkeiten mit den Conversos, vor allem auf der iberischen Halbinsel. Sie waren natürlich von anderen Spaniern überhaupt nicht zu unterscheiden, wurden jedoch

zur Zielscheibe zahlreicher Diskriminierungen. Angesehene Jesuiten wie Pedro de Ribadeneira oder die komplette Ordensprovinz Aragon protestierten dagegen auf der sechsten Generalkongregation (1608) und verlangten zumindest eine Milderung der Maßnahme (woran auch der gegenwärtige Generaloberе in seinem Interview erinnert). Bei Ordensinteressenten aus adeligen Familien und gut Beleumundeten sollte, so das Ergebnis ihrer Bemühungen, nicht über den fünften Grad hinaus nachgeforscht werden (vgl. diese Zs. 214, 1996, 111–123). Druck ausgeübt hatte auf die Generalkongregation auch die spanische Inquisition. Diese wünschte sich eine mehr föderal angelegte Verfassung des Ordens, um direkte Eingriffsrechte des Generaloberen auf einzelne Ordensprovinzen zu beschränken – was wiederum genau der Inquisition mehr Handlungsspielraum erlaubt hätte. Diesem Druck wollten die Mitglieder der Generalkongregation offensichtlich nicht nachgeben, mußten deswegen aber offenbar in der Frage der „Reinheit des Blutes" Konzessionen machen.

Ironie der (Ordens-)Geschichte: Frappanterweise widersprach die Diskriminierung von jüdischen Kandidaten der persönlichen, von seiner Frömmigkeit herrührenden Sehnsucht des Ordensgründers. Gegenüber Ribadeneira hatte Ignatius einmal mit sichtbarer Bewegtheit geäußert, der größeren Verbundenheit willen mit Jesus blutsverwandt („de linage de judíos") sein zu wollen („el hombre pariente de Christo N. S. secundum carnem") – auf dem Hintergrund antijüdischer Kampagnen ein gefährliches, ja spektakuläres Ansinnen, das, wäre es öffentlich geäußert und damit bekannt geworden, außerhalb wie innerhalb des Ordens zu Schwierigkeiten geführt hätte. So berichtet Ribadeneira auch von der in Gegenwart des Ignatius erfolgten Reaktion des Großmeisters des Ritters des Heiligen Grabes und Mitgliedes der kaiserlichen Botschaft in Rom, Pedro de Zárate, der mit Ignatius eng befreundet war: „Als Pedro von Ignatius hörte, er wäre stolz darauf gewesen, wenn er als Jude geboren worden wäre, bekreuzigte er sich und rief: ‚Was, ein Jude!' Bei diesem Wort spuckte er auf den Boden."

Das Klima für solche Reaktionen war begünstigt und gedeckt durch das Vorgehen von allerhöchster Stelle: Papst Paul IV. hatte mit der Bulle „Cum nimis absurdum" (1555) scharfe Maßnahmen erlassen, die zum Bau des Gettos von Rom führten. Die an Polemik der NS-Propaganda in nichts nachstehende Bulle, die die Theologie des 16. Jahrhunderts widerspiegelt, kann erst mit der Erklärung „Nostra Aetate" (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils als aufgehoben gelten.

Der erste Generaloberе war sich laut Kolvenbach „bewußt, daß es in Spanien schwierig war, sogenannte ‚neue Christen' – jüdischer oder muslimischer Abstammung – in die Gesellschaft Jesu aufzunehmen. Darum ließ der judenfreundliche Ignatius diese Kandidaten nach Italien kommen, wo es viel leichter war, sie aufzunehmen." Während des Zweiten Weltkriegs waren etliche Jesuiten aus dem deutschsprachigen Raum zur Emigration aus Hitlerdeutschland („Verjudung der Gesellschaft Jesu"), ja sogar aus Europa gezwungen, weil der Orden sie nicht genügend schützen konnte. In den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts durfte über die seltsame Bestimmung immerhin geschrieben werden (vgl. diese Zs. 109, 1925, 435–452). Daran zu rütteln war bis nach dem Zweiten Weltkrieg jedoch ein Tabu.

Die letzte Generalkongregation hat mit dem Eingeständnis, der Orden habe in seiner Geschichte zu „Polemik" und „Verachtung" gegenüber Juden beigetragen, die Verpflichtung verbunden, den Dialog mit den Juden (wieder) aufzunehmen. Sie bleiben die ersten Adressaten von Gottes nie widerrufenem Bund: „Die gemeinsame Geschichte vereinigt uns und trennt uns in gleicher Weise von unseren älteren Brüdern und Schwestern, dem jüdischen Volk, in dem und durch das Gott weiterhin für die Erlösung der Welt wirkt. Der Dialog mit dem jüdischen Volk befähigt uns, uns besser unserer Identität als Christen bewußt zu werden" (34. GK, D. 5/12).

*Andreas R. Batlogg SJ*

# BESPRECHUNGEN

## Judentum

Bruckstein, Almut Sh.: *Die Maske des Moses.* Studien zur jüdischen Hermeneutik. Berlin: Philo 2001. 200 S. Br. 19,50.

Der Anspruch, dem sich die jüdische Philosophin aus Jerusalem stellt, ist hoch: Sie möchte die formative Kraft der „inneren Figuren jüdischer Textauslegung" für die zeitgenössische Philosophie aufspüren (11f.). Die fünf in diesem Buch versammelten Aufsätze befassen sich also weder mit der Exegese von kanonisch-jüdischen Schriften noch sind sie exemplarische Studien zu Einzelfragen der Texthermeneutik. Vielmehr werden aus dieser programmatisch jüdische Denkmuster und Kategorien der Weltgestaltung entfaltet.

Im ersten Aufsatz wird die Hermeneutik als kritische Kulturtheorie eingeführt, d.h. als Kunst der Vermittlung, Tradierung und Begründung von kultureller Identität (vgl. 29f.). Wie sich in Deutschland die „Wissenschaft des Judentums" vor 100 Jahren unter dem Begriff der *Ethik* um die Universalität der jüdischen Denkstrukturen mühte, so gelte es heute, mit Rückgriff auf vergessene Texte der jüdischen Tradition eine Kulturtheorie zu begründen, die nicht allein eine exklusive Identitätsbestimmung für eine Gruppe hervorbringt.

Dazu setzt sich Bruckstein nicht mit der deutschen hermeneutischen Tradition (Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger) in Verbindung, sondern mit dem französischen Poststrukturalismus, da dieser mit seiner Destruktion der kulturellen Mitte für eine Gleichursprünglichkeit der Texte Raum schafft. Er steht jenseits eines historisch-kritischen Denkens, das nach einem Urtext mit einem einzigen Sinn sucht, und verhilft dem rabbinischen Midrasch und den Denkformen der mündlichen Tradition des Judentums zu ihrem Recht.

Zu dieser formalen, „horizontalen Hermeneutik" (38) kommt ein inhaltliches Element hinzu: jenes einer messianischen Zukunft als Befreiung von Armut und Ungerechtigkeit. Walter Benjamin klingt an: „In der Radikalität einer Perspektive der Zukünftigkeit, die die Wirklichkeit von Grund auf in Frage stellt, liegt der Schlüssel zu einer jüdischen Kulturkritik, die sonst alle Grenzen zwischen Außen und Innen, Jüdischem und Nicht-Jüdischem hinter sich gelassen hat" (40). Dieser zweifach gestützte Ansatz, der die Hermeneutik von Spinoza bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in Klammern setzt, knüpft wieder am vielfachen Schriftsinn an, wie er im Mittelalter zum Beispiel von Maimonides philosophisch mitbegründet wurde.

Die folgenden Aufsätze entfalten diesen skizzenhaften Grundriß einer Hermeneutik: „Der (un)endliche Text" – inspiriert von Jacques Derridas Lektüre von Edmond Jabès – ruft zunächst in Erinnerung, daß im jüdischen Verständnis die Tora der Schöpfung vorausgeht, ja letztere „das unfertige Ergebnis einer schöpferischen Lesart der Schrift darstellt" (55). Die Frage nach der Bedeutung der Zeichen geht der Frage nach dem Sein voraus, wodurch die textlose Vernunft der Aufklärer überwunden und als eine exegetische bestimmt wird (vgl. 61). Nur ist diesem naturbegründenden Text selbst, ja sogar seinem Autor, Gott abhanden gekommen. Die spätkommende Interpretation im Midrasch muß daher zu seinem Bürgen werden, was zu einem Traditionsverständnis führt, worin der Ursprungstext gegenüber den Kommentaren sekundär wird. Dies birgt nicht nur eine hermeneutische Figur in sich, die die Tradition rückwärts liest, sondern eine Auslegung – im klassischen Midrasch reich belegt –, wo im „Ursprungstext" gelesen wird, was so gar nicht in ihm steht; dieser wird ja nicht dadurch aus den Angeln gehoben, daß er widerlegt, sondern zitiert wird (vgl. 72).

Eine Philosophie, die aus der Entfremdung über Kommentare zum Text zurückfindet und die beim Wort des Andern beginnt, das als

späte Antwort dem eigenen Denken erst seinen Sinn gibt, findet Bruckstein bei Franz Rosenzweig. Dieser hat sie im Gefolge Hermann Cohens als ein „Neues Denken" der Philosophie Hegels entgegengesetzt und in der Lehrhaustradition des rabbinischen Judentums verankert. Damit wird der europäischen Denktradition eine Kritik entgegengehalten, die in der Entfremdung bzw. im Andern ein konstitutives Element für Hermeneutik überhaupt entdeckt. Der Kommentar, der offenbart und zugleich den Text verhüllt bzw. die Sprache, die vermittelt und zugleich trennt, sind unabdingbare Bedingungen des Verstehens: Nackte Wahrheit gibt es nicht, will die Maske des Moses besagen.

Die Analyse der Metaphorik von Verschleierung/Enthüllung in Texten der Kabbala dient der Autorin schließlich für das „Offenlegen der geschlechtlichen Strukturen in den traditionellen jüdischen Sprachformen selbst" (115). Bis in die Philosophie von Emmanel Lévinas hinein wird sie verfolgt. Die Präsenz Gottes im Buchstabengewand der Tora, die sich als „Jungfrau ohne Augen" (121) dem männlichen Gelehrten allein im hermeneutischen Prozeß darstellt, ist nur offensichtlichster Ausdruck einer verästelten symbolischen Organisation der Geschlechterdifferenz, die nach Bruckstein in der Domestizierung des Weiblichen einen zentralen Gravitationspunkt aufweist.

Auf den Beitrag zur Gender-Frage folgt am Ende – gleichsam als zu bewahrendes Erbe der Moderne – ein Aufsatz zur radikalen Mythoskritik des kritischen Idealismus Hermann Cohens und seiner platonischen Maimonides-Rezeption. Diese apologetische Denkfigur, die sich im Denken des Ursprungs und in der Idee des Guten jenseits des Seins – konkretisiert in der Idee der Humanität – festmacht, weiß sich letztlich einer negativen Theologie verpflichtet, die angesichts jeder Neigung zur Sakralisierung der Welt bzw. zum „Götzendienst" wacht.

Die Stärke des gut lesbaren Buches liegt in seinem ausdrücklichen Schöpfen aus traditionellen jüdischen und philosophischen Traditionen zur postmodernen Diskussion um kulturelle Identität. Für den deutschen Leser scheint aus dem jüdisch-französischen und US-amerikanischen Raum ein Gespräch herüber, das die europäische Geistesgeschichte neu zu ordnen beginnt. Das Buch mag an verschiedenen Punkten irritierend wirken, ist aber vor allem Inspiration, um eine kritische Kulturtheorie, deren Tür erst einen Spalt aufgestoßen ist, aus jüdischer Sensibilität heraus weiterzudenken.

*Christian M. Rutishauser SJ*

PHILONENKO, Marc: *Das Vaterunser.* Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger. Tübingen: Mohr Siebeck 2002. VII, 142 S. (UTB für Wissenschaft. 2312). Br. 12,90.

Im „Jesus-Seminar" haben US-amerikanische Neutestamentler über die Echtheit der Jesus-Worte in den Evangelien abgestimmt. Nach den Abstimmungsergebnissen haben sie vier Echtheitsgrade für die Jesus-Worte festgelegt: sicher echt, wahrscheinlich echt, wahrscheinlich unecht und sicher unecht. Ihre Abstimmungsergebnisse haben sie in dem Band „The Five Gospels" dokumentiert. Nach diesem Verfahren ist von dem Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte, als einziges sicher echtes Wort sein Anfang übrig geblieben: „Vater unser". Alles Weitere gilt allenfalls noch als „wahrscheinlich echt".

Das vorliegende Buch zum Vaterunser bietet angesichts solch fragwürdiger Methoden neutestamentlicher Exegese eine begrüßenswerte Alternative. Marc Philonenko ist emeritierter Professor für Religionsgeschichte der Universität Straßburg. In seinem Buch gibt er auf 114 Seiten zu erkennen, wie eng das Vaterunser mit der Tradition der jüdischen Schrift und der von ihm untersuchten frühjüdischen Literatur verbunden ist. Aus diesen religionsgeschichtlichen Ursprüngen konnte es zum Gebet Jesu und der ersten christlichen Gemeinden werden.

Im Neuen Testament ist das Gebet in zwei unterschiedlichen Fassungen, Matthäus (6, 9–13) und Lukas (11, 2–4), überliefert. Der Fassung des Matthäus-Evangeliums steht eine dritte Überlieferung des Vaterunsers in der urchristlichen Literatur nahe. Sie findet sich in der Didache, einer Gemeindeordnung, die nicht viel jünger ist als die neutestamentlichen Schriften. Nach Philonenko geht das Vaterunser im Unterschied zu den Auffassungen des Jesus-Se-

minars auf Jesu Belehrung seiner Jünger zurück. Damit nimmt er die Einleitung des Lukas-Evangeliums ernst, derzufolge sich die Jünger von Jesus ein Gebet erwarten, mit dem er den Kreis seiner Anhänger um sich sammelt. Gleichzeitig sollte es als Identitätskriterium die Jünger Jesu von denen des Täufers unterscheiden. Das Gebet selber ist offenbar bei Lukas stärker einem einheitlichen literarischen Rahmen angepaßt. Die Einleitung über die Bitte der Jünger an Jesus und das Gebet selber hat Lukas als zwei gleichmäßige Teile in eine stilistische Balance gebracht.

Beide Teile umfassen genau 81 Silben. Dieselbe Silbenzahl erleichterte das Auswendiglernen der beiden Teile des wichtigen Abschnittes. Deswegen fehlt bei Lukas die dritte Bitte: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden". Die ursprünglichere Fassung ist also bei Matthäus bewahrt, welche auch in der Liturgie als das Gebet des Herrn übernommen wurde. Philonenko kommentiert die einzelnen Bitten dieser Fassung.

Das Vaterunser bei Matthäus zeigt eine ähnliche Balance von zwei Teilen wie bei Lukas, allerdings innerhalb des Gebetes selber. Sie läßt sich selbst in den Übersetzungen des Vaterunsers noch erkennen. Sein erster Teil sind drei Du-Bitten, die sich an den Vater richten. Ihnen folgen im zweiten Teil drei Bitten, die die Gemeinschaft als Wir-Bitten vor den Vater trägt. Nach Philonenko waren die ersten drei Bitten zunächst das persönliche Gebet, das Jesus allein zum Vater gesprochen hat. Wenn Jesus Gott als Vater anredet, antwortet er auf seine Erfahrung der Berufung zum Messias. Sie drückt sich in den Psalm-Worten bei der Taufe im Jordan aus (Ps 2, 7): „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt." Jesus hat die ersten drei Bitten also ursprünglich nicht zum „Vater unser", sondern – wie es in der Fassung bei Lukas überliefert ist – zu seinem Vater gebetet.

Der zweite Teil, die letzten drei Bitten, ist das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat. Es sind Bitten, die er ihnen für ihre Bedrängnis mitgibt. Dies zeigt vor allem die letzte Bitte: Statt „Und führe uns nicht in Versuchung", wäre sie besser zu übersetzen mit: „Und laß uns nicht in Prüfung geraten", oder: „Und *mache*, daß wir nicht in Prüfung geraten" (100). Gott ist also nicht der, der aktiv in die Versuchung führt, wohl aber der, der wie bei Hiob Prüfungen zulassen kann. Um Befreiung aus der Hand des Versuchers bittet deswegen der zweite Teil der letzten Bitte: „Und erlöse uns von dem Bösen". Sie ist vor dem Hintergrund eines ursprünglich aramäischen Gebetes sicherlich auch als Zuflucht zu Gott aus der Hand einer personalen Gestalt des Bösen zu verstehen. Die ursprünglichen zwei Teile, das persönliche Gebet Jesu und das Gebet der Jünger, sind im „Vaterunser" zusammengeflossen und zu dem Gebet geworden, das alle christlichen Konfessionen verbindet.

Philonenko ist ein Kommentar gelungen, der die Bitten des Vaterunsers aus ihrer jüdischen Tradition heraus verständlich macht. Sein Buch hilft, das Vaterunser wieder neu als Gebet Jesu zu beten. Dadurch trägt er zur Erfüllung des Schriftwortes bei, das er selber an den Schluß seiner Abhandlung gestellt hat (Mk 13, 31par.): „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen."

*Ansgar Wuchenpfennig SJ*

## Kirche

*Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder* 1945–2001. Ein biographisches Lexikon. Hg. v. Erwin Gatz. Berlin: Duncker & Humblot 2002. 589 S. Lw. 84,–.

Mit diesem bis in die unmittelbare Gegenwart reichenden Band liegt nun ein Lexikon vor, das in insgesamt fünf Bänden von 1198 an über alle Bischöfe und zahlreiche höhere Amtsträger der Diözesen des Heiligen Römischen Reiches und, nach dem Ende der alten Reichskirche 1803, der deutschsprachigen Länder informiert. Der jetzige Band umfaßt demgemäß Deutschland, Österreich, die deutschsprachige Schweiz, die Diözesen Bozen-Brixen und – in etwas weiter Ausle-

gung – Luxemburg, ferner alle früheren deutschen Jurisdiktionsbezirke östlich von Oder und Neiße mit ihren jeweiligen Kapitularvikaren, Sprechern bzw. Visitatoren. Neben den Diözesan- und Militärbischöfen sind alle Weihbischöfe und Generalvikare sowie die Sekretäre der Bischofskonferenzen und die Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe (Katholisches Büro) verzeichnet, und zwar in der alphabetischen Reihenfolge der Diözesen und Institutionen. Ein alphabetisches Register der behandelten Personen erleichtert die Suche. (Leider fehlt ein solches Verzeichnis für die zahlreichen anderen Namen, die in den Artikeln genannt werden.) Bei den Bischöfen, deren Regierungszeit schon vor 1945 begann, aber erst in den Jahren danach endete, wurden meist die Texte des vorhergehenden Bandes mehr oder weniger unverändert übernommen. Jedem Artikel ist ein Verzeichnis der Schriften der betreffenden Persönlichkeit beigefügt, soweit sie als eigenständige Werke erschienen sind; Hirtenbriefe sowie Zeitungs- und Zeitschriftenartikel sind nicht berücksichtigt.

Wie es im Vorwort heißt, werden die verstorbenen und emeritierten Diözesanbischöfe in einem ausführlicheren „Lebensbild" dargestellt, „alle anderen Personen" in „Biogrammen", einer bloß stichwortartigen Aufzählung der Daten – ein Grundsatz, der allerdings nicht konsequent durchgehalten wird: Auch von den „anderen Personen" werden einige in einem „Lebensbild" gewürdigt, ohne daß ein Grund für diese Ausnahme sichtbar würde (z.B. 138, 200, 281, 284, 285, 304, 322). Das Vorwort betont ferner, daß sich alle Autoren um „höchstmögliche Sachlichkeit" bemüht haben. Viele haben das wohl im Sinn des alten Grundsatzes verstanden, man solle über Tote (und Emeritierte) nur Gutes sagen. Sie informieren zwar umfassend über die Daten, die Tätigkeit und die Verdienste des jeweiligen Bischofs und erfüllen damit zweifellos die primäre Aufgabe eines Lexikons. Aber die Persönlichkeit des Dargestellten wird nicht konkret sichtbar, schon gar nicht mit ihren Ecken und Kanten. Einer Reihe von Autoren ist das jedoch vorbildlich gelungen. Von ihren Beiträge gehören einige zu den Glanzlichtern des Bandes. Als Beispiel seien nur genannt Josef Gelmi, Josef Pilvousek, Hubert Wolf oder der Herausgeber.

Einige Ungenauigkeiten sollten in der nächsten Auflage korrigiert werden. P. Konstantin Noppel (319) war nie Mitarbeiter des Apostolischen Visitators und späteren Nuntius Aloysius Muench in Kronberg. Auf die Ernennung von Bischof Wilhelm Kempf 1949 konnte er überdies schon deswegen keinen Einfluß nehmen, weil er bereits am 2. Juli 1945 verstorben ist. Gemeint ist hier wohl P. Ivo Zeiger (1898–1952). Karl Lehmann war 1967 Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster, nicht in München (361). Der Liturgiewissenschaftler Jungmann heißt nicht Johann, sondern Josef (386).

Diese wenigen Hinweise schmälern keineswegs die Bedeutung des Lexikons. Der Herausgeber hat hier ein monumentales Werk geschaffen, das erstmals das gesamte kirchliche Führungspersonal im Heiligen Römischen Reich bzw. in den deutschsprachigen Ländern seit dem Hochmittelalter im Zusammenhang verzeichnet und die erreichbaren Daten über Herkunft, Laufbahn und Tätigkeit zusammenträgt – eine unerschöpfliche Fundgrube nicht nur als Nachschlagewerk, sondern auch als Quelle für weitere Forschungen, etwa zur Geschichte des bischöflichen Amtes im Verständnis und der Praxis seiner Inhaber oder zur Herkunft und Rekrutierung der Bischöfe im Lauf der Jahrhunderte. *Wolfgang Seibel SJ*

## Ethik

Knauer, Peter: *Handlungsnetze.* Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt: Books on Demand 2002. 196 S. Br. 12,–.

In diesem Buch systematisiert und konkretisiert der Frankfurter Fundamentaltheologe Peter Knauer seine bereits seit längerem vorliegenden Arbeiten zur Fundamentalethik. Anspruch und Gegenstand dieser Publikation ist kein ge-

ringerer als der Ausweis des Grundprinzips der Ethik, also die Benennung und Begründung des Kriteriums, anhand dessen sittlich richtige und verantwortbare sowie sittlich falsche und unverantwortbare Handlungen zu erkennen sind (9). Es geht Knauer somit um die definitive Angabe dessen, woran sich die ethische Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Handlung bemißt und worin ihre Güte oder Schlechtigkeit der Sache nach besteht.

Knauer thematisiert zunächst diverse Grundlagenprobleme der traditionellen Ethik wie etwa das Fehlen eines allgemein anerkannten Kriteriums für Gut und Böse, um den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu markieren (11–27). Im Anschluß daran stellt er das traditionelle „Prinzip der Doppelwirkung" vor (27–34), welches in der klassischen katholischen Moraltheologie zur Lösung schwieriger ethischer Randfälle entwickelt wurde. In seiner herkömmlichen Fassung weise es jedoch zahlreiche Unklarheiten auf, so daß es in der zeitgenössischen ethischen Diskussion praktisch keine Rolle mehr spiele. Knauer indessen gelangt nach eingehender Analyse zu dem Schluß, daß das Prinzip der Doppelwirkung in *reinterpretierter* und *reformulierter* Form das Grundprinzip der Ethik darstellt (37ff.).

Demnach sind Handlungen dann und deshalb ethisch zulässig, wenn und weil sie dem in ihnen angestrebten vorethischen Wert – etwa Reichtum oder Gesundheit –, tatsächlich entsprechen, d.h. ihn *auf die Dauer und im Ganzen* fördern und ihn nicht letztlich zerstören. Sittlich richtiges, verantwortbares Handeln zeichne sich dadurch aus, daß der jeweils erstrebte und für die ethische Analyse universal zu formulierende Wert (bzw. der zu vermeiden gesuchte und universal gefaßte Unwert) *dauerhaft und insgesamt* verwirklicht (bzw. vermieden) wird. Unverantwortbar und ethisch unzulässig sind hingegen Handlungen, die sich im Hinblick auf den darin angezielten (universal formulierten) Wert als *kontraproduktiv* (47) erweisen und somit gerade den Wert, den sie eigentlich zu realisieren beabsichtigen, zerstören.

Das (reformulierte) Prinzip der Doppelwirkung besagt des näheren, daß die Verursachung oder Zulassung eines Schadens – etwa die Anwendung von Gewalt – *nur*, aber auch *immer dann* gerechtfertigt ist, wenn sie das einzige Mittel darstellt, um den angestrebten Wert (z.B. Frieden oder Sicherheit) dauerhaft und insgesamt zu wahren. *Nur*, aber auch *immer dann* hat die Verursachung oder Zulassung des Schadens einen „entsprechenden Grund" (69), d.h. der Schaden wird nicht „direkt" beabsichtigt und gewollt, sondern „indirekt" in Kauf genommen, um den zur Disposition stehenden Wert auf die Dauer und im Ganzen zu fördern. Handlungen, die Schäden ohne „entsprechenden Grund" verursachen oder zulassen, sind ausnahmslos („in sich") schlecht und durch nichts zu rechtfertigen.

Hiervon ausgehend unternimmt Knauer eine Klärung und Verhältnisbestimmung zentraler fundamentalethischer Begriffe wie etwa Willensfreiheit, Gewissen oder natürliches Sittengesetz (69–107) und führt einen Vergleich seines Ansatzes mit anderen ethischen Grundpositionen durch (107–118). Dieser läßt sich als *teleologisch* charakterisieren, insofern sich die sittliche Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung an ihrer „Zielgemäßheit" (108) entscheidet, d.h. ob die *Folgen* der Handlung dem angestrebten Wert dauerhaft und insgesamt entsprechen und ihn tatsächlich wahren und fördern oder nicht, d.h. ihn letztlich zerstören.

Daß und wie das Prinzip der Doppelwirkung als das Grundprinzip der Ethik sich zur Gewinnung von Einzelnormen anwenden läßt, versucht Knauer an verschiedenen Handlungsbereichen wie etwa der Fortpflanzungsmedizin, der Sexualethik oder der Sterbehilfe aufzuzeigen (118–141). Das Verhältnis von philosophischer Ethik und christlichem Glauben, näherhin die Rolle und Relevanz des Glaubens in Fragen der Ethik bestimmt er dergestalt, daß der Glaube den Menschen zu ethischem Handeln, zum Tun des als richtig Erkannten freisetzt (141–148). Der Glaube an ein letztes Angenommen- und Geborgensein entmachte den Menschen aus der „Angst um sich selbst" (141ff.), die ihn ansonsten immer wieder wider besseres Wissen egoistisch und unmenschlich handeln lasse.

Knauer hat mit seiner Fundamentalethik ein für die Diskussion ethischer Grundfragen und Grundlagen überaus stimulierendes Buch vorgelegt, das sich sowohl durch sein anspruchs-

volles Niveau und gedankliche Stringenz als auch durch Verständlichkeit und Anschaulichkeit auszeichnet. Ob das (reformulierte) Prinzip der Doppelwirkung tatsächlich das Grundprinzip der Ethik darstellt, muß die moralphilosophische und moraltheologische Diskussion erweisen, die diesem Buch sehr zu wünschen ist. In jedem Fall bildet es eine Weiterführung des Versuchs, die beiden falschen Alternativen in der Ethik – „Der gute Zweck heiligt die Mittel" bzw. „Handlungen der Form x sind unter keinen Umständen zulässig" – zu vermeiden.

*Thomas Brandecker*

*Bis hierhin – und noch weiter?* Grenzkonflikte in Alltag, Arbeit, Wissenschaft und Politik. Hg. v. d. Wissenschaftlichen Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses. Münster: LIT 2002. 155 S. (Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde. 3.) Br. 14,90.

Gesellschaftlich und politisch geht der Einfluß der katholischen Soziallehre zurück. Weder in der CDU noch in der SPD kann noch von bestimmendem Einfluß der – verbunden mit dem Namen von Oswald von Nell-Breuning SJ – in der Gründungsphase der Bundesrepublik Deutschland so wirkungsmächtigen „Katholischen Soziallehre" gesprochen werden. „Oswald-von-Nell-Breuning-Haus" heißt eine Bildungsstätte in Herzogenrath im Bistum Aachen. Neben sozialer und politischer Bildungsarbeit in sozialethischem Sinn beheimatet das Haus auch eine „Wissenschaftliche Arbeitsstelle", die sich zum Ziel gesetzt hat, Maßstäbe der christlichen Sozialethik in wissenschaftliche und politische Praxis einzubinden. Arbeitsergebnisse werden nun – als Ersatz für die eingestellte Zeitschrift „Arbeiterfragen" – im dritten Jahr in einem „Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde" publiziert.

Die Krise der Erwerbsarbeit und der Wandel der Arbeitsgesellschaft lösen soziale Konflikte und kontroverse Diskussionen aus, und sie verändern das Leben von Menschen. Begriff, Gestalt und Organisation von Arbeit sind in diesem Zusammenhang mit der Frage nach Menschenwürde unauflösbar verknüpft. In der Tradition der christlichen Arbeiterbewegung will das Jahrbuch dem Selbstverständnis der Herausgeber zufolge den sich vollziehenden grundlegenden Wandel der Arbeitsgesellschaft begleiten. Aktuelle Diskussionsbeiträge, Schwerpunktthemen und Impulse für die politische Praxis in Kirchen, Verbänden, Gewerkschaften, sozialen Projekten und Wissenschaft sollen den Zusammenhang von Arbeit und Menschenwürde aufspüren und stärken. Jedes Jahrbuch versammelt unter der Rubrik „Beiträge" jeweils Essays zu einem Schwerpunktthema. Band 3 verhandelt „Grenzkonflikte in Alltag, Arbeit, Wissenschaft und Politik".

Hinsichtlich der Wissenschaft geht es um Medizin und Bioethik. Der evangelische Ethiker Hartmut Kreß (Bonn) setzt sich mit der (Wissenschafts-)Freiheit angesichts neuester Entwicklungen in der Medizin auseinander. Jean-Pierre Wils, Bioethiker aus Nijmwegen, beschreibt am Beispiel der Niederlande und Belgiens das medizinethische Thema Euthanasie. Zu diesem Themenkreis gehört auch der das Thema generalisierend abhandelnde Aufsatz der Darmstädter Sozialethikerin Christine Hauskeller zu Menschenwürde und Biotechnologie.

Ins Zentrum des Anspruchs von „Arbeit und Menschenwürde" zielt der Aachener Ökonom Karl Georg Zinn. Sein Beitrag „Macht und Ohnmacht in der globalisierten Ökonomie" konstatiert weltwirtschaftliche Grenzverschiebungen zu Lasten der sozialstaatlichen Demokratien. In einer meisterhaften knappen Skizze stellt er Ursachen und Folgen der „Politik der Globalisierung" dar. Als Ursache wird die Ideologie des Neoliberalismus ausgemacht, der sich die demokratischen Staaten in einer Art freiwilliger Selbstentmachtung unterworfen hätten. Besonders negativ wirke sich die durch Über-Liberalisierung ermöglichte Entfesselung der internationalen Finanzmärkte aus, der zumindest mit der „Tobin-Steuer" entgegengewirkt werden sollte. Eine demokratische Gegenbewegung gegen die ausschließlich im Interesse des großen Finanzkapitals stehende Deregulierung sieht Zinn in der sich formierenden globalisierungskritischen Bewegung, die sich unter „attac" sammelt.

Auf einer anderen Ebene setzt sich der Mülheimer Kybernetiker Giuseppe Strina mit

der Entgrenzung von „Arbeit" auseinander – mit der Rund-um-die-Uhr-Verfügbarkeit, zu der Mobiltelefon und E-Mailkommunikation einen Teil der Erwerbstätigen (und deren Familien, so vorhanden), verurteilen. Neben diesen beiden thematischen Blöcken finden sich noch ein erziehungswissenschaftlicher Aufsatz (Thomas Lehmann); Hermann-Josef Große Kracht (Münster) entwickelt demokratietheoretische Überlegungen zur Bedeutung der Trivialisierung und Skandalisierung der Medien, wobei er sich mit historischen Gründen gegen einen zu aufgeregten kulturpessimistischen Alarmismus wendet.

Neben den „Beiträgen" werden im „Forum" Kurzbeiträge außerhalb des Themenschwerpunktes versammelt. In der Rubrik „Praxis/Projekte" stellt etwa Pfarrer Claus Lücker (Aachen) Notwendigkeit und Möglichkeiten ethisch verantwortbare Kapitalinvestitionen vor. Abgeschlossen wird das Jahrbuch durch Rezensionen.

Wenn auch in einem oder anderen Fall die Zuordnung eines Beitrages zum Schwerpunkt etwas bemüht erscheint, handelt es sich bei dem Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde insgesamt um den lesenswerten Versuch, den dominierenden sozioökonomischen und ideologisch-politischen Strömungen eine katholischer Sozialethik verpflichtete Sozialwissenschaft entgegenzustellen. *Friedhelm Wolski-Prenger*

Stückelberger, Christoph: *Ethischer Welthandel.* Eine Übersicht. Bern: Paul Haupt 2001. 247 S. Gb. 24,90.

Ein wichtiges Phänomen der ökonomischen Globalisierung ist der weltweite Handel mit Güter- und Dienstleistungen, der in den letzten Jahrzehnten stetig zugenommen hat, was vor allem auf zwei Faktoren zurückgeführt werden kann. Das ist zum einen die politisch gewollte und vorangetriebene Deregulierung und Liberalisierung des Welthandels durch den fortschreitenden Abbau von Zollschranken und anderen Handelshindernissen. Die zweite Ursache ist der rasante Fortschritt im Transport- und Kommunikationsbereich, der nicht nur bisher ungekannte Dimensionen und ganz neue Formen internationaler Arbeitsteilung wie etwa Internet-Handel ermöglicht, sondern auch zu einer wesentlichen Reduzierung der damit verbundenen Transport- und Kommunikationskosten geführt hat.

Dies bietet einerseits neue Chancen für mehr wirtschaftliches Wachstum und eine weltweite Wohlstandsmehrung. Andererseits erwachsen aus der Verstärkung des weltweiten Wettbewerbs aber auch beträchtliche Risiken für weniger leistungsfähige Bevölkerungsgruppen in allen Teilen der Erde und besonders die Armen in vielen Entwicklungs- und Transformationsländern. Außerdem besteht die Sorge, daß die Expansion des Welthandels auf Kosten der Umwelt und so zu Lasten künftiger Generationen geht. Diese ambivalenten Wirkungen verdienen unter ethischer Rücksicht besondere Beachtung und verlangen nach Orientierungshilfen für eine ethisch verantwortliche Gestaltung des Welthandels.

Mit den Grundlagen, Anforderungen und Möglichkeiten einer Ethik des Welthandels beschäftigt sich das vorliegende Werk von Christoph Stückelberger, Dozent für Ethik (mit Schwerpunkt Wirtschaftsethik) an der Theologischen Fakultät der Universität Basel und Leiter der schweizerischen Entwicklungsorganisation „Brot für alle". In den ersten drei Kapiteln seines sehr praxisnahen Buches behandelt er einige ethische Grundfragen und führt elf Grundwerte (Lebenserhaltung, Gerechtigkeit, Freiheit, Nachhaltigkeit, Friede, Solidarität, Würde, Partnerschaft, Vertrauen, Macht-Verantwortung, Vergebung) ein, auf denen seine „Handelsethik" beruht.

Darauf aufbauend werden in den weiteren Abschnitten Instrumente, Akteure und Handlungsfelder für verantwortliches Handeln skizziert. Die Verantwortung kollektiver Akteure (vor allem von Unternehmen) nimmt dabei einen sehr viel breiteren Raum ein als die ethische Reflexion weltwirtschaftlicher Ordnungsstrukturen. Bemerkenswert ist die breite Palette von Akteuren, angefangen von Unternehmen unterschiedlicher Größe über zivilgesellschaftliche Organisationen bis hin zu verschiedenen Regelungs- und Kontrollinstitutionen (zur Normierung, Zertifizierung oder Revision), denen je spezifische Verantwortungsbereiche zugeschrieben werden.

Stückelberger geht nicht den gewohnten Weg einer fortlaufenden Abhandlung, sondern stellt in der Regel auf einer Doppelseite jeweils einen Teilaspekt dar, mit einem einführenden, teilweise nur stichwortartigen Text auf der einen und einer Graphik oder einem erläuternden Beispiel auf der anderen Seite. Das Buch bekommt hierdurch eher den Charakter eines Handbuchs oder Nachschlagewerks, was die Möglichkeit bietet, sehr schnell Informationen zu einem bestimmten Aspekt zu finden.

Die sehr knappe Darstellung führt aber auch nicht selten zu Verkürzungen und einer undifferenzierten Betrachtungsweise. So wird etwa im ersten Kapitel unter „Grundlagen I: Ethik im Handel" (Abschnitt 1.6) die historische Entwicklung des Handels dargestellt, was sich allerdings nur auf die Phase nach dem Zweiten Weltkrieg beschränkt und damit ein kontinuierliches Wachstum des Welthandels nahegelegt. Tatsächlich hat sich der internationale Handel im Lauf der Jahrhunderte aber immer wieder verändert. Seine höchsten Zuwachsraten verzeichnete er zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der protektionistischen Hochphase in Folge der Weltwirtschaftskrise nach 1930 brach er dann ein, bevor er erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder stetig zunahm.

Darüber hinaus würde man sich eine ausführlichere Analyse der Strukturen des gegenwärtigen Welthandels als Ausgangspunkt für eine entsprechende Ethik wünschen. Hinweise darauf, daß bei vielen Waren und Dienstleistungen eine Konzentration der Handelsbeziehungen auf den Binnenraum der jeweiligen Weltwirtschaftsregion festzustellen ist, fehlen ebenso wie der Verweis auf selektive Marktbeschränkungen in bestimmten Bereichen (vor allem Agrar- und Textilsektor) und die Gewährung von Exportsubventionen. Gerade solche Praktiken widersprechen dem Gebot eines gerechten Welthandels fundamental. *Johannes Wallacher*

*Stammzellforschung und therapeutisches Klonen.* Hg. v. Fuat Oduncu, Ulrich Schroth u. Wilhelm Vossenkuhl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 311 S. Br. 44,–.

Nach einem Vorwort der Herausgeber gibt Wolf-Michel Catenhusen eine Einführung in die Problematik. Die folgenden 14, nach Inhalt und Niveau sehr unterschiedlichen Beiträge stehen unverbunden hintereinander, mit Ausnahme der ersten beiden: Hans-Werner Denker argumentiert gegen Henning M. Beier und umgekehrt. Denker meldet scharfsinnige Kritik am gebräuchlichen Totipotenzbegriff an, kann aber mit seinen Spekulationen über die mögliche Totipotenz embryonaler Stammzellen (ES) nicht überzeugen.

Eckhard Wolf folgt mit einem sehr technisch gehaltenem Beitrag über „Reprogrammierung durch Kerntransfer" in der Tierzucht. Da er ethische Fragen für den Fall der Anwendung auf den Menschen nicht diskutiert, dürften Geisteswissenschaftler diesen brillanten Beitrag achtlos überblättern. Otmar D. Wiestler und Oliver Brüstle versprechen sich für die klinischen Neurowissenschaften viel von ES und werben nachdrücklich für deren Import. Gisela Badura-Lotter insinuiert in einem sprachlich wie inhaltlich wenig überzeugenden Aufsatz, daß die Forschung an adulten Stammzellen weiter sei als die an ES. Unterboten wird er nur durch den Beitrag von Christine Hauskeller.

Bert Gordijn skizziert verständlich, welche Beweggründe John Locke zu seinem Personbegriff bewogen haben und welche Verwirrungen er damit ausgelöst hat – deretwegen Gordijn dafür plädiert, in den gegenwärtigen bioethischen Diskussionen auf den Personbegriff zu verzichten. Jean-Pierre Wils stellt überzeugend die Bedeutung des „Leibes" für eine ganzheitliche Wahrnehmung der Person heraus. Auch wenn Embryonen keine Personen seien, verdienten sie Schutz aufgrund unseres Verständnisses für deren Verletzlichkeit. Christian Kummer arbeitet in seinem lesenswerten, aber nicht immer leicht lesbaren Beitrag zunächst Grenzen des Tutiorismus- sowie des Potentialitätsbegriffs in der Diskussion um den Status präimplantierter Embryonen heraus, um dann völlig anders anzusetzen: Das Personsein des Embryos verdanke sich einem transzendental von Gott her ermöglichten Kommunikationsgeschehen von Embryo und Mutter im Einnistungsgeschehen.

Wilhelm Vossenkuhl stellt in seinem ebenso kurzen wie prägnanten Beitrag zunächst klar, was unter einem ethischen Status zu verstehen ist, um dann zu zeigen, daß Embryonen und Föten weder Menschen noch Personen, aber auch nicht „Sachen" seien, sondern daß diese ab dem Zeitpunkt der Nidation als künftige Menschen vorweggenommenen uneingeschränkten Schutz genießen sollten. Ulrich Eibach dagegen versucht mit zum Teil nicht stimmigen Argumenten zu zeigen, daß schon Zygoten Personen seien. Kernschwäche bei Eibach ist, den Begriff „menschliches Leben" nicht abzuklären. Seine wirklich interessante These, Menschenwürde nicht von der Autonomie, sondern vom „Sein-in-Beziehungen", und zwar zu allererst von Gott her, zu begründen, kommt zu kurz.

Günter Virts Darlegungen zu einer systematischen ethischen Reflexion sind um so überzeugender, je weniger er sie auf konkrete bioethische Fragen hin zu konkretisieren versucht. Ingrid Schneiders Darstellung der patentrechtlichen, wirtschaftlichen und forschungspolitischen Verflechtungen lesen sich spannend und informativ, ihre gesellschaftlich-ethischen Überlegungen dagegen sind argumentativ schwach und wirken stellenweise indoktrinativ. Ulrich Schroth analysiert in seinem ausführlichen Beitrag sehr scharfsinnig rechtliche Probleme, die sich in Deutschland im Zusammenhang mit der Präimplantationsdiagnostik und der Forschung an Embryonen und an ES stellen. Zudem legt er in einer rechtsethischen Stellungnahme zur Statusfrage von Embryonen dar, wieso ihm die gängigen Argumente dafür, daß die Person mit der Kernverschmelzung beginnt, nicht stichhaltig erscheinen. Nachgestellt hat Schroth einige kritische Anmerkungen zum Stammzellgesetz.

Laut Herausgebern ist der Band der erste einer Reihe „Medizin – Ethik – Recht". Daß ein solches Unterfangen „in Deutschland als einzigartig" gelten könne, wäre erklärungsbedürftig angesichts der Tatsache, daß zum Beispiel die bei Alber erscheinende Reihe „Grenzfragen" seit Jahrzehnten ein ähnliches interdisziplinäres Anliegen verfolgt. Für den vorliegenden Band hätte man sich mehr Verständnishilfen von den Herausgebern gewünscht.

Wenn Catenhusen in der Einführung anfragt, wie „wir mit dem in diesem Buch dokumentiertem Pluralismus ... umgehen (sollen)" (14), ist damit die Frage nach dem Konzept des Bandes gestellt. Sollten die verschiedenen Positionen zur Problematik repräsentativ zur Darstellung kommen? Wieso fehlt dann das gesellschaftlich wichtige Meinungssegment von Singer bis Merkel? Ist es dem unbefangenen Leser gegenüber fair, den sicher interessanten, aber totalen Außenseiter Denker als ersten zu Wort kommen zu lassen? Oder sollten nur herausragende Beiträge abgedruckt werden? Wenn Catenhusen in seiner Einführung gerade einmal sechs der 14 Beiträge für erwähnenswert hält, ist damit eine Bewertung vorgezeichnet.

Von dem im Vorwort behaupteten „intensiven interdisziplinären Dialog" ist – von den ersten beiden Beiträgen abgesehen – wenig zu spüren. Hätte er stattgefunden, so hätten sich viele Ungereimtheiten der Beiträge untereinander ausräumen, mindestens aber benennen lassen. Ermüdende Redundanzen zur „gegenwärtigen Debatte", zum „Stand der Forschung" ließen sich vermeiden. Wie bei Sammelbänden häufig zu beobachten, erscheint auch dieser als eine bloße Sammlung unabgestimmter Monologe. Formal ist der Band solid ediert. Kleinigkeiten: S. 212 beginnt fehlerhaft, S. 214f. Fußnote 7 wiederholt sich zum Teil, und Fußnote 9 ist unvollständig. Ausgerechnet eine Schrift des Hauptherausgebers wird mit falschem Jahr angegeben (171). *Johannes Seidel SJ*

Mieth, Dietmar: *Die Diktatur der Gene*. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde. Freiburg: Herder 2001. 155 S. (Herder spektrum. 5204) Br. 8,90.

Man könnte meinen, zwei Autoren hätten das Buch geschrieben: einer die Kapitel 1, 2, 6, 7, ein anderer die Kapitel 3, 4, 5, 8, 9. Letztere wirken nüchtern, sachlich, wenn auch nicht immer überzeugend. Erstere leben von Zerrbildern und Unterstellungen, sind polemisch und schlechterdings nicht ernst zu nehmen.

Die Kapitel 3 und 9 sind grundsätzlicher Art und lesenswert: Im 3. Kapitel zeigt Mieth, daß Ethik immer zugleich Folgen- und Pflicht-

ethik sein muß und etwas prinzipiell anderes ist als die Suche nach Konsens. Er entfaltet die Grundsätze recht verstandener „Bioethik": die Achtung menschlicher Würde, die Autonomierechte usw. Deutlich wendet er sich gegen den moralischen Defätismus gewisser Postmodernismen. Im 9. Kapitel zeigt Mieth, wie eine autonome Moral im christlichen Kontext das Verhältnis von Religion und philosophischer Reflexion zu bestimmen hat, um dann die Menschenwürde als Letztkriterium bioethischer Abwägungen anthropologisch zu verorten.

Im 4. Kapitel erfolgt eine Auseinandersetzung mit den Gefahren eines Marktes, der sich der Regulierung durch den Sozialstaat zu entwinden droht und exemplifiziert diese Tendenz an der Erteilung sogenannten „Stoffpatente" auf biologisches Material, in welchen „Entdeckungen zu Erfindungen stilisiert" (61) würden.

Im 8. Kapitel diskutiert Mieth, welche Grenzziehungen ihm in der Biotechnik erforderlich scheinen. Die Bewertung der Präimplantationsdiagnostik hänge davon ab, ob sie der Erhöhung der Schwangerschaftschancen dienen soll oder um der Selektion willen erfolgt (vgl. 116f.). Embryonale Stammzellen aus überzähligen Embryonen im eigenen Land zu gewinnen, hält er für „richtiger", als sie zu importieren. Doch weil damit Erkenntnisse gewonnen würden, die für therapeutisches Klonen genutzt werden könnten, bleibe „nichts anderes übrig, als sich embryonalen Stammzellen grundsätzlich und ausnahmslos zu verweigern" (119f.) Auch Keimbahntherapie lehnt Mieth ab – mit Argumenten, die nicht überzeugen.

Manche Formulierungen sind wissenschaftlich unsinnig. Wenn zum Beispiel nicht-lebende Moleküle als lebende Zellen ausgegeben werden: „menschliche ... Körperzellen (z.B. Gene)" (53). Peinlich ist die Behauptung, daß bei einem Klon „eine totale genetische (sic!, J. S.) Identität" deshalb nicht bestehen könne, „weil sich Faktoren der Umwelt auf die Entwicklung auswirken" (64). Merkwürdig auch, wenn Mieth die primäre Aufgabe der Ethik darin zu sehen scheint, Grenzen zu ziehen (9 u. ö.), stärkere Verbote aufzustellen (vgl. 123) und „zu sehr restriktiven Schlußfolgerungen (zu) gelangen" (135).

Ganz anderen Kalibers sind die Kapitel 1, 2, 6, 7. Mieth sieht dunkle Mächte am Werk: „Die Genetik stellt einen Paradigmenwechsel ... dar, der blinde Gefolgschaft zu verlangen scheint" (12). Von den „Gefahren eines neuen Totalitarismus" gelangt er via „Faschismus" flugs zum „Nationalsozialismus" mit seinen pseudogenetischen Verbrechen, um die absurde Frage zu stellen, ob diejenigen, „die solche Auswüchse bekämpften", nicht „dasselbe, aber anders, leiser, systematischer, schleichender" (15f.) wollten, nämlich das „totalitäre genetische Denken" (16). „Wir müssen uns entscheiden, was wir eigentlich wollen: Versicherung, Arbeitsplatz ... nach *Genmaß*?" (21) Nur daß diese Entscheidung nicht leicht fällt: Denn mit „strategischen Begriffsverschiebungen" (24) werde versucht, zum Beispiel „belastete Genträger in diese Methode hineinzulocken" (57). Und: „Kein Ziel wird ohne Maske angestrebt" (17). Gut, daß Mieth solch dunklen Mächten die Maske vom Gesicht reißt. Wer kommt da zum Vorschein?

„Biowissenschaftler ... und Biopolitiker": Der „Begierde" frönend verwandeln sie „unter unseren Händen" Leben zu Materie: „Die Materialisierung des Lebens hat mit der modernen Biologie längst begonnen" (14). „Die Expertokratie" mit ihrer „Propagandamaschinerie ... baut dabei Druck auf, um Bedenkenträger zu überrollen", so daß „die neuen Genwelten die alten Wertewelten zu überrollen drohen" (74). Doch getrost: „Daß der Mensch ausersehen sei, sich selbst neu zu erschaffen, dieser Traum sensationslüsterner Genforscher oder auch von Spezialisten der künstlichen Intelligenz kann ... nicht in Erfüllung gehen" (93).

„Wir sind Prometheus im 21. Jahrhundert. An die Stelle des Feuers, das Prometheus den Göttern entriß, sind die Kernenergie, die digitale Kommunikation und die Biowissenschaften getreten ... Prometheus wird von den Göttern angekettet und von stumpfsinnigen Aasvögeln zerfressen ... Wo sind heute die Götter, die Prometheus anketten, und wo sind die Religionen, die bei der moralischen Anstrengung helfen?" (75) Daß redliche Zeitgenossen ob solcher „Diskurse" „von Wissenschafts- bzw. Technikfeindlichkeit oder von Fundamentalismus" (13) reden, empört Mieth. *Johannes Seidel SJ*

Lutterotti, Markus von: *Sterbehilfe.* Gebot der Menschlichkeit? Düsseldorf: Patmos 2002. 184 S. Gb. 14,90.

In seiner Monographie greift der Arzt Markus von Lutterotti, der auf eine jahrzehntelange klinische Erfahrung zurückblicken kann, das brisante und vielschichtige Thema Sterbehilfe auf. Konkret geht es um die Ermittlung der Quelle und die Begründung des Tötungsverbots (Kap. 2), um die Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen (Kap. 8) sowie um eine Analyse der Begründungsversuche führender Euthanasiebefürworter, eine aktive Tötung (auf Verlangen oder ohne Verlangen) zu erlauben (Kap. 1, 4). Dabei holt der Autor ungewöhnlich weit aus und versucht, durch Reflexion auf grundlegende evolutions- und soziobiologische Entwicklungen (Kap. 2, 3, 5), einschneidende historische Ereignisse (Kap. 1, 4), gängige Argumente aus Philosophie und Ethik (Kap. 1, 4, 7) sowie Erfahrungen der ärztlichen Praxis (Kap. 6, 11) die Euthanasie-Debatte in einen kulturellen und historischen Zusammenhang zu stellen.

Der Autor beschreibt die häufig gebrauchten Argumente der Befürworter von Euthanasie (Kap. 1, 4), die ihre Forderung damit begründen, „daß der Mensch den Zeitpunkt seines Todes selbst bestimmen können solle, vor allem mit dem Selbstbestimmungsrecht des Menschen. Weiterhin müßten die Interessen des Patienten respektiert werden, etwa der Umstand, daß kein Lebensinteresse mehr bestehe. Eine weitere Begründung liegt im Hinweis auf die Menschenunwürdigkeit mancher Zustände von Schmerzen und Leiden sowie darin, daß ein solches Leben auch nicht mehr lebenswert sei. ... Schließlich wird darauf hingewiesen, daß ein Tötungsverbot, das mit der ‚Heiligkeit des Lebens' begründet wird, sowieso nur religiös zu rechtfertigen wäre" (14f.).

Besonderes Augenmerk verdienen die evolutions- und soziobiologischen Überlegungen über das vermeintlich starke Argument von der „Heiligkeit des Lebens" (27,54), welches als Schlüsselargument zwischen der traditionellen, prinzipienorientierten deontologischen Ethik einerseits und der konsequentialistischen und utilitaristischen Ethik (Singer, Kuhse) anderseits angesehen werden kann. Die Ursprünge des Tötungsverbots lassen sich als eine natürliche Tötungshemmung (Eibl-Eibesfeldt, Lorenz, Wickler) schon sehr früh in der Evolution innerhalb von geschlossenen (Popper), sozial lebenden Gruppen ansiedeln, die ihr Überleben sicherte. Demgegenüber hat die Religion, die viel später in evolutive Prozesse eingreifen konnte, das Tötungsverbot nicht erfunden, „sondern ein essentielles, fundamental wichtiges Ordnungsprinzip, das zur Regelung friedlichen Zusammenlebens der Gruppe einfach notwendig war, sanktioniert" (169).

Lutterotti stellt richtig, daß zwar biologisches Verhalten (natürliche Tötungshemmung) noch keine Sollensansprüche rechtfertigt (naturalistischer Fehlschluß), daß aber eine Nichtbeachtung des Tötungsverbots in der klinischen Praxis zu schwerwiegendem Dammbruch und Mißbrauch führt (Kap. 6): Die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe in Holland führte unter anderem dazu, daß jährlich ca. 1000 Patienten ohne ihre Zustimmung aktiv getötet werden.

Ferner gelingt es dem Autor, die vorgebrachten Argumente der konsequentialistischen Ethik zur Gleichsetzung von „aktiver Tötung" und „Sterbenlassen" sowie „Tötung auf Verlangen" zu widerlegen (Kap. 4). Darüber hinaus schlägt er vor, die theoretische Unterscheidung von „aktiver" und „passiver Sterbehilfe" zu verlassen und stattdessen zwischen einerseits „erlaubtem Behandlungsverzicht bzw. -abbruch" und anderseits „aktiver Tötung" oder „unerlaubtem Behandlungsverzicht bzw. -abbruch" zu unterscheiden (Kap. 4, 7, 8). Diese Unterscheidung wird vor allem in den anglosächsischen Ländern bevorzugt und hat den Vorteil, daß sie das Vorgehen im Einzelfall konkreter zu fassen und zu charakterisieren vermag.

Am Ende thematisiert der Autor die Hospizidee als Alternative zur aktiven Sterbehilfe (Kap. 11). Dabei geht es um eine ganzheitliche palliative Versorgung mit adäquater Symptomlinderung und menschlicher Begleitung der terminal Kranken und Sterbenden. Dabei zeigen die Erfahrungen der Hospizbewegung eindeutig, daß palliativ gut versorgte Patienten kaum Euthanasiewünsche äußern. Leider verwendet Lutterotti aus nicht nachvollziehbaren Grün-

den lediglich zwei Seiten für diesen alternativen Weg der Hospizbewegung und begnügt sich mit dem Verweis auf unzureichende Literatur.

Hier darf der Leser mehr erwarten, da neben der Hospizbewegung gerade die Palliativmedizin, die der Autor hier mit keinem Wort erwähnt, in den letzten Jahren enorme Fortschritte in der konzeptionellen und inhaltlichen Schmerz- und Symptomlinderung erzielt hat. Der systematische Ausbau der Palliativmedizin zeigt sich unter anderem in der Einrichtung von Lehrstühlen und der Gründung palliativmedizinischer Fachgesellschaften sowie in der Verabschiedung von Richtlinien und Grundsätzen auf standesrechtlicher und politischer Ebene. Diese maßgeblichen Entwicklungen – ebenso wie das neue belgische Euthanasiegesetz (2001/2002) und der legale assistierte Suizid im Bundesstaat Oregon („Oregon Death with Dignity Act" 1997) – fehlen vollständig. Trotz dieses signifikanten Mangels kann das vorliegende Buch als hilfreiche Einführung und Orientierungshilfe in die vielschichtige und schwierige Problematik der Sterbehilfe empfohlen werden.

*Fuat S. Oduncu*

Beck, Matthias: *Hippokrates am Scheideweg.* Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung. Paderborn: Schöningh 2001. 220 S. Br. 25,40.

Der „Scheideweg", um den es in dieser Veröffentlichung geht, ist die derzeit brennende Frage, ob die moderne Medizin mit einem ausschließlich am naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideal orientierten molekular- bzw. zellbiologischen Reduktionismus ihrer Heilungsaufgabe gerecht wird oder ob sie dazu einen umfassenderen, ganzheitlichen Ansatz verfolgen muß, der den Menschen nicht nur als physiologische Maschine, sondern als leibseelisches, mit einer Geistnatur ausgestattetes Wesen versteht. Der Verfasser, selbst studierter Pharmazeut, Mediziner, Philosoph und Theologe, vertritt in dieser Frage dezidiert den Standpunkt, die Medizin müsse einer „dreidimensionalen Anthropologie" aufsatteln, wobei diese drei Dimensionen in der naturwissenschaftlichen, psychosomatischen und philosophisch-theologischen Betrachtungsweise bestehen sollen.

Entsprechend besteht der zweite Teil des Buchs in einer Darstellung der medizinischen Relevanz der genannten Disziplinen, nachdem im ersten Teil das Unbehagen an einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Medizin artikuliert wird. Prüfstein für die Anwendbarkeit und Notwendigkeit des vertretenen interdisziplinären Ansatzes ist die – etwas unvermittelt eingeführte – Frage nach dem personalen Status des menschlichen Embryos.

Im dritten Teil wird dieselbe Doppelstrategie verfolgt, um die allgemeinen medizinischen Prinzipien der Prophylaxe, Diagnose und Therapie auf die verschiedenen derzeit diskutierten medizinethischen Problemfelder der In-vitro-Fertilisation, der Stammzellforschung, der Präimplantationsdiagnostik, der Genomforschung, des Schwangerschaftsabbruchs, der Lebensverlängerung und der Sterbehilfe anzuwenden. Der gewählte anthropologische Hintergrund dient dem Verfasser dazu, die gegenwärtigen biomedizinischen Forschungstrends rundum zu kritisieren.

Interdisziplinarität hat hohen Kurswert und ist in der Medizin zweifellos vonnöten. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob mit ihrer grundsätzlichen Einforderung viel gewonnen ist. Man kann an nahezu jeder Fragestellung und jeder Disziplin gegenüber kritisieren, daß sie zu einseitig und zu eng sei und in einen umfassenderen Bezugsrahmen eingebettet werden müsse. Das stimmt immer, ohne daß damit inhaltlich etwas gesagt wäre. Die Frage ist, worin die eigentliche Aufgabe der Medizin besteht. Ist ihr Ziel das „geglückte Sein" des Menschen, wie Beck meint, oder – viel bescheidener – sein gesunder Körper? Wem ist damit gedient, wenn die Medizin zur *scientia universalis* hochstilisiert wird? Gewiß, auch die Heilung des Körpers kann mehr beinhalten als nur die Reparatur einer Maschine. Aber dazu müßte erst einmal gezeigt werden, daß gewisse Denkschemata der Philosophie, wie etwa jenes von der Dualität von Materie und Geist, oder der Theologie, wie zum Beispiel die Vorstellung einer von Gott eingeschaffenen Seele, wissenschaftlich relevante oder gar unabdingbare Ontolo-

gien des Menschen sind. Dieser Aufgabe aber will der Verfasser sich ausdrücklich nicht unterziehen (vgl. 53, A. 112).

Es ist einfach nicht wahr, daß all diejenigen, die einen gestuften Lebensschutz des Embryos vertreten, Anhänger eines reduktiv-materialstischen Menschenbildes wären. Dafür kann gerade der vom Verfasser bemühte Thomas von Aquin mit seiner Sukzessiv-Beseelung als Beispiel stehen. Ihm zu unterstellen, daß er in diesem Punkt nicht konsequent genug gedacht habe (69), um damit die eigene Interpretation eines Dualismus-freien Leib-Seele-Verhältnisses bei Thomas zu retten, ist argumentativ wie wissenschaftshistorisch starker Tobak.

Befürworter der Embryonenforschung werden das Buch zur Seite legen, ohne sich vom globalen Vorwurf eines reduktionistischen Menschenbildes beeindrucken zu lassen. Gegner der modernen Medizin werden sich bestätigt sehen, ohne viele neue Begründungen für ihr Vorurteil zu erhalten. Dennoch: Für den Fachfremden bietet es bei aller Überblendung argumentativer Nuancen durch zu schlaglichtartig dargestellte Positionen eine Menge anregender Fragestellungen. *Christian Kummer SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Der Ökumenische Kirchentag in Berlin läßt auf ein neues Miteinander der christlichen Kirchen hoffen. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, und seine Assistentin Birgitta Kleinschwärzer-Meister besprechen anhand des dazu im Februar 2000 verabschiedeten Grundlagenpapiers einige Themen- und Problemfelder. Statt konfessioneller Abgrenzung wünschen sie sich eine Erfahrung geistlicher Gemeinschaft mit Fernwirkungen.

Gunther Wenz, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Universität München, geht aus evangelischer Sicht auf die Theologie des kirchlichen Amtes ein. Aussagen zum Begriff „Kirche" und „Schwesterkirchen" im vatikanischen Dokument „Dominus Iesus" und im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt er das Verständnis der Confessio Augustana gegenüber.

Im brasilianischen Porto Alegre fand Anfang 2003 das dritte Weltsozialforum statt. Jeanette Schade, wissenschaftliche Mitarbeiterin des Instituts für Entwicklung und Frieden in Duisburg, beschreibt die Entwicklung dieser Veranstaltung, die ein wichtiger Teil der globalisierungskritischen Bewegung geworden ist. Sie wertet dabei Ergebnisse ihrer mit Unterstützung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Berlin sowie des Goethe-Instituts in Córdoba/Argentinien durchgeführten Umfrage unter Teilnehmern des vorletzten Weltsozialforums aus.

Corina Sandersfeld, Rechtsassessorin und Mitarbeiterin beim Jesuiten-Flüchtlingsdienst Deutschland mit Sitz in Berlin, schildert anhand zweier Fallbeispiele das Problem der Abschiebungshaft, die fälschlicherweise als eine Art Strafvollzug angesehen wird. Als präventiven Ansatz schlägt sie eine Reduzierung der Haftdauer vor.

Nach wie vor erweist sich die Heilige Schrift mit ihren Mythen und Orientierungsgeschichten als kulturprägende Kraft. Georg Langenhorst, Professor für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts an der Universität Erlangen-Nürnberg, nimmt das „Jahr der Bibel" zum Anlaß, um auf einige bemerkenswerte Verbindungen zwischen Bibel und Literatur hinzuweisen.

# Internet – Fluch oder Segen?

Innerhalb weniger Jahre hat das Internet weltweit die verschiedensten Lebensbereiche geprägt und verändert: Das weltumspannende Kommunikationsnetz erlaubt einen grenzüberschreitenden Austausch von Informationen und Ideen. Geographische Entfernungen und zeitliche Unterschiede werden als Kommunikationshindernisse spielend überwunden. Das „World Wide Web" bietet jedem Nutzer die Möglichkeit, selber ein weltweit verfügbares Angebot ins Netz zu stellen und in einen interaktiven Austausch zu treten. Immer mehr entwickelt es sich auch zu einem Medium wirtschaftlicher Transaktionen. Damit wird das Internet zum Symbol der Globalisierung schlechthin.

Weltweit dürfte die Zahl der Internetnutzer bald die Grenze von einer Milliarde überschreiten. Jeden Tag werden rund 1,6 Millionen neue Seiten ins Netz gestellt. Damit verdoppelt sich das Internet etwa alle sechs Monate. Insgesamt liegt die Zahl der Web-Seiten bei derzeit über drei Milliarden.

Die neuesten Zahlen des Statistischen Bundesamtes besagen, daß in Deutschland 43 Prozent der Haushalte und 62 Prozent der Unternehmen über einen Internetzugang verfügen. Rund 34 Millionen Menschen nutzten im ersten Quartal 2002 das Internet. Das entspricht 46 Prozent der Bevölkerung im Alter ab zehn Jahren. Der Anteil der Internetnutzer war bei Männern mit 52 Prozent um elf Prozentpunkte höher als bei Frauen. Die 16- bis 24jährigen nutzten das Internet mit 77 Prozent am häufigsten. In der Gruppe der 55- bis 64jährigen waren lediglich 26 Prozent der Personen „online". Der überwiegende Teil der Nutzer sah im Internet vor allem ein Kommunikationsmittel (75 Prozent), eine wichtige Informationsquelle über Produkte und Dienstleistungen (65 Prozent) sowie eine Wissensquelle für die allgemeine und berufliche Bildung (42 Prozent). Jeder zweite volljährige Internetnutzer kaufte online ein.

Als politisches Instrument ermöglicht das Internet weltumspannende virtuelle Koalitionen und trägt ohne Kontrollmöglichkeiten von Diktaturen zur Bildung einer globalen Zivilgesellschaft bei. So wurde der weltweite Demonstrationstag gegen den drohenden Irakkrieg am 15. Februar 2003 vom Weltsozialforum in Porto Alegre per Internet organisiert. Man brachte zehn Millionen Menschen auf die Straßen der Weltstädte.

Neben den Chancen verbinden sich mit dem Internet aber auch Gefahren und Risiken. Besonders üble Beispiele sind die Verbreitung von rassistischer Propaganda und von Kinderpornographie. Es liegt fast in der Natur des Internet, daß es sich ethischer Normierung und rechtlicher Steuerung entzieht. Nationales Medienrecht greift nur schwer für die internationalen Kommunikationsnetze. Ungeklärt sind

auch die Fragen des geistigen Urheberrechts von Texten, Musik und anderen im Netz verfügbaren medialen Angeboten.

Zu den Schattenseiten gehört, daß das Internet die Kluft zwischen Industrie- und Entwicklungsländern vertieft. Dies zeigt sich etwa darin, daß es in New York mehr Internetanschlüsse gibt als auf dem gesamten afrikanischen Kontinent. Die Armen sprechen nicht die Sprache des Internet. Die Entwicklungsländer können sich die neuen Technologien nicht leisten und fallen damit im internationalen Wettbewerb noch weiter zurück. Damit verbindet sich zwangsläufig, daß im Internet die Industrieländer bestimmend sind, was aus der Perspektive des Südens nicht zu Unrecht als „westlicher Kulturimperialismus" wahrgenommen wird. Neue Themen auf der Agenda zwischen Nord und Süd sind die internationale Kommunikationsgerechtigkeit sowie die Rechte und die Partizipation der Entwicklungsländer im weltweiten Netz.

Auch die Kirche als Teil der Gesellschaft ist von den revolutionären Entwicklungen der Medien betroffen. Sowohl für die Verkündigung als auch für die Seelsorge eröffnen sich neue Möglichkeiten. Papst Johannes Paul II. stellte seine Botschaft zum 36. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel vom 12. Mai 2002 unter das Thema: „Internet: Ein neues Forum zur Verkündigung des Evangeliums". Darin ermutigt der Papst die Kirche, die Chancen des Internet zu nutzen. Doch realistisch weist er auch auf die Schwächen des neuen Mediums hin. Angesichts der nahezu grenzenlosen Flut von Information laufe unsere von Vergänglichem und Kurzlebigem geprägte Kultur Gefahr zu glauben, daß nicht Werte, sondern Fakten ausschlaggebend seien: „Das Internet vermittelt umfassende Kenntnisse, es lehrt aber keine Werte."

Ähnlich ist zu unterscheiden zwischen der Verfügbarkeit von Informationen und Wissen, zwischen Datenbanken und Wortkultur. Vor 20 Jahren hat Bill Gates vollmundig verkündet: „Das Jahr 2000 wird das Ende der Zeitungs- und Zeitschriften-Verleger einläuten." Trotz der Krise vieler Verlage ist diese Prophezeiung weit von ihrer Erfüllung entfernt. Wer entsprechende Erfahrungen hat, wird bestätigen, daß es einfach einen Unterschied ausmacht, eine Zeitung auf bedrucktem Papier oder auf dem Computerbildschirm zu lesen. Der frühere Stuttgarter Oberbürgermeister Manfred Rommel wagte sogar die Prognose, Zeitungen werde es so lange geben, wie man Fliegen damit totschlagen könne.

Diese Zeitschrift ist bereits seit mehreren Jahren unter der Homepage der deutschen Jesuiten (www.jesuiten.org/Stimmen-der-Zeit) im Internet vertreten. Im Mai dieses Jahres haben wir eine eigene Homepage ins Netz gestellt (www.stimmen-der-zeit.de). Wie bisher bieten wir unseren Lesern und Leserinnen schon einige Tage vor Auslieferung des Hefts das aktuelle Editorial, den Überblick über die Artikel und – das ist neu – einen ausgewählten Beitrag im pdf-Format. Andere Serviceeinrichtungen wie ein Archiv früherer Jahrgänge und ein Autorenverzeichnis sind im Aufbau begriffen. Auch die Kommunikation mit der Redaktion per e-mail ist erleichtert. Damit möchten wir unsere Zeitschrift durch die Möglichkeiten dieses Mediums leichter zugänglich machen und ergänzen. *Martin Maier SJ*

*Paul M. Zulehner*

# Abschied von der Beteiligungskirche?

## Eine pastorale Fehlentwicklung

Neben der Neupositionierung der katholischen Kirche inmitten der modernen Welt durch „Gaudium et spes" zählt „Lumen gentium" zu den Schlüsseltexten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es ordnet unter vertiefendem Rückgriff auf die biblische und patristische Tradition die Innenarchitektur der Kirche neu. Das „pastorale Grundschisma"[1] einer „Kirche für das Volk" wurde überwunden. Der heilige „laós", das priesterliche Gottesvolk, wurde der Schlüssel zum erneuerten Kirchenverständnis. Ihm wurde dann die nach wie vor vorhandene Ausdifferenzierung von Amt und Laien nachgereiht, wie allein ein Blick auf den Aufbau von Lumen gentium verdeutlicht. Das unverzichtbare Schmuckwort „hierarchisch" erhielt eine andere Konnotation: Aus einem Herrschaftsbegriff wurde ein Ursprungsbegriff. Kirche ist heiligen Ursprungs – um das sichtbar und wirksam in Erinnerung zu halten, gibt es das Amt.

Diese biblisch wie patristisch vertiefte Ekklesiologie brachte eine Neubestimmung der Würde der Laien und ihrer Berufung in der Kirche. Gleichheit an Würde und Berufung aufgrund der Wiedergeburt in Jesus Christus wurden als Grundrechte geschützt (LG 32; can. 208 CIC/1983). Folglich gibt es in der Kirche keine „Unberufenen" mehr: Alle, die Gott seinem Volk „hinzufügt" (Apg 2, 47), tragen zum Leben und Wirken der Kirche bei. Es gibt auch keine „Unbegabten" mehr: „Jedem ist die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie allen nützt" (1 Kor 7, 12). Aus einer „Kirche für das Volk" wurde eine „Kirche des Volkes Gottes", dem vielfältige Charismen geschenkt sind, darunter die unableitbare einzigartige Gabe des kirchlichen Amtes.

Daß allen Gottes Geist zugunsten des kirchlichen Gemeinwohls gegeben ist, hat die Kirche aus einer Kleruskirche zu einer Beteiligungskirche gemacht. Jedes getaufte Mitglied der Kirche, das Gottes Geist in sich trägt, kann – als Gabe Gottes für seine Kirche – etwas zu deren Leben und Wirken beitragen. Das hat erhebliche Rückwirkungen auf die Amtsausübung in der Kirche. Amtsträger können nunmehr von Gott her viel für die Ausübung ihres Leitungsamtes über Laien in der Kirche erfahren. Das verlangt nicht mehr nur nach einem Hinhorchen der Laien auf die Amtsträger, sondern auch der Amtsträger auf die Laien. Ein Amtsträger kann Gott gegenüber ungehorsam werden, wenn er nicht auf das Gottesvolk horcht.

Solches verpflichtende Hinhorchen kann nicht dem Zufall überlassen werden: Es

steht dem Amtsträger nicht frei, sich jene (meist gefügigen unterwürfigen) Laien auszusuchen, auf die er hört. Der Beitrag der Laien ist zu organisieren und vor dem Zufall zu schützen. Wo das geschieht, ereignet sich Synodalität in einem weit gefaßten Sinn, die selbstverständlich dem Amt zugeordnet zu sein hat. Dazu wurden auf dem Zweiten Vatikanum für den Kirchenalltag Gremien eingeführt, welche den Beitrag vieler bündeln und die ihrerseits der Versuchung widerstehen müssen, sich von jenen abzuheben, die sie vertreten. Ich verwende im folgenden „Synodalität" nicht im kirchenrechtlich engen Sinn, sondern im Sinn der qualifizierten Beteiligung: Das Mindeste ist Mitgestaltung des gemeinsamen Weges durch eine nachhaltig wirksame Beratung der Amtsträger. Wenn ich hier aber statt dem rechtlichen Wort „Beratung" das ekklesiologische Wort Synodalität verwende, dann kritisiere ich damit die Abwertung dessen, was heute bei vielen Amtsträgern als „Beratung durch Gremien" gilt. Die Priester im zentraleuropäischen Raum meinen nur zu acht Prozent, daß „die Tätigkeit des Priesterrates einen nachhaltigen Einfluß auf die Entscheidungen des Bischofs"[2] hat. Ähnliches gilt auch von den hohen pastoralen Räten, die unter Bischöfen wirken, die ich dem Typ der Führerkirche und nicht der Beteiligungskirche zuordne.

Kardinal Miloslav Vlk hat als Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 1992 in Prag folgerichtig betont, daß sich das bischöfliche Amt wirksam nur „personal, kollegial und synodal" ausüben lasse. Personal meint, daß die letzte amtliche Verantwortung einsam ist und nicht abgegeben werden kann: Der Feind dieser Dimension der Amtsausübung ist angstbesetzte Entscheidungsschwäche. Kollegial meint, daß ein Bischof sich im Kreis seiner Mitbischöfe ebenso wie innerdiözesan mit den anderen Leitungskräften (wie Domkapitel, Ordinariatsrat) zu beraten hat: Der Feind dieser Dimension ist die Unfähigkeit zur Teamarbeit. Synodal schließlich heißt, die Beteiligung möglichst vieler geordnet zu organisieren: Der Feind dieser Dimension ist die Angst, daß das Volk vor allem in säkularen Kulturen das Evangelium verraten könnte.

## Gut geleitete synodal(artig)e Vorgänge

Das Kirchenrecht kennt nun nicht nur eine Alltagssynodalität in der Gestalt kirchlicher Gremien, sondern sieht für besondere Zeiten (wie nach einem Konzil, in akuten Krisen der Kirche) Synoden vor. Da aber das Kirchenrecht von 1983 die Mitwirkung von Laien auf den Synoden erschwert hat, haben sich in den letzten Jahren daneben synodalartige Prozesse entwickelt: Pastorale Foren, Diözesanforen oder wie immer man diese synodalartigen Vorgänge bezeichnet.

In der katholischen Kirche Österreichs wurde zur Aufarbeitung der „Causa Groër" und des daran geknüpften Kirchenvolksbegehrens der „Dialog für Österreich" begonnen. Nach der ersten großen Versammlung in Salzburg schrumpfte

dieser Vorgang auf die Arbeit der einen oder anderen Arbeitsgruppe. Die Jugend in Österreichs Kirche versuchte den Vorgang als „Dialog X" fortzuführen. Letztlich hat dieser synodale Vorgang nur als „Dialog für das Burgenland" unter dem Eisenstädter Bischof Paul Iby eine wirkliche Durchführung erlangt.

Einer der bestorganisierten Vorgänge „geleiteter Synodalität", also des schöpferischen Zusammenspiels von pastoraler Verantwortung des Bischofs und des Bistums ist bzw. war die „Pastorale Entwicklung Passau" (PEP). Nach 73 eröffnenden Kirchengesprächen gab es eine Unzahl von moderierten Klausuren, dazu Pastoraltagungen mit allen Hauptamtlichen. Insgesamt haben sich drei Jahre lang über 7000 Kirchenmitglieder an diesem synodalen Prozeß mit großem Engagement beteiligt.

Als eine Art Zwischenergebnis veröffentlichte Bischof Franz Xaver Eder zu Pfingsten 2000 feierlich den Passauer Pastoralplan „Gott und den Menschen nahe". Dieser geht vom Doppelgebot Jesu der Gottes- und Nächstenliebe aus. Sich daran orientierend werden wenige „leitbildhaltige Projekte" (Vorhaben) entwickelt, welche Gott- und Menschennähe des kirchlichen Lebens im Bistum entfalten sollen. Die Sorge galt zudem der Entwicklung der diözesanen Strukturen wie der Förderung des ehrenamtlichen und hauptamtlichen Personals der Kirche. Dieser Weg der Pastoralen Entwicklung fand weit über die Diözese hinaus breite Beachtung, was allein daran ersichtlich ist, daß der knappe Text von 36 Seiten von mehr als 50000 Personen beim Bischöflichen Seelsorgeamt in Passau abgerufen wurde und immer noch abgerufen werden kann[3].

Entscheidend für diesen „Passauer Weg" ist, daß der Plan nicht in einem vagen Leitbild oder in frommen Wünschen und blassen „Grundintentionen" besteht, sondern in der Umsetzung der gemeinsam gesuchten und gereihten leitbildhaltigen Projekte. „Im Geheimnis Gottes wohnen" und „Strukturen der Seelsorge erneuern" wurden unter Bischof Eder als erste Vorhaben in Angriff genommen. Um die ganze Diözese in Bewegung zu bringen, setzte das Bistum nicht auf die Routinearbeit der Diözesanstellen. Vielmehr wurde eine eigene diözesane Geschäftsstelle für die Pastorale Entwicklung eingerichtet und mit Helga Grömer und Helmut Höfl mit zwei in pastoraltheologisch reflektierter Organisations- und Personalentwicklung hochqualifizierten hauptamtlichen Personen besetzt.

## Roms Mißtrauen in Synodalität

Ereignisse der letzten Jahre zeigen, daß es in Zentralstellen der katholischen Kirche im Vatikan Kreise gibt, welche ein tiefes Mißtrauen in solche synodalartige Prozesse und damit in die Gestalt der Beteiligungskirche hegen.

So wurde der „Dialog für Österreich" nach einem fulminanten Start faktisch „auf Eis gelegt". Es ist nicht ersichtlich, welche seiner Ergebnisse das Leben der öster-

reichischen Kirche – anders als beim Synodalen Vorgang 1974 – derzeit nachhaltig beeinflussen. Massiv waren die Interventionen von drei römischen Dikasterien gegen die Ergebnisse des „Dialogs fürs Burgenland". Nachdem dessen Ergebnisse in einem Maßnahmenkatalog publiziert waren, wurde Bischof Iby durch mehrere römische Dikasterien unter Berufung auf seine bischöfliche Verantwortung aufgefordert, Teile der veröffentlichten Aussagen „richtigzustellen".

Man kann aus der Sicht Roms solche Vorgänge gegenüber synodalen Dialogprozessen in Österreich verstehen. Denn letztlich geht es dabei um die Aufarbeitung des Kirchenvolksbegehrens und seiner Themen. Diese werden aber in Rom als Wünsche säkularisierter und ideologisierter Menschen betrachtet, ohne daß diese auf den Prüfstand des verbürgten Glaubens und der Lehre der Kirche gestellt werden. Die Kritik Roms richtete sich daher gezielt gegen Vorschläge in Richtung Zölibat (Priesterweihe von „viri probati"), Frauenordination (Einführung des Frauendiakonats, weiterführende Debatte über das Frauenpriestertum), Entscheidungsvollmacht der pastoralen Räte, Änderung der Vorgehensweise bei Bischofsernennungen, Einbeziehung der Laien in die Leitung von Pfarreien, Kommunionempfang für wiederverheiratete geschiedene Gläubige, Tolerierung des vorehelichen Zusammenlebens, der künstlichen Empfängnisverhütung, der Homosexualität. Durch die Intervention römischer Dikasterien sollte verhindert werden, daß die „zeitgeistigen" Forderungen von Kirchenvolksbegehren die amtlich verantwortete Ebene synodalartiger Vorgänge unter Zustimmung eines Ortsbischofs erlangen.

Anders muß aber die Intervention römischer Dikasterien in die synodal gestaltete und bischöflich gut geleitete Pastorale Entwicklung Passau gesehen werden. Es war den für die Pastorale Entwicklung in Passau Verantwortlichen hinreichend bekannt, daß die römische Kritik etwa am Dialog für Österreich oder für das Burgenland die Behandlung kirchenpolitischer Reizthemen wie Frauendiakonat, Weltpriesterzölibat, Sakramentenzulassung nach Scheidung und Wiederverheiratung sowie Beteiligung bei der Suche nach Kandidaten fürs Bischofsamt beanstandet hatte. Deshalb hatte Bischof Eder durch einen autoritativen Entscheid zum Mißfallen vieler Beteiligter alle diese Themen von vornherein den Beratungen entzogen. Thema der Pastoralen Entwicklung, so verfügte er, dürfe nur sein, was der Entwicklung des Bistums diene und bistumsintern entschieden werden könne. Und weil in den moderierten Klausuren in den Gemeinden und Verbänden solche Themen dennoch genannt worden waren, wurde ihm geraten, diese in einem „Depot" abzulegen. Zum Ausgleich solle er versprechen, sie in seinem bischöflichen Reisegepäck mitzunehmen, wenn er zu Beratungen in der Bischofskonferenz oder nach Rom aufbreche. Manche, die sich davon wenig erhofften, nannten das Depot eine „Deponie". Selbst diesen pastoral weisen Entlastungsvorgang kritisierten römische Stellen: Denn der Bischof habe durch die Einrichtung des Depots nicht nur akzeptiert, daß die Leute Fragen haben, sondern auch die irrige Ansicht begünstigt, daß

diese Fragen kirchlich ungelöst seien. Er hätte vielmehr den Leuten sagen müssen, daß es auf alle diese Fragen schon verbindliche römische Antworten gebe.

Unbeschadet dieser Ausklammerung der Reizthemen wurde auch das Ergebnis der Pastoralen Entwicklung Passau von sieben Dikasterien beanstandet. Hier erging die Kritik schriftlich in einer „offiziellen Stellungnahme" der Glaubenskongregation an Bischof Eder, der den Pastoralplan in Kraft gesetzt hatte. Davon war auch in einem an mich gerichteten Schreiben des Untersekretärs der Glaubenskongregation die Rede, bei der ich um Überlassung der Kritik angefragt hatte[4]:

„Wie Sie sich denken können, entspricht es nicht der Praxis römischer Dikasterien, daß der Präfekt zu einem amtlichen Dokument persönlich Stellung nimmt, das von Seiten des Heiligen Stuhls bereits eine offizielle Antwort erfahren hat. Sie werden deshalb auch nicht enttäuscht sein, wenn ich Ihnen, um jegliches Mißverständnis auszuräumen, mitteile, daß Ihrer Bitte nicht entsprochen werden kann" (Brief vom 29.10.2002).

Die Stellungnahme wurde allerdings mit höchster Geheimhaltungsstufe versehen: Die eigentlichen Träger der Pastoralen Entwicklung – die 7000 Engagierten aus dem Bistum – haben bis heute nichts von der mit Sicherheit schwerwiegenden Kritik aus Rom erfahren. Die Einlösung der Kritik aus Rom erfolgte aber ganz anders als im Burgenland. Der ja noch Jahre hinaus amtierende burgenländische Bischof wurde aufgefordert, beanstandete Passagen richtig zu stellen. Auf der neuen Basis kann im Burgenland gut weitergearbeitet werden.

Anders in Passau: Hier stand der altersbedingte Rücktritt des Bischofs kurz bevor. Daraus ergab sich eine andere Form für Rom, die kritisierte Entwicklung zu korrigieren. Zunächst erging, als Bischof Eders Rücktrittsgesuch rasch[5] angenommen war, ein weiteres, wiederum streng geheimes Schreiben an den Diözesanadministrator Lorenz Hüttner, daß er in der Zeit der Vakanz keinerlei Entscheidungen mehr zugunsten der Fortführung des Pastoralplans treffen dürfe. All das ließ erwarten, daß Rom seine Kritik an der Pastoralen Entwicklung über die Ernennung des Nachfolgers von Bischof Eder exekutieren werde. Was auch geschah: Ernannt wurde der Regensburger Weihbischof Wilhelm Schraml. Er ließ mich bald wissen, „daß ich als Bischof von Passau, schon am Tage meines Amtsantritts erklärt habe, daß ich mir die Grundintentionen des PPP 2000 zu eigen mache, und dies in der kurzen Zeit meines Wirkens im Bistum Passau wiederholt und vor wichtigen Gremien, wie zum Beispiel dem Diözesanrat, bekräftigt habe". Wie wenig er diese weiche Wertschätzung in harte Handlungen umsetzte, belegt der darauffolgende Satz überdeutlich:

„Keines der bisherigen Projekte wurde blockiert oder widerrufen, wenngleich die Umsetzung grundlegender Projekte (z.B. Projekt 1 ‚Im Geheimnis Gottes wohnen') aus verschiedenen Gründen von Anfang nicht im gewünschten Maß auf den Weg gekommen ist. Dies hat aber nicht der neue Bischof zu verantworten."

Es ist einfach nicht einsichtig, daß der Bischof ein ganzes Jahr lang keine geeignete Leitung für dieses von ihm doch angeblich so geschätzte Vorhaben finden konnte.

Zur Überraschung nicht weniger schien es dann aber eine Zeit lang so, als würde Bischof Schraml der römischen Kritik am Pastoralplan doch nicht gerecht werden. Wider Erwarten und im krassen Gegensatz zur durchgesickerten fundamentalen Kritik der römischen Dikasterien am Pastoralplan lobte er diesen öffentlich, obgleich er in Vieraugengesprächen von schweren Bedenken dagegen sprach und vermerkte, daß deshalb Teile des Pastoralplans kirchenrechtlich gar nicht in Kraft sein könnten, wie ihm ungenannte handverlesene Rechtsexperten versichert hätten. Vor allem das Projekt „Im Geheimnis Gottes wohnen" gefalle ihm. Er rührte aber keinen Finger, um die wegen einer personellen Fehlentscheidung noch unter seinem Vorgänger verwaiste Projektgruppe nachzubesetzen. Schriftlich ließ er mich wissen:

„Bezüglich der weiteren Umsetzung wird es daher noch grundlegender Überlegungen bedürfen, wie ein ‚Passauer Weg', der auf die Bedürfnisse unseres Bistums zugeschnitten ist, gefunden werden kann, der der Erneuerung des pastoralen Handelns unserer Ortskirche dienlich ist" (Brief vom 17.1.2003).

Klarer kann man sich vom Pastoralplan wirklich nicht distanzieren! Seine Taten belegen seine Ablehnung zwar nicht des Wortes (das er sprachpolitisch für viele lange Zeit unbemerkt mit neuem Inhalt füllte), sehr wohl aber der Logik des Pastoralplans. Anstelle einer engagierten Fortsetzung des Kernprojekts „Im Geheimnis Gottes wohnen" verwies er das Anliegen an die bischöfliche liturgische Kommission. Der Schachzug mit der Kommission macht Kennern der Pastoralen Entwicklung deutlich, wie sehr der Bischof auch den Sinn des Projekts mißverstand. Denn das Projekt „Im Geheimnis Gottes wohnen" bezieht sich zwar auch auf den Gottesdienst der Kirche, umgreift aber weit mehr Vorgänge, in denen spirituell Suchende eine „Gotteserfahrung aus erster Hand" machen können; das meint eine Art Mystik für Anfänger, eine Schule des Betens und der Kontemplation und will mit Menschen zusammen in deren eigenem Leben jenen „unbeirrbar treuen" (Dtn 32, 4) Gott aufspüren, der schon immer eine Liebesgeschichte mit jedem schreibt.

Geschickt erklärte der Bischof der Öffentlichkeit, daß er doch den Pastoralplan fortführe und dabei lediglich etwas andere Akzente in der Umsetzung vornehme. Den Leiter der diözesanen Geschäftsstelle lobte er ins Referat „Ehe und Familie" weg und enthauptete damit just jene Stelle, welche laut Pastoralplan die Pastorale Entwicklung gesamtdiözesan und nicht nur im gemeindlichen Kleinland – natürlich im Auftrag und in engster Zusammenarbeit mit dem Bischof – in Gang halten sollte. Mit der Familienpastoral und der Bußpastoral setzte er in asynodalem Alleingang völlig neue Akzente und übertrug deren Ausführung den alten diözesanen Dienststellen. Das alles war nichts anderes als die Rückkehr zu jenen pastoralen Verhältnissen, die vor der Pastoralen Entwicklung herrschten.

Beachtung verdienen die semantischen Umdeutungen des Bischofs in der Verwendung wichtiger Begriffe wie „Pastoralplan", „Umsetzung", „Mitwirkung der Laien", „Projekte" (ein Wort, das ihn stört). Wenn er beispielsweise vom „Pasto-

ralplan" spricht, dann hat das mit dem seit Pfingsten 2000 in Kraft befindlichen Pastoralplan so wenig Ähnlichkeit wie Äpfel mit Birnen, obgleich beides Obst ist. Für Bischof Schraml besteht das Ziel seiner Pastoralen Erneuerung (also Restauration: das Wort Entwicklung meidet er inzwischen) in frommen bzw. idealisierten Selbstverständlichkeiten, gegen die man wirklich nichts einwenden kann, die aber in ihrer unüberprüfbaren Allgemeinheit völlig folgenlos bleiben, wie Einheit mit Christus oder heile Familie. Bei dem von ihm durch semantische Umdeutung faktisch abgestellten Pastoralplan hingegen ging es um die Annäherung an solche durchaus bedenkenswerte Ziele durch konkrete Schritte, also überprüfbare Vorhaben (Projekte).

Für den (alten) Pastoralplan war daher die Umsetzung nicht etwas, was man mit unabgesprochenem bischöflichen Eingriff so oder eben auch anders machen könne: Die Umsetzung selbst, vor allem unter optimaler (synodalartiger) Beteiligung möglichst vieler: Genau das war wesentlich für den (alten) Pastoralplan. Und wer die geplante Umsetzung auf dem Weg leitbildhaltiger Vorhaben nicht will, lehnte eben das Herz des Pastoralplans ab. Bischof Schraml hat somit den Pastoralplan dadurch außer Kraft gesetzt, indem er denselben Begriffen völlig andere Inhalte gegeben hat. Bedauerlich ist nur, daß ihm bis in die wichtigsten Gremien hinein bei dieser Wortpolitik bisher so viele glauben.

Er hat damit aber nicht nur die geplante Pastorale Entwicklung beendet. Er hat vielmehr das Bistum in kurzer Zeit rückgebaut. Alles, was an ernsthafte Beteiligung erinnerte, wurde von ihm abgebaut. Das Experiment einer synodalartigen Beteiligungskirche erwies sich als (zu) kurzes bistumsgeschichtliches Fenster. Das Bistum ist offensichtlich zu früh dran gewesen. Mit Eders Nachfolger war das Ende der synodalartigen Pastoralen Entwicklung gekommen. Die Hoffnung einiger in wichtigen diözesanen Gremien, daß sich solche Zerstörung einer synodalartigen Beteiligungskirche durch loyales Schweigen verzögern ließe, hat sich als folgenschwerer Irrtum erwiesen.

Bei diesen pastoralgeschichtlichen Analysen darf nicht übersehen werden, daß es nicht um die Person des neuen Bischofs von Passau geht. Dieser verdient als Bischof Respekt und Anerkennung, schon allein deshalb, weil das Bischofsamt immer eine unantastbare spirituelle Tiefe hat (was nicht vor begründeter Kritik schützt), weil der Bischof selbst mit großer Offenheit in die Diözese gekommen ist, aber auch weil sich das Leben der Kirche nicht in der Gestaltung ihrer synodalen Dimension erschöpft.

In der gegenwärtigen Kirchenentwicklung geht es also nicht um Personen, sondern um Strukturen, also um die Frage, wieviel synodalartige Beteiligung des Kirchenvolks die katholische Kirche haben soll und will und wie diese geordnet und mit der Verantwortung des Bischofsamtes schöpferisch verwoben wird. Der Vorgang im Burgenland zeigt, daß synodalartige Beteiligung vor allem dann vehement von Rom abgelehnt wird, wenn es um Themen der „Modernisierung" der Kirche

geht. Überraschend ist aber, daß selbst dann synodalartige Beteiligung verworfen wird, wenn es um die „Radikalisierung", also die Rückbindung des kirchlichen Lebens an seine gläubige Wurzel („radix") geht und zudem solche Vorgänge von einer festen Hand des Bischofs geleitet werden. Daß es der Pastoralen Entwicklung Passau genau darum ging, wird am „Leitbild" („Gott und den Menschen nahe", wodurch das Doppelgebot Jesu von der Gottes- und Nächstenliebe aufgegriffen wurde) ebenso deutlich wie in den leitbildhaften Projekten vor allem zur Gottesnähe und zur Menschennähe: „Im Geheimnis Gottes wohnen", „Öffentlich Gott bezeugen", „Beheimaten", „In Liebe dienen", „Zeit haben".

Man kann diesem Pastoralplan[6] wirklich nicht vorwerfen (was im Burgenland geschah), daß der Ausgangspunkt nicht der Glaube an Jesus Christus sei und die Lehrinhalte des Evangeliums und der gesunden kirchlichen Tradition nicht berücksichtigt seien.

Nun kenne ich die geheime römische Kritik am Passauer Entwicklungsprozeß nicht im Detail, auch wenn seit der Abfassung des geheimen Briefs an Bischof Eder in Insiderkreisen viele Kritikpunkte bekannt geworden sind. Die mir über mehrere Stationen bekannt gewordenen kritisierten Punkte[7] sind theologisch so leichtgewichtig, daß sie nur schwer verstehen lassen, warum sieben Dikasterien sich engagieren mußten, um die Pastorale Entwicklung Passau zu kritisieren und durch die Ernennung eines geeigneten Bischofs zu beenden. Reklamierte Punkte sollen sein: Überlegungen zu einer neuen Art von „Leutepriestern", die vom Bischof aus gemeindeerfahrenen Personen ausgewählt werden und ausnahmsweise auch verheiratet sein können; die Einhaltung genauester Vorschriften im Gottesdienst; daß es nicht nur keine Rituale zur Aufarbeitung der Scheidung geben solle (gemeint sind hier gar nicht Gottesdienste), sondern auch keine diakonalen Maßnahmen; daß ein Dekan ein „Leitungsteam" zur Seite haben sollte; daß neue Formen der Mitsprache und Mitbestimmung bei bestimmten Themen durch den Pfarrgemeinderat zu suchen seien; daß Pfarrgemeinden als „pastorale Kleinunternehmen" bezeichnet werden; und vor allem: daß der Oberhirte zu wenig erwähnt werde.

Weil viele beanstandete Punkte theologisch eher zweitrangig sind, liegt das Hauptärgernis offensichtlich nicht in den Details, sondern im Vorgang synodalartiger Beteiligung als solcher und in diesem Rahmen in der starken Beteiligung von Laien an der Pastoralen Entwicklung – obgleich sowohl in der Pastoralen Arbeitskommission wie in der zuarbeitenden Projektgruppe nie mehr Laien als Priester mitarbeiteten. Die Beteiligung von Laien ist einer der sensibelsten Punkte: daß kirchliches Amt an verpflichtende Synodalität gebunden wird. Nicht einmal eine Anhörpflicht ist gewünscht. Das trifft den Dekan, der unabhängig von einem Team arbeiten muß; den Pfarrer, der „lediglich" an einen beratenden Pfarrgemeinderat gebunden ist. Das trifft vor allem den Bischof (so etwa Einsprüche gegen Ergebnisse der Synode in Slowenien), der nicht verpflichtet werden kann, „mehr auf seinen Priesterrat zu hören". Ein kollegiales Leitungskonzept wird befürchtet.

Zudem muß betont werden, daß es sich um eine vom Bischof inhaltlich zugleich straff wie besonnen geleitete synodalartige Beteiligung handelte. Der Bischof hatte selbst den Vorsitz in der die Pastorale Entwicklung steuernden Pastoralen Arbeitskommission, der die wichtigsten Gremien und Einrichtungen des Bistums angehörten. Nichts konnte ohne bischöflichen Auftrag und ohne seine ausdrückliche Zustimmung erfolgen.

## Eine pastoralpolitische Intervention

Mit all diesen Informationen und Analysen versehen unternahm ich zum Jahreswechsel 2003 eine pastoralpolitische Intervention zugunsten der Passauer Entwicklung. Ich wollte durch einen öffentlichen Vorgang pastoraltheologisch klären, welches Schicksal ein Pastoralplan und mit ihm eine synodale Pastorale Entwicklung nimmt, wenn es zu einem Bischofswechsel kommt. Dabei muß ich vorausschicken, daß ich dies alles (der Konfliktregel bei Matthäus folgend), viel lieber in einem persönlichen Gespräch mit dem neuen Bischof geklärt hätte. Dieser aber hatte ein geschlagenes halbes Jahr hindurch keinen Termin dafür übrig.

Anläßlich des Jahrestags seiner Ernennung bediente ich mich des e-mails und sandte an 200 führende Leute im Bistum Passau einen knappen Fragebogen, um zu erkunden, wie sie die Durchführung des Pastoralplans unter dem neuen Bischof einschätzten. Dies machte ich auch deshalb, um nicht einseitigen Informationen aus dem Bistum aufzusitzen. Von 130 Personen habe ich den Bogen zurückbekommen[8]:

41 Prozent von diesen meinten, der Pastoralplan weise einen Weg in eine gute pastorale Zukunft, der neue Bischof führe ihn aber faktisch nicht durch, sondern lasse diesen lautlos auslaufen. Ähnlich viele (37 Prozent) hofften, daß der von ihnen als guter Weg in die Zukunft des Bistums sehr geschätzte Pastoralplan auf Grund der für positiv gehaltenen Aussagen des neuen Bischof doch noch vorangebracht werde. Eine dritte, kleinere Gruppe (22 Prozent) meinte schließlich, sie hätten schwerste Bedenken gegen den Pastoralplan und wären damit sehr einverstanden, daß der Bischof ihn nicht durchführe. Diese Gruppe insbesondere von Jungpriestern, welche Altbischof Eder wegen des Pastoralplans in Rom verklagt hatten, sind die besten Zeugen dafür, daß „ihr" Bischof Schraml den Pastoralplan wegen der auch von ihnen beklagten schweren Bedenken nicht durchführt. Für diese Jungpriester wäre es ein schwerer Verstoß des neuen Bischofs gegenüber Rom, würde er dennoch den Pastoralplan fortsetzen. Um so verwunderlicher dünkt es, daß der Bischof so sehr darauf besteht, daß er den Pastoralplan doch umsetze: Denn damit setzt er sich – wenn er ihn wirklich umsetzte – in Gegensatz zu den sieben römischen Dikasterien und würde deren Kritik gar nicht ernst nehmen. Das belegt noch einmal, daß seine „Umsetzung" eben nicht dessen Fortsetzung ist.

Gestützt auf dieses Ergebnis, machte ich den diözesanen Gremien (Diözesanrat, Priesterrat, Domkapitel, Dekanekonferenz) in der Form eines Aufrufs einen Vorschlag. Organisationsentwicklerisch lag dieser auf der vom Konfliktforscher Paul Watzlawick so benannten „dritten Ebene". Das Aufsuchen dieser dritten Ebene in einem schwelenden Konflikt läßt hoffen, daß keine Konfliktpartei ihr Gesicht verliert. Diesen Aufruf (wie geschehen) als Angriff auf den Bischof umzudeuten, entbehrt jeder Grundlage. Noch durchsichtiger war der Versuch, vom Inhalt auf meine Person abzulenken und meine Intervention zugunsten eines in Kraft befindlichen Pastoralplans (!) mit gekünstelter Aufregung als eine diözesanfremde „Einmischung von außen" zu brandmarken. Handlungsleitend war für mich vor allem, die römische Geheimpolitik gegen einen synodalartigen Vorgang aufzuzeigen und dadurch zu beenden. Es sollte wenigstens mit offenen Karten gespielt werden. Ich stützte mich dabei auf die Forderung von Papst Johannes Paul II.:

„Die Kirche bemüht sich und wird sich immer mehr bemühen, ein ‚Haus aus Glas' zu sein, wo alle sehen können, was vor sich geht und wie sie ihre Sendung in Treue zu Christus und zur Botschaft des Evangeliums erfüllt. Aber die Kirche erwartet, daß ein ähnliches Bemühen um Authentizität jeden erfüllt, der – in den Zustand des Beobachters versetzt – seinen Lesern vom Leben und von den Ereignissen der Kirche berichten soll" (27.1.1984).

Das waren die einzelnen Punkte meines Vorschlags: 1. Die bislang geheime römische Kritik am Pastoralplan/an der Pastoralen Entwicklung wird in einer Diözesanversammlung auf den Tisch gelegt. 2. Der Pastoralplan wird „weitergeschrieben", um der römischen Kritik gerecht zu werden. 3. Der remedierte Pastoralplan wird in Rom zur Begutachtung vorlegt. 4. Dann sind der neue Bischof und das Bistum in der Lage, gemeinsam den eingeschlagenen Weg der Pastoralen Entwicklung weiterzugehen.

Die Reaktionen auf diesen Aufruf sind pastoraltheologisch bemerkenswert. In erstaunlich hohem Einvernehmen nannten Bischof und Diözesanratsvorsitzender die römische Kritik am Pastoralplan eine „interne", ja „private" Angelegenheit des emeritierten Bischofs. Ekklesiologisch aber völlig unzulässig meinen sie, daß die „offizielle Kritik" an einem breiten diözesanen Vorgang das Bistum letztlich nichts angehe. Zudem vermochten die Verantwortlichen vom eigentlichen Thema der Nichtfortführung des Pastoralplans erfolgreich abzulenken, indem sie meine Intervention als eine „infame Einmischung von außen" bezeichneten, obgleich ich mich ja für nichts anderes einsetzte als für einen in Kraft befindlichen Pastoralplan. Wie unbegründet dieser Ablenkungsvorgang ist, zeigt sich auch an der Tatsache, daß ich nahezu 30 Jahre beim Seelsorgeamt Passau unter Vertrag war und zu den engen Beratern der Pastoralen Entwicklung zählte, was auch der neue Bischof von Passau dadurch indirekt bestätigte, daß er mein Mandat erst einige Zeit nach meiner e-mail-gestützten Umfrage schriftlich (Brief vom 17.1.2003) beendete.

Der Personalisierung des Konflikts und damit der Ablenkung vom eigentlichen Problem entsprach, daß die Ergebnisse der Umfrage unter Meinungsträgern des

Bistums als unwissenschaftlich abzuqualifizieren versucht wurden. Solches erwies sich allerdings als vergeblich, denn eine diözesaneigene Wiederholung der seriösen Umfrage hätte ja jederzeit gemacht werden können und hätte mit höchster wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit die gleichen Ergebnisse erbracht.

Solche Kritik am Vorgehen konnte freilich nicht von der Tatsache ablenken, daß meine zugegebenermaßen unerbetene Umfrage dazu beitrug, die in Gang gesetzte lautlose Beendigung des Pastoralplans in seiner synodalartigenen Form empfindlich zu stören oder zumindest aufzudecken. Daß dieses Argument allerdings bei nicht wenigen ein nur sozialpsychologisch verständliches Zusammenrücken auslöste, macht zugleich deutlich, daß es unter Bischof Eder offensichtlich nicht gelungen ist, die Pastorale Entwicklung tief genug in der Diözese zu verankern.

Insbesondere das Einverständnis der überwältigenden Mehrheit des Diözesanrates mit dem verordneten Rückbau des Bistums von der Beteiligungskirche zur klerikal-autoritären Bischofs-, ja „Führerkirche"[9] erstaunt. Offensichtlich ist für ein Laiengremium angenehmer, sich vom Bischof (demnächst) ohne jegliche synodalartige Beteiligung einen (neuen) Gesamtpastoralplan vorlegen zu lassen, statt sich zeitaufwendig in einem anspruchsvollen synodalartigen Pastoralen Entwicklungsprozeß zu engagieren. Zustimmungsgremien verdienen nicht das ehrende Beiwort synodalartig. Damit ist auch ekklesiologisch klar, daß synodalartige Beteiligung ohne entsprechende Bereitschaft bei den Laien eben auf Dauer nicht zustandekommt: Man kann Beteiligung nicht verordnen, sondern nur selbst wollen. Es ist wie bei der Freiheit: Man hat sie nur, wenn man sie sich nimmt. Synodalartige Beteiligung kann somit nicht nur an der Leitung scheitern, sondern auch an Laien bzw. ihren Vertretern selbst: Hier stellt sich dann allerdings die Frage, wie weit Laienfunktionäre sich selbst von jenen vielen Laien entfernen, die zu vertreten sie gewählt sind.

Alle diese Vorgänge, vor allem der Versuch, meine pastoralpolitische Intervention zu personalisieren und damit zu dämonisieren, zeigen mit aller erwünschten Deutlichkeit, daß es eben letztlich um den Rückbau der Kirche von einer Beteiligungskirche in eine Kleruskirche geht. Mein Vorschlag, eine diözesane Versammlung einzuberufen, um die Kritik römischer Dikasterien am Pastoralplan aufzunehmen und den Pastoralplan von beanstandeten Passagen zu reinigen, konnte nicht aufgegriffen werden. Denn dann wäre ja genau das fortgesetzt worden, was es zu beenden gilt: breite synodalartige Beteiligung. Das macht auch klar, daß die Kritik letztlich nicht dem Pastoralplan als solchem gilt (und daß Ausschnitte aus diesem vom neuen Bischof gefahrlos gelobt und übernommen werden können), sondern der Pastoralen Entwicklung als solcher, damit synodalartiger Beteiligung und mit ihr dem vatikanischen Kirchenmodell einer bischöflich gut geleiteten Beteiligungskirche.

In diesem Zusammenhang ist es pastoraltheologisch sinnvoll darauf hinzuweisen, daß Bischof Eder böswillig des öfteren unterstellt würde, er hätte seine Leitungsverantwortung nicht wahrgenommen. Richtiger ist, daß zwei Leitungsstile ans

Licht kommen: eine Leitung *mit* dem Volk und eine Leitung *für* das Volk; eine Leitung mit breiter synodalartiger Beteiligung und eine Leitung ohne eine solche. Das macht auch den Unterschied zwischen den beiden Passauer Bischöfen aus. Der Preis des Wechsels von einer Leitung mit Beteiligung zu einer Leitung ohne eine solche ist allerdings pastoral enorm hoch. Was mit der Beteiligung schwindet, sind Vertrauen, Offenheit, Motivation. Was dagegen einkehrt, sind Mißtrauen, Intransparenz, Verdächtigungen, innere Kündigung. Der Weg vom Verkündigen zum Kündigen (in mehrfacher Bedeutung) ist eingeschlagen.

## Rezeptionskonflikt

Die Vorgänge in Österreich wie jene in Passau weisen auf einen schwelenden Rezeptionskonflikt des Zweiten Vatikanums hin, der seine letzte Ursache in der Doppelschichtigkeit von Lumen gentium selbst hat. Kleruskirche und Beteiligungskirche stehen dort in einer unvermittelten Spannung[10]. Römische Dienststellen – nicht der Papst, der müde ist und seine begrenzten Kräfte in bewundernswerter Weise in außenpolitischen Kirchenfragen wie Ökumene oder Frieden in der Welt einsetzt – scheinen derzeit auf administrativem Weg synodal(artig)e Vorgänge in Ortskirchen zu korrigieren oder zu unterbinden[11]. Dies erfolgt durch eine bislang in der katholischen Kirche völlig unübliche Interventionspolitik römischer Dienststellen in die pastorale Amtsführung von Ortsbischöfen. Der pastorale Überwachungszentralismus blüht aus Angst vor zentrifugalen Entwicklungen vor allem in Kirchengebieten mit einer postmodernen Kultur. Der Einfluß moderner Ideen auf das Leben der Kirche soll dadurch abgewehrt werden, daß die Formen der Beteiligung auf ein Minimum reduziert werden.

Römische Dienststellen setzen in diesem Eindämmen aufkeimender geleiteter Synodalität mit Vorliebe das Instrument von Bischofsernennungen ein. Damit kommt eine verletzliche Stelle der derzeitigen Kirchenstruktur ans Licht: Es ist die unkirchliche Vorstellung davon, daß ein Bischof eine Diözese als „seine" und damit mehr oder minder unbehindert als eine Art pastoraler Pfründe betrachten könne. In den Argumentationsversuchen in Passau lautet das: „Es ist doch das gute Recht eines Bischofs, eigene Akzente in der Pastoral zu setzen." Genau das ist aber ekklesiologisch höchst fragwürdig und zeigt das Problem, statt es zu lösen.

Die Verantwortung eines Bischofs ist im Rahmen der Ekklesiologie von Lumen gentium anders zu fassen. Der Bischof hat die schwerwiegende unabgebbare pastorale Verantwortung, jenen pastoralen Weg, den das Bistum gemeinsam mit ihm einschlägt, daraufhin zu prüfen, ob dieser in der Spur des Evangeliums liegt oder davon abweicht. So heißt es etwa in Lumen gentium: „Sie legten ihnen ans Herz, acht zu haben auf die ganze Herde, in welcher der Heilige Geist sie gesetzt habe, die Kirche Gottes zu weiden (vgl. Apg 20, 28)" (LG 20). Oder: „Er soll sich nicht weigern,

seine Untergebenen zu hören, die er wie wirkliche Söhne umsorgt und zu eifriger Mitarbeit mahnt" (LG 25).

„Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Vorhaben, Eingaben und Wünsche, die die Laien vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen. Die gerechte Freiheit, die allen im irdischen bürgerlichen Bereich zusteht, sollen die Hirten sorgfältig anerkennen. – Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. In den Laien wird so der Sinn für eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitwilligkeit gefördert. Die Kraft der Laien verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen. So mag die ganze Kirche, durch alle ihre Glieder gestärkt, ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen" (LG 37).

Gerade in pastoraler Hinsicht, also über das konkrete Wirken in jene Welt hinein, von der nach Auskunft des Konzils die Laien oft mehr verstehen als die Bischöfe, haben diese auf die Laien zu hören. Damit haben die Laien aber eine schwere Verpflichtung, den Weg eines Bistums mitzugestalten: Dazu müssen sie selbst zusammenkommen (*syn-odos*) und beraten. Ihre Beratung muß auch wirksam sein, soll sie einen Sinn haben.

Bei seiner Weihe wird einem Bischof das Evangelium (und nicht der Kodex) aufs Haupt gelegt. Und wenn er, was ihm durchaus als leitendes Mitglied des Bistums (allerdings zunächst ahnungslos, mit manchmal veralteten pastoralen Leitbildern oder mit eingeredeten Vorurteilen von außen kommend) zusteht, „eigene Ideen" einbringt und „Akzente setzt", dann muß er diese seine Vorstellungen mit dem Kirchenvolk und seinen Repräsentanten eben beraten.

Der neue Passauer Bischof hat, um ungestört den – wie er selbst betont –„sensiblen Prozeß" der „lautlosen" Kurskorrektur durchzusetzen, von solchen synodal(artig)en Elementen wohlweislich Abstand genommen. Er hat vielmehr im Alleingang die profane (!) Organisationsberatung McKinsey geholt und davon wenige Minuten vor der Pressekonferenz den Ordinariatsrat als Gremium informiert. Kollegial ist das nicht. Der Diözesanrat und alle Angestellten des Bistums erfuhren es aus der Zeitung. Also ist auch von Synodalität keine Rede. Das ist tragisch und bitter für ein Bistum, das sich über Jahre an den Segen und die Last geleiteter Synodalität gewöhnt hatte. Noch mehr: Es ist theologisch unzulässig, wenn man solches Vorgehen an der eingangs erwähnten Aufforderung von Kardinal Vlk an Europas Bischöfe von 1992 mißt, wonach das bischöfliche Amt sich „nur personal, kollegial und synodal" ausüben lasse.

Gerade in einer postsäkularen Kultur wird die Kirche um so stärker sein, je mehr Menschen die Kirche als „ihre Kirche" erleben. Zu einer solchen Identifikation trägt Partizipation, also Beteiligung erheblich bei. Das Konzil hat die Getauften zu einer solchen ernsthaften Beteiligung inständig aufgefordert, sie geradezu zur Christenpflicht gemacht. Viele in den Bistümern in unseren Breiten sind dazu auch be-

reit, wie die synodal(artig)en Vorgänge in Österreich und Bayern zeigen. Wer die Beteiligungskirche beendet, schwächt die Zukunftsfähigkeit der Kirche nachhaltig. Ob in einer Kultur, in der die Beteiligung der Betroffenen zu den obersten kulturellen Werten zählt, eine solche Gestaltung der kirchlichen Leitung zu guten Ergebnissen führt, mag mit Grund bezweifelt werden. Daß aber ein solcher bischöflicher beteiligungsarmer Leitungsstil einen Abschied vor der Ekklesiologie des Konzils darstellt, ist hingegen gewiß.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. P. Audet, Priester u. Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung, in: Der priesterliche Dienst I: Ursprung u. Frühgeschichte (Freiburg 1970) 115–175; P. Weß, Ihr alle seid Geschwister. Priester u. Gemeinde (Mainz 1983); P. M. Zulehner, Gemeindepastoral. Kirche ereignet sich in Gemeinden, erschöpft sich aber nicht in diesen (Düsseldorf 1989).

[2] P. M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstreß (Ostfildern 2001) 171.

[3] Bezugsadresse: Bischöfliches Seelsorgeamt, Domplatz 3, 94032 Passau (seelsorgeamt@bistum-passau.de).

[4] Der vollständige Text dieses Schreibens, der die geheime Kritik als „offizielle" darstellt, ist nachlesbar unter www.pastoral.univie.ac.at: „Rückbau synodaler Elemente".

[5] Das Tempo der Annahme ist eine Art Evaluierung der Amtsführung eines Bischofs. Bei hoher Zufriedenheit werden weitere Jahre angefügt. Bischof Eder wurde unverzüglich in den Ruhestand versetzt: wohl nicht nur wegen des Pastoralplans, sondern auch wegen seiner Haltung in der Schwangerschaftskonfliktberatung.

[6] Mehr dazu in P. M. Zulehner, Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung. Am Beispiel des Passauer Pastoralplans 2000 (Ostfildern 2003).

[7] Mehr dazu ebd.

[8] Den Bericht über diese Umfrage kann man nachlesen unter: www.pastoral.univie.ac.at.

[9] Viele Elemente in der Amtsführung einzelner heute residierender Bischöfe erlauben diesen Begriff: die Androhung von Kündigung bei Kritik einer Anordnung – die vor allem Laien in finanzschwachen Zeiten existentiell bedroht; Presseaussendungen mit der Verpflichtung an Mitarbeiter, nur die offizielle Interpretation vertreten zu dürfen; Gremien (wie einem Ordinariatsrat) abgerungene einstimmige Loyalitätserklärungen; widersprüchliche Interviews von Vorsitzenden aus Laiengremien binnen weniger Tage, die nicht nur durch gewachsene bessere Einsicht, sondern durch erhöhten Druck erklärbar sind; die Ausladung unliebsamer Referenten aus dem Diözesangebiet, um nur einige zu nennen. Das sind Merkmale einer Organisationskultur, die ekklesiologisch nicht zwingend sind, sondern durch eine Mischung von autoritär begabter Persönlichkeit und autoritären Strukturen begünstigt werden.

[10] Um jeglichem Mißverständnis vorzubeugen: Natürlich gibt es keine Kirche (nach katholischem Verständnis) ohne Bischofsamt, welches sakramental sichtbar macht, daß der Herr der Kirche Jesus Christus selbst ist und das daher am Ende in letzter Einsamkeit vor Christus auszuüben ist. Aber genau diese personale Dimension des Amtes verträgt sich durchaus mit kollegialen und synodalen Elementen. Das Kirchenrecht kennt sehr viele davon.

[11] Das ist dann Pflicht der übergeordneten verantwortlichen Stellen, wenn ein Bistum etwa vom Weg des Evangeliums abweicht. Doch scheint momentan Synodalität nicht kurativ begrenzt zu werden, sondern präventiv: Damit nichts „passiert", wird Synodalität am besten von vornherein unterbunden.

*Johannes Reiter*

# „Geschaffen, nicht gezeugt" – Kinder aus dem Labor

2003 feiert jene junge Frau ihren 25. Geburtstag, die am 25. Juli 1978 in der englischen Industriestadt Oldham als das erste Retortenbaby der Welt geboren wurde: Louise Joy Brown, inzwischen selbst Mutter eines normal gezeugten Kindes. Den zweiten Vornamen, Joy (Freude), durfte Patrick Steptoe aussuchen, der zusammen mit seinem Kollegen Robert Edwards als einer der medizinischen Väter des Mädchens gilt. Das „große Wunder der Medizin", wie die Bild-Zeitung damals schrieb, war vollbracht. Es dauerte noch zwei Jahre, bis das nächste in vitro gezeugte Kind geboren wurde, diesmal in Australien. Das erste deutsche Retortenbaby, Oliver, brachte die Schneiderin Maria Wimmelbacher 1982 in der Frauenklinik Erlangen zur Welt.

Was damals als Sensationsmeldung galt, ist heute ärztliche Routine. Weltweit leben über eine Million solcher Kinder, davon mindestens 100000 in Deutschland. In der Bevölkerung trifft die Fortpflanzungsmedizin weithin auf Zustimmung[1] und wird auch zunehmend in Anspruch genommen. Allerdings sind die einzelnen Methoden der künstlichen Befruchtung weder ethisch ausdiskutiert noch rechtlich befriedigend geregelt. Der folgende Beitrag gibt einen geschichtlichen Überblick, berichtet über den aktuellen Sachstand und nimmt eine ethische und rechtliche Bewertung vor.

## Gewollte und ungewollte Kinderlosigkeit

Mehr als eine Million Paare sind in Deutschland ungewollt kinderlos. Von ungewollter Kinderlosigkeit spricht man, wenn innerhalb eines Zeitraums von zwei Jahren, manche gehen sogar schon von einem Jahr aus, bei regelmäßigem, ungeschütztem Geschlechtsverkehr keine Schwangerschaft eingetreten ist[2]. Während man früher die Ursachen dafür allein bei der Frau suchte, weiß man heute, daß diese etwa gleichmäßig auf beide Partner verteilt sind. Sie liegen zu je 30 bis 40 Prozent beim Mann oder bei der Frau und zu ebenfalls 30 bis 40 Prozent bei beiden zugleich. Der Anteil der Störungen, deren Ursache ungeklärt bleiben (idiopatische Störungen), beträgt bis zu 35 Prozent. Die Gründe der Kinderlosigkeit sind vielfältig: Der Beruf und die Beziehung, das Freiheitsbedürfnis und die Finanzlage sind nur einige. Der wohl wichtigste Grund ist, daß Paare sich heute relativ spät für ein Kind entscheiden – ein für Industriestaaten typischer Trend. Zunehmend mehr Frauen und Männer finden den geeigneten Lebenspartner, mit dem sie eine Familie gründen

möchten, erst zu einem Zeitpunkt, zu dem man in früheren Zeiten bereits an Enkel dachte. Hinzu kommt, daß für viele berufstätige Frauen Kinder ein biographisches Risiko darstellen, das man möglichst vermeiden möchte. In Deutschland liegt das durchschnittliche Heiratsalter von Frauen bei 27 Jahren und von Männern bei 29 Jahren. Die Fruchtbarkeit der Frau verringert sich jedoch mit zunehmendem Alter; ihre Empfängnisbereitschaft ist mit ungefähr 24 Jahren am höchsten und nimmt ab Ende 20 bereits ab. Häufig wünschen sich auch Frauen in einer zweiten Ehe oder nach einer Sterilisation ein Kind. Weitere Ursachen der Unfruchtbarkeit können schädliche Umwelteinflüsse, aber auch die Lebensweise sein – und zwar bei Frauen wie bei Männern. So soll in den letzten Jahren die Anzahl der befruchtungsfähigen Samenzellen im Sperma der Männer leicht gesunken sein[3].

Mit Hilfe der Fortpflanzungsmedizin kann Paaren, bei denen sich nach ein oder zwei Jahren noch keine Schwangerschaft eingestellt hat, geholfen werden, ihren Kinderwunsch zu erfüllen. Dies geschieht durch Behandlung der gestörten Fortpflanzungsfunktionen mit Methoden der Psychotherapie, Hormonbehandlung, Mikrochirurgie und Insemination sowie den verschiedenen Verfahren der künstlichen Befruchtung, insbesondere der In-vitro-Fertilisation (IVF)[4].

Die Krankenkassen erleichtern die Entscheidung für die aufwendigen Therapieverfahren und bezahlen bei der In-vitro-Fertilisation bis zu vier Versuche, von denen jeder etwa 3000 Euro kostet. Aufgrund eines Urteils des Bundessozialgerichts vom April 2001 müssen nunmehr auch die gesetzlichen Krankenkassen die Behandlung mittels Mikroinjektion (ICSI) bezahlen, etwa 4000 Euro. Man schätzt, daß für die Fortpflanzungsmedizin in Deutschland jährlich rund 200 Millionen Euro ausgegeben werden[5].

## Was wird gemacht? – Neue Techniken erhöhen Erfolgschancen

In Deutschland gibt es Schätzungen zufolge derzeit (2003) etwa 110 Fertilitätszentren und -praxen (vor fünf Jahren waren es 86, vor zehn Jahren 53 und vor 20 Jahren fünf), allerdings teilten nicht alle Zentren ihre Ergebnisse dem Deutschen IVF-Register mit, mit der Folge, daß sich einige damit auch der Kontrolle entziehen[6].

Medizinische Hilfen zur Optimierung der Fortpflanzung sind nicht neu. Von einer erfolgreichen künstlichen (intravaginalen) Insemination wird schon aus dem Jahre 1770 berichtet. Forschungen zur In-vitro-Fertilisation wurden 1944 von den Amerikanern John Rock und Miriam F. Menkin durchgeführt, wobei es bei zwei von 1938 inseminierten menschlichen Eizellen zu einer Befruchtung und Entwicklung eines Embryos bis zum Zweizellstadium gekommen ist. Erst in neuerer Zeit konnte die Methode derart verbessert werden, daß die In-vitro-Fertilisation (seit 1978 in England und seit 1981 in Deutschland) als therapeutische Maßnahme angewendet wird.

Bis dahin war man insbesondere auf die *Insemination* als assistierte Fortpflanzungstechnik angewiesen. Diese Methode wird auch heute noch angewandt und kommt vor allem bei eingeschränkter Fruchtbarkeit des Mannes in Betracht. Hierbei wird mittels spezieller Instrumente eine große Anzahl normaler oder im Labor aufbereiteter Spermien in den Gebärmutterhals, in die Gebärmutterhöhle oder in den Eileiter eingebracht.

Ein weiterer Schritt auf dem Feld der Fortpflanzungsmedizin ist die schon genannte *In-vitro-Fertilisation*; sie ist die ursprüngliche Retorten-Baby-Methode. Die In-vitro-Fertilisation kommt zur Anwendung, wenn bei der Frau beide Eileiter fehlen oder völlig verschlossen sind und auch nicht operativ geöffnet werden können, wenn die Frau an Endometriose (versprengter Gebärmutterschleimhaut) leidet oder Antikörper gegen männliche Samenzellen produziert. Eine erheblich verminderte Zeugungsfähigkeit des Mannes, zum Beispiel durch Spermadefekte, ist ebenfalls eine Indikation zur In-vitro-Fertilisation. Bei diesem Verfahren werden dem Eierstock Eizellen entnommen und außerhalb des Mutterleibes (in vitro) mit dem (aufbereiteten) Samen befruchtet und etwa zwei Tage nach der Befruchtung in die Gebärmutter übertragen; den Vorgang der Übertragung bezeichnet man als *Embryotransfer* (ET). Wie aus dem Deutschen IVF-Register zu ersehen ist, fanden 2001 in Deutschland 28506 Behandlungen mit dieser Methode statt.

Ein der In-vitro-Fertilisation ähnelndes Verfahren ist der *intratubare Gametentransfer* (engl. gamete intrafallopian transfer – GIFT). Hierbei werden jedoch die dem Eierstock entnommenen Eizellen zusammen mit den aufbereiteten Spermien in den Eileiter zurückgebracht. Die eigentliche Befruchtung findet also nicht in vitro statt, sondern in der natürlichen Umgebung, dem Eileiter. Die Anzahl der Behandlungen mit dieser Methode nimmt ständig ab, während 1992 noch 1283 Behandlungen durchgeführt wurden, waren es 2001 nur noch 19.

Der *intratubare Zygotentransfer* (engl. zygote intrafallopian transfer – ZIFT) ist eine Kombination aus In-vitro-Fertilisation und intratubarem Gametentransfer, bei der die ersten Phasen der Befruchtung im Labor stattfinden können, bevor die Übertragung in den Eileiter erfolgt. Bei dieser Methode werden die Vorteile der In-vitro-Fertilisation (kontrollierte Bedingung der Befruchtung) mit den Vorteilen der Technik des intratubaren Gametentransfers (natürliches Milieu für die frühe Embryonalentwicklung) kombiniert. Auch diese Behandlungsmethode wird immer seltener angewandt. Im IVF-Register von 2001 wird sie nicht mehr eigens ausgewiesen.

Kommt es auch auf diese Weise nicht zur Schwangerschaft, weil die männliche Zeugungsfähigkeit massiv gestört ist, kann man noch einen Schritt weitergehen und durch *Mikroinjektion* (MI) direkt in den Befruchtungsvorgang eingreifen. Die bisher erfolgreichste Mikroinjektions-Technik ist die *intracytoplasmatische Sameninjektion* (ICSI). Hierbei wird eine einzige Samenzelle direkt in die Eizelle injiziert. Wie seinerzeit die In-vitro-Fertilisation als Lösung für die Unfruchtbarkeit von

Frauen angesehen wurde, so scheint sich ähnliches mit der intracytoplasmatischen Sameninjektion als Lösung bei unfruchtbaren Männern abzuzeichnen. Somit wundert es nicht, daß die Anwendung dieser Methode sprunghaft zunimmt. Während 1994 nur 5856 Behandlungen durchgeführt wurden, waren es 2001 bereits 24897.

## Gesellschaftlich toleriert – Ethische Vorbehalte

Die ethische Bewertung der Fortpflanzungsmedizin ist nach wie vor unterschiedlich. Die gesellschaftliche und medizinethische Diskussion, die mehr oder weniger von der theologisch-ethischen abgekoppelt verläuft, ist in erster Linie an den erkennbaren Vor- und Nachteilen der einzelnen Methoden interessiert und macht daran auch das ethische Urteil fest. Sowohl die Insemination als auch die In-vitro-Fertilisation werden aus dieser Sicht für grundsätzlich unbedenklich angesehen, insofern sie im *homologen System* (Insemination mit Samen des Ehemannes) stattfinden. Dem Paar, so die Argumente, werde mit diesen Methoden, die inzwischen medizinischer Standard seien, zu einem eigenen Kind verholfen. Bezüglich der *quasi-homologen Insemination* (Insemination unter Partnern einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft) und der *heterologen Insemination* (Insemination mit Spendersamen) werden zwar Vorbehalte formuliert, aber mehrheitlich möchte man sie nicht verbieten. Die Vorbehalte werden zunächst im Hinblick auf das Wohl des Kindes vorgebracht, das durch die Trennung genetischer, leiblicher und sozialer Elternschaft gefährdet sei. Es wird auch zu bedenken gegeben, ob das Kind erfüllen könne, was sich die Eltern nach all dem Aufwand von ihm erhoffen[7]. Zudem könne es zu Spannungen in der Ehe dadurch kommen, daß sich die Mutter gedanklich mit dem genetischen Vater befasse und so dem Ehemann die Vaterrolle nicht voll zugestehe. Auch wird von Fällen berichtet, in denen Frauen den Reproduktionsmediziner als den eigentlichen Erzeuger ihres Kindes ansehen. Oder aber der Ehemann distanziere sich als lediglich sozialer Vater von dem Kind, insbesondere bei dessen ungünstiger Entwicklung.

Als Gründe *für* eine heterologe Insemination werden angeführt: Das Kind sei – anders als bei einer Adoption – wenigstens mit einem Elternteil verwandt. Die Methode werde seit längerem praktiziert, ein Verbot sei kaum kontrollierbar und führe zur Diskriminierung der mit Hilfe dieser Methode bereits geborenen Menschen. Man sieht aber auch die durch das Auseinanderfallen von genetischer und sozialer Vaterschaft möglicherweise entstehenden Probleme und möchte die Methode nur unter bestimmten Bedingungen zulassen: umfassende psychosoziale Beratung des Ehepaares vor der Behandlung; Anonymität des Samenspenders gegenüber den Eltern, wobei das Kind nach Ablauf des 16. Lebensjahres ein Auskunftsrecht gegenüber der Stelle hat, die die Spenderdaten dokumentiert; kein Entgeld für den Samenspender; die Samenspende soll nur bei *einem* Paar eingesetzt werden; keine

Verwendung von Samengemischen; die Samenspende soll nicht länger als zwei Jahre aufbewahrt werden. In die 1998 überarbeiteten IVF-Richtlinien der Bundesärztekammer hat man nunmehr auch die quasi-homologe und heterologe Insemination einbezogen und sie bewilligt, sofern vorher eine Beratung erfolgt ist bzw. ein zustimmendes Votum der jeweiligen Landesärztekammer vorliegt. Das Leitbild der Familie ist offenbar in unserer Gesellschaft nicht mehr stark genug, um eine solche (Fehl-) Entwicklung zu verhindern[8].

Die Bedenken gegenüber dem heterologen Element, also der Samenspende durch Dritte, entfallen bei der Mikroinjektion (ICSI). Als weiteren Vorteil dieser Methode nennen ihre Befürworter die Tatsache, daß damit auch jenen Paaren zu einem Kind verholfen werden könne, die sonst aufgrund der eingeschränkten bzw. fast fehlenden Zeugungsfähigkeit des Mannes darauf verzichten müßten. Allerdings gibt man auch zu bedenken, daß es durch die sozusagen „erzwungene Befruchtung" (unter Umgehung der natürlichen Selektion) bei den so gezeugten Kindern zu einer erhöhten Fehlbildungsrate kommen könne. Bislang liegen darüber und über mögliche Spätfolgen noch keine ausreichenden Untersuchungen vor. Ersten Hinweisen zufolge liegt die Fehlbildungsrate bei 1,3 Prozent[9].

Da die Erfolgsrate (Baby-take-home-Rate) trotz aller Anstrengungen der Fortpflanzungsmediziner relativ bescheiden ist – je nach angewandter Technologie liegt sie zwischen neun und 15 Prozent – sind bei den Patientinnen Enttäuschungen und Frustrationen programmiert. Wer bezahlt schon gern für einen Mißerfolg? Ein Hauptgrund für den Mißerfolg sind Eizellen, die mit zunehmendem Alter Chromosomenfehler aufweisen und zu geschädigten Embryonen führen. Daß sich die Chancen für eine Schwangerschaft verbessern lassen, indem man die geschädigten Embryonen aussortiert, ist in mehreren Studien belegt. Die hierbei angewendete Methode ist die in Deutschland (noch) verbotene Präimplantationsdiagnostik (PID), die zunächst entwickelt wurde, um fruchtbaren Paaren zu einem gesunden Kind zu verhelfen, hier aber eingesetzt wird, um einem unfruchtbaren Paar nicht zu irgendeinem Kind, sondern zu dem besten Kind zu verhelfen. Ein Qualitätscheck per Embryonenauswahl – so wird argumentiert – erspare den IVF-Patientinnen potentielles Leid und den Krankenkassen Kosten. Die ursprüngliche Indikation der In-vitro-Fertilisation, die Behandlung der Unfruchtbarkeit, ist hier unter der Hand – zum Ausschluß eines kranken Kindes – erweitert und somit in den Dienst der Selektion gestellt worden. Die Handlungsorientierung: „Für eine Präimplantationsdiagnostik ist eine In-vitro-Fertilisation notwendig" gilt nun auch umgekehrt: „Für eine gelungene In-vitro-Fertilisation braucht man eine Präimplantationsdiagnostik".

Die Präimplantationsdiagnostik dient im Verbund mit der In-vitro-Fertilisation jedoch nicht nur dem Herausfiltern von kranken Embryonen, sie kann auch zur Geschlechtsbestimmung und -selektion eingesetzt werden. In den USA wird die Geschlechtsselektion mit der Präimplantationsdiagnostik ernsthaft unter dem

Stichwort „family balancing" – Ausbalancieren des familiären Gleichgewichts – diskutiert und in Indien aus geburtenregelnden Gründen – zur Vermeidung von Mädchen – bereits durchgeführt[10]. Erste Forderungen, die Geschlechtsselektion auch in Europa zuzulassen, werden insbesondere in England erhoben. In Schottland versuchte eine Familie, die Erlaubnis gerichtlich zu erstreiten, per Präimplantationsdiagnostik ein Mädchen zu bekommen (Fall Masterton). Die Familie hatte vier Söhne und eine Tochter. Nach dem Tod der Tochter wollte sie die „weibliche Dimension" in der Familie wieder herstellen. Das ethische Argument der „schiefen Ebene" wird hier besonders deutlich: Wird eine bestimmte Technik erst einmal zugelassen, ist es fast unmöglich, ihren Einsatz zu begrenzen. So kam im August 2000 im US-Bundesstaat Colorado das Retortenbaby Adam Nash zur Welt, das eigens mit der Absicht erzeugt wurde, seiner an Knochenmarkserkrankung leidenden, sechs Jahre alten Schwester als Zellspender zu dienen. Mit Hilfe der Präimplantationsdiagnostik hatten die Mediziner Adam ausgesucht, weil er nicht das kranke Erbgut in sich trug und sein Gewebe mit dem der Schwester kompatibel war.

Weitere Stationen auf der schiefen Ebene werden die Keimbahntherapie sein, dann das sogenannte therapeutische – und schließlich das reproduktive Klonen. Gerade am Beispiel des Klonens zeigt sich, wie schnell sich medizinische und ethische Maßstäbe ändern können. Nach der Geburt des Klonschafs Dolly 1997 haben sowohl die Forschergemeinschaft als auch die Bevölkerung weltweit ein solches Verfahren am Menschen ausgeschlossen und geächtet. Inzwischen haben sich die Meinung und die Argumente verschoben. Heute geht es seltener darum, das Klonen kategorisch zu verbieten, weil es ethisch verwerflich wäre, Kinder zu produzieren, die das identische Erbgut eines bereits lebenden Menschen in sich tragen. Vielmehr argumentiert man jetzt vor allem pragmatisch: Weil die Methode noch nicht ausgereift sei, sei die Übertragung vom Tier auf den Menschen ein zu hohes Risiko[11].

## Fortpflanzung ohne Altersgrenze – Wie alt ist zu alt?

Im Zusammenhang mit der Reproduktionsmedizin stellt sich auch die Frage nach der Altersgrenze, jenseits derer eine künstliche Befruchtung nicht mehr praktiziert werden sollte. Im Ausland beispielsweise sind noch bei über 60jährigen Frauen künstliche Befruchtungen durchgeführt worden. Während die Richtlinien der Bundesärztekammer als Grenze das Klimakterium der Frau vorsehen, nennen die Richtlinien des Bundesausschusses der Ärzte und Krankenkassen eine Altersgrenze von 40 Jahren, ausnahmsweise 45 Jahren, wenn die Erfolgsaussichten durch einen Gutachter als positiv beurteilt werden. Es ist nicht uninteressant, daß die Richtlinie der Bundesärztekammer auf die *Natur* (Klimakterium) als Kriterium rekurriert, während man mit der künstlichen Befruchtung doch gerade die Natur zu umgehen

versucht. In diesem Zusammenhang bleibt zu fragen, wieweit die Natur auch Schutz der Person ist. Eine Altersgrenze scheint geboten zu sein, insbesondere im Hinblick auf die Sozialisation des Kindes; sie sollte allerdings nicht nur die Frau betreffend festgelegt werden, sondern auch den Mann im Blick haben. Vieles spricht dafür, daß es keine Kinder für Eltern im Großelternalter geben soll. Manche Spätgebärende erleben noch nicht einmal den 18. Geburtstag ihres Kindes.

## Ungelöste Folgeprobleme – Die Schattenseiten der Reproduktionsmedizin

Darüber hinaus führt die Fortpflanzungsmedizin zu einer Reihe bislang ungelöster Folgeprobleme, zum Beispiel dem Umgang mit überzähligen Embryonen. Das Embryonenschutzgesetz verbietet es, im Rahmen der künstlichen Befruchtung mehr als drei Embryonen zu erzeugen. In der Regel entspricht dies der Zahl an Embryonen, die auf die Frau übertragen werden. Überzählige bzw. verwaiste Embryonen würden somit nur dann entstehen, wenn deren Übertragung aus medizinischen Gründen aktuell nicht möglich ist und in einem späteren Zyklus erfolgen soll[12].

Nur aus diesem Anlaß ist eine *Kryokonservierung* (Konservierung bei sehr tiefen Temperaturen) nach ärztlichem Berufsrecht erlaubt. Im ungünstigsten Fall, wenn der Embryo also nicht auf seine Mutter übertragen und nicht durch Embryonenspende adoptiert wird, stellt sich die Frage nach dem weiteren Vorgehen. Eine Regelung bezüglich einer Aufbewahrungsfrist gibt es in Deutschland nicht. Geht man davon aus, daß die aktive Tötung von Embryonen verboten und strafbar ist, müßten diese eingefrorenen Embryonen unbefristet verwahrt werden. Andere europäische Länder haben eine Aufbewahrungsfrist festgelegt: England und Frankreich jeweils fünf Jahre, Dänemark, Norwegen, Österreich und Schweden jeweils ein Jahr. Nach einer Entschließung des Europäischen Parlamentes aus dem Jahre 1989 darf die Kryokonservierung die Zeit von drei Jahren nicht überschreiten.

Dem Problem der überzähligen Embryonen begegnet man in der deutschen Ärzteschaft inzwischen durch Kryokonservierung von *Vorkernstadien* (Pronukleus-Stadien). Da bei Vorkernstadien – das Spermium ist in die Eizelle eingedrungen, die Zellkerne sind aber noch nicht verschmolzen – die Befruchtung noch nicht stattgefunden hat, liegt auch noch kein neues Leben vor[13]. Außerdem überleben Eizellen in diesem Zustand das Einfrieren wesentlich häufiger als nicht imprägnierte. Die imprägnierten Eizellen kann man, so sehen es die Richtlinien der Bundesärztekammer vor, dann absterben lassen, wenn dies von einem Elternteil verlangt wird, oder wenn ein Elternteil verstorben ist. Damit ist den Ärzten in Deutschland das Problem erspart, das 1996 nicht nur England erschütterte, als dort 3000 tiefgefrorene Embryonen vernichtet wurden. Der Vatikan sprach von einem „pränatalen Massaker". Jedenfalls ist der moralische Status von Vorkernstadien nicht ausreichend geklärt und der Umgang mit ihnen keineswegs ethisch unproblematisch.

Ein weiteres, mit der künstlichen Befruchtung einhergehendes Problem sind die *Mehrlingsschwangerschaften*. Diese liegen bei der physiologischen, also „normalen" Befruchtung bei einem Prozent und bei der künstlichen zwischen 20 und 30 Prozent. Da solche Mehrlingsschwangerschaften (zwei oder mehrere Embryonen) einhergehen mit Fehlbildungen, höheren Geburtskomplikationen, höheren Frühgeborenenraten, höheren Gefährdungen der Embryonen und der Mutter, stellt sich für den Arzt gegebenenfalls die Frage nach einer Mehrlingsreduktion durch *Fetozid*, also der Abtötung einzelner Feten im Mutterleib, in der Regel durch eine Kaliumchloridinjektion in das Herz des Kindes. Der Eingriff, so argumentiert man, sei gerechtfertigt, weil dadurch den restlichen Ungeborenen eine größere Überlebenschance verschafft und/oder das Leben der Mutter gerettet werde.

Daß der Fetozid mit schweren ethischen und rechtlichen Problemen belastet ist und im Widerspruch zu dem ärztlichen Grundsatz vom Erhalt des Lebens steht, ist den daran Beteiligten bewußt und wird auch ausdrücklich in der Stellungnahme der Zentralen Kommission der Bundesärztekammer aus dem Jahr 1989 festgestellt. In der Stellungnahme der Kommission wird daher dem Arzt empfohlen, alle geeigneten und angemessenen Maßnahmen zur Vermeidung einer Mehrlingsschwangerschaft zu ergreifen: zum Beispiel vorzugsweise zwei und nicht mehr als drei Embryonen zu implantieren (so auch die Erklärung des Weltärztebundes zu den ethischen Aspekten der Embryonenreduktion aus dem Jahr 1995). Für den Fall, daß eine Mehrlingsreduktion erforderlich ist, empfiehlt die Stellungnahme der Bundesärztekammer eine unselektive Reduktion mittels Fetozid der am besten zugänglichen Embryonen. Hier greift die Bestimmung des § 218 a StGB, näherhin die medizinische Indikation, wonach ein Abbruch nicht rechtswidrig ist, wenn dadurch eine Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter abgewendet wird. Bricht der Arzt die Schwangerschaft allein deswegen ab, um die Überlebens- oder Gesundheitschancen der übrigen Embryonen zu erhöhen, handelt er ohne strafrechtliche Indikation. Bei aller Akzeptanz in der Gesellschaft müßte man spätestens an dieser Stelle nach der Perversion der Fortpflanzungsmedizin fragen. Die Fortpflanzungsmedizin, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, Leben zu schaffen, tötet in eben diesem Interesse Leben ab, was ethisch nicht zu rechtfertigen ist.

## Problematische Hilfe – Wirkungen und Nebenwirkungen

Die Fortpflanzungsmedizin kann sich in einigen Fällen als heilsam erweisen, in anderen Fällen ist sie jedoch zweifelhaft, in einigen extremen Anwendungen eine Tat menschlicher Hybris. Insgesamt scheinen die Probleme, die sie erzeugt, größer zu sein als jene, die sie löst. Jedenfalls gilt es, besonders bei der In-vitro-Fertilisation, den hohen Einsatz im Zusammenhang des gesamten medizinischen Vorgangs, seines Ertrages und seiner Gefahren zu sehen und abzuwägen. Nach neueren Unter-

suchungen erweist sich das Verhältnis zwischen Nutzen und Risiken der In-vitro-Fertilisation als keineswegs überzeugend[14]. Wohl zu schnell wurde die Methode innerhalb des wissenschaftlichen Kollektivs für unverzichtbar gehalten; und ihre Verbreitung vollzog sich, wie es scheint, jenseits einer vernünftigen Effektivität und eines abschätzbaren Kosten-Nutzen-Kalküls. Denn die In-vitro-Fertilisation als Therapie des unerfüllten Kinderwunsches erreicht ihr Ziel, eine Geburt, nur in neun bis 15 Prozent der Fälle; und die unerwünschten Wirkungen und Gefährdungen sind beträchtlich. Sie äußern sich nicht nur in der hohen Quote erfolgloser Behandlungen, sondern auch in vermehrten Komplikationen beim Schwangerschafts- und Geburtsverlauf.

Auch kann mit der künstlichen Befruchtung nicht jedem Paar geholfen werden. Psychosomatische Untersuchungen zeigen, daß persönliche, partnerschaftliche und sexuelle Probleme häufig ursächlich an der Fruchtbarkeitsstörung beteiligt sind oder sich daraus ergeben. Eine medizinisch induzierte Schwangerschaft kann diese Probleme nicht lösen[15]. Bei den meisten Methoden der Fortpflanzungsmedizin ist das Handeln des Arztes nicht mehr, wie bislang, auf den konkreten Patienten und dessen gestörte Funktion ausgerichtet. Hier kommt vielmehr ein „Therapiekonzept" zur Anwendung, das den Patienten sogar teilweise ausklammert, so im Fall der heterologen Insemination, insbesondere im Extremfall der Ersatzmutterschaft. Das Argument, es handle sich – wie bei vielen anderen ärztlichen Tätigkeiten – um eine Substitutionstherapie (wie etwa eine Prothese, ein Herzschrittmacher usw.) überzeugt nicht, denn dem Patienten wird die gestörte Funktion gerade nicht ermöglicht. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Rede von einer „Medizin ohne Indikation".

## Frühzeitig Dämme errichten – Das Nein der Kirchen

Vor diesem Hintergrund, aber auch aus grundsätzlichen theologisch-ethischen Erwägungen lehnt die offizielle katholische Position alle Methoden der künstlichen Befruchtung ab. Bereits 1897 hatte das Heilige Offizium die moralische Unzulässigkeit der künstlichen Befruchtung betont[16]. Pius XII. bekräftigte in verschiedenen Stellungnahmen diese ablehnende Haltung[17]. Das bedeutsamste Dokument, das sich eingehend mit den einzelnen Methoden der Fortpflanzungsmedizin auseinandersetzt, ist die Instruktion der Glaubenskongregation „Donum vitae" von 1987, deren Kernaussagen auch in die 1995 erschienene Enzyklika „Evangelium vitae" eingegangen sind. In Evangelium vitae drückt Papst Johannes Paul II. die grundsätzlichen Vorbehalte des Lehramtes sehr deutlich aus, wenn er schreibt:

„Auch die verschiedenen Techniken künstlicher Fortpflanzung, die sich anscheinend in den Dienst am Leben stellen und die auch nicht selten mit dieser Absicht gehandhabt werden, öffnen in Wirklichkeit neuen Anschlägen gegen das Leben Tür und Tor" (Nr. 14).

Bei seiner Ablehnung sämtlicher Methoden der Fortpflanzungsmedizin im homologen ebenso wie im heterologen System beruft sich das Lehramt im Wesentlichen auf die Würde der ehelichen Fortpflanzung (durch die künstliche Befruchtung komme es zur Auflösung des Zusammenhangs von Liebe und Zeugung) und auf die Gefährdung der Würde und Rechte des Kindes (das Kind soll ein Geschenk der Liebe und nicht Produkt einer Labortechnik sein). Darüber hinaus wird die ablehnende Haltung mit den Umständen und Folgen begründet, die mit der Fortpflanzungsmedizin verbunden sind[18]. Auch die Evangelische Kirche in Deutschland rät, wenn auch nicht in der entschiedenen Deutlichkeit des katholischen Lehramtes, von der In-vitro-Fertilisation ab:

„Gewichtige Gründe sprechen gegen die extrakorporale Befruchtung ... Der Wunsch nach einem Kind rechtfertigt ... nicht jede medizinische Maßnahme."[19]

## Rechtliche Fragen – Wie schützenswert ist der Embryo?

Die Fortpflanzungsmedizin bewegt sich keineswegs im rechtlichen Niemandsland, sie findet sogar in einem komplexen rechtlichen Rahmen statt. Die grundsätzliche Therapiefreiheit des Arztes wird hier aufgrund der besonderen Risiken der Fortpflanzungsmedizin durch gesetzliche Vorschriften und berufsständische Richtlinien eingegrenzt. Ein grundlegendes Regelungsinstrument ist das 1991 in Kraft getretene Embryonenschutzgesetz mit seinen strafrechtlichen Verboten mißbräuchlicher Fortpflanzungstechniken; darüber hinaus gibt es reproduktionsmedizinische Vorschriften im 5. Buch des Sozialgesetzbuches (SGB V, §§ 27 a und 121 a), ferner Richtlinien des Bundesausschusses der Ärzte und Krankenkassen über ärztliche Maßnahmen zur künstlichen Befruchtung.

Daneben gibt es das ärztliche Berufsrecht. In der Musterberufsordnung für die deutschen Ärztinnen und Ärzte von 1997 werden diese in § 13 auf die Einhaltung der „Richtlinien zur IVF der Bundesärztekammer" verpflichtet. Schließlich sind auch noch die als Standard geltenden Leitlinien und Empfehlungen der wissenschaftlich-medizinischen Fachgesellschaften von den Ärzten zu beachten.

Etliche Probleme sind in den bisherigen Regelungen aber noch nicht erfaßt oder nur unzureichend geregelt, andere sind durch den rasanten Fortschritt der Fortpflanzungsmedizin erst jetzt zutage getreten, so zum Beispiel ein eventuelles Verbot der Präimplantationsdiagnostik, Regelungen bezüglich der Aufbewahrungsfrist von Embryonen, Umgang mit verwaisten Vorkernstadien, eventuelle Zulassung und Regelung der heterologen Insemination, Zulassungs- und Meldepflicht der Zentren, an denen Fortpflanzungsmedizin praktiziert wird. Die genannten Probleme könnten zum Teil im ärztlichen Berufsrecht und zum Teil durch Ergänzung oder Änderung der bestehenden Gesetze geregelt werden. Es gibt aber auch den

ernstzunehmenden Vorschlag, die jetzt schon bestehenden verstreuten Einzelbestimmungen zusammen mit den neu zu schaffenden Regelungen in einem geschlossenen Fortpflanzungsmedizingesetz zusammenzufassen. Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Recht und Ethik der modernen Medizin" (2002) hat ebenfalls für ein solches Gesetz plädiert; es würde sicherlich mehr Transparenz, Rechtsklarheit und Rechtssicherheit schaffen.

## Vom Verbot zum Angebot – Vom Kinderwunsch zum Wunschkind

Kulturgeschichtlich ist die Fortpflanzungsmedizin ein weiterer Schritt auf dem Weg menschlicher Eingriffe in die Natur. Die Fortpflanzungsmedizin erweitert die Handlungsmöglichkeiten des Menschen, indem sie menschliches Leben beginnen läßt, das ohne sie nicht entstehen könnte, und sie tut dies in einem Bereich, der von alters her mit Tabus umgeben und mit einer Vielzahl von moralischen Ge- und Verbotsnormen belegt worden ist: Sexualität und Fortpflanzung. Hatten einst die 60er Jahre Sexualität ohne Fortpflanzung möglich gemacht, wurde mit dem Jahr 1978 das Zeitalter der Fortpflanzung ohne Sexualität eingeleitet. Ursprünglich als „ultima ratio" (als letzter denkbarer Versuch) entwickelt, um einem Ehepaar zu einem Kind zu verhelfen, wurde die In-vitro-Fertilisation in der nun eröffneten Ära der Reproduktionsmedizin zu einem „Allheilmittel" bei Fruchtbarkeitsstörungen, und zahlreiche Varianten der In-vitro-Fertilisation vermehren die Möglichkeiten der assistierten Zeugung: Weder Alter noch Unfruchtbarkeit, weder Erbkrankheit noch Jungfräulichkeit stehen dem Wunsch nach einem eigenen Kind im Weg. Das Problem liegt hier offenbar darin, daß Bedürfnissituationen (Kinderwunsch) zu Krankheitssituationen und Bedürfnisartikulationen zu Anspruchsfaktoren werden. Angebot und Nachfrage scheinen sich hier spiralförmig zu entwickeln und gegenseitig voranzutreiben. Dies führt dazu, daß die Machbarkeit im Vordergrund steht. Das eine Verfahren ebnet dem nächsten den Weg, der biomedizinische Fortschritt füttert sich selbst. Und die Machbarkeit weckt wiederum neue Begehrlichkeiten bei Paaren und Ärzten; dies wird unter anderem dadurch belegt, daß immer jüngere Paare den Zugang zur Reproduktionsmedizin suchen – und finden. Ein möglicher individueller Sinn von Kinderlosigkeit braucht dann nicht hinterfragt zu werden.

Wie 25 Jahre Reproduktionstechnik gezeigt haben, wird sie sich in rasantem Tempo weiterentwickeln, auch wenn ihr medizinischer Nutzen relativ gering ist, ihre Mißbrauchsmöglichkeiten dafür aber umso größer sind. Gesetzliche und standesrechtliche Regelungen können deren Eigendynamik auf Dauer nicht bremsen. Was möglich ist, so die Erfahrung, wird irgendwann und irgendwie auch Wirklichkeit. Die „Pille" ermöglichte den späten Kinderwunsch und schuf damit potenzielle Kandidaten für die In-vitro-Fertilisation. Ohne In-vitro-Fertilisation keine Präim-

plantationsdiagnostik und keine überzähligen Embryonen, keine Stammzellforschung und kein Klonen. Gesetze und Richtlinien werden dem Stand der Technik angepaßt. Es gibt bereits konkrete Überlegungen, das Embryonenschutzgesetz zu ändern. Und in der Regel sind die Forscher ihren Kontrolleuren überlegen und in der Verfolgung ihrer Ideen äußerst findig.

Die mit großem Ressourcenaufwand betriebene und bislang nur in relativ wenigen Fällen erfolgreiche Fortpflanzungsmedizin muß sich in der Diskussion auch der Frage nach ihrer Wertigkeit im Vergleich mit der Entwicklung und Durchführung von Therapien in anderen medizinischen Bereichen stellen. Kann für sie wirklich die gleiche individualethische, gesundheitliche und sozialpolitische Relevanz in Anschlag gebracht werden wie für andere medizinische Forschungs- und Anwendungsgebiete, etwa die Krebsforschung oder die Erforschung und Behandlung von Demenzerkrankungen? Für diejenigen Paare, die die Kinderwunschbehandlung ohne Kind beenden – es sind 70 bis 80 Prozent – wäre die künstliche Befruchtung am besten niemals erfunden worden. Sie haben nur verloren: Lebenszeit, Geld, Hoffnung[20].

Parallel dazu muß bedacht werden, daß der Kinderwunsch eines Paares auch auf andere Weise als unter Rückgriff auf Methoden der medizinisch assistierten Reproduktion erfüllt werden kann, zum Beispiel durch psychosoziale und psychotherapeutische Konzepte. Stärker als bisher sollten hier auch die Möglichkeiten der Pflegschaft und Adoption in den Blick gerückt und der langwierige bürokratische Verwaltungsaufwand, der oftmals Paare davon abschreckt, diesen Weg zu gehen, auf seine Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit überprüft werden. Und noch ein Letztes: Unfreiwillige Kinderlosigkeit kann auch zur positiven Entscheidung werden. Neue Lebensziele, neue Entwicklungsmöglichkeiten und neue Lebenswege können entdeckt und entwickelt werden. Die anfängliche Leere wird dann zum Freiraum, der für andere Formen von fruchtbarer Liebe genutzt werden kann. In einer vom Jenaer Institut für medizinische Psychologie und dem psychologischen Institut der Universität Freiburg (Breisgau) von 1998 bis 2000 gemeinsam durchgeführten Untersuchung wurden ungewollt kinderlose Paare im Alter zwischen 43 und 65 Jahren befragt, wie zufrieden sie mit ihrem Leben sind. Das Fazit der Studie: Kinderlose Paare sind genauso glücklich und sozial eingebunden wie Paare mit Kindern. Sie sind nicht kränker oder gesünder, haben nicht mehr depressive Verstimmungen oder Erkrankungen als andere Menschen[21].

## ANMERKUNGEN

[1] Nach einer Allensbach-Umfrage vom Oktober 2000 befinden 57 Prozent der Bevölkerung eine „künstliche Befruchtung außerhalb des Körpers mit Samen und Ei des Paares" für „gut". Immerhin 31 Prozent finden die künstliche Befruchtung mit Samenspende und 26 Prozent auch mit Eispende gut: vgl. Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1998 – 2002, hg. v. E. Noelle-Neumann u. R. Köcher (München 2002) 881.

[2] Für ein Zeitfenster von zwei Jahren spricht eine 2002 vorgelegte Studie der European Society of Human Reproduction and Embryologie (ESHRE). Darin wurde das Bemühen von 782 Paaren aus verschiedenen Ländern Europas, Kinder zu bekommen, ausgewertet. Rund jedes sechste Paar wartete im ersten Jahr vergeblich auf die Schwangerschaft und zwar abhängig vom Alter: Bei Frauen zwischen 19 und 26 Jahren waren es acht Prozent, bei Frauen zwischen 35 und 39 Jahren 18 Prozent. Die Hälfte all dieser Frauen wurde jedoch innerhalb des zweiten Jahres schwanger, unabhängig vom Alter.

[3] Ärzte Zeitung, Nr. 116, 25.6. 1998, 2.

[4] Vgl. H. M. Beier, Assistierte Reproduktion. Zum Stand der Therapieverfahren in der Bundesrepublik Deutschland 1997 (München 1997); M. Stauber, Diagnose u. Therapie der Unfruchtbarkeit. Manuskript (München 1996); T. Strowitzki, Ungewollte Kinderlosigkeit. Diagnostik u. Therapie von Fertilitätsstörungen (Stuttgart 1996); C. Leinweber u. S. Pater, Die andere Zeugung. Das Geschäft mit der Unfruchtbarkeit (Bonn 1996); Ungewollte Kinderlosigkeit. Psychologische Diagnostik, Beratung u. Therapie, hg. v. B. Strauß (Göttingen 2000); Die Reproduktionsmedizin am Prüfstand von Recht u. Ethik, hg. v. E. Bernat (Wien 2000); Adoption. Positionen – Impulse – Perspektiven, hg. v. H. Paulitz (München 2000); Fortpflanzungsmedizin in Deutschland, hg. v. Bundesministerium für Gesundheit (Baden-Baden 2001); Enquete-Kommission Recht u. Ethik der modernen Medizin, hg. v. Deutschen Bundestag/Referat Öffentlichkeitsarbeit (Berlin 2002); Th. M. de Jong, Babys aus dem Labor. Segen oder Fluch? (Weinheim 2002); M. Spiewak, Wie weit gehen wir für ein Kind? (Frankfurt 2002); U. Auhagen-Stephanos, Wenn die Seele nein sagt. Unfruchtbarkeit – Deutung, Hoffnung, Hilfe (München 2002); Deutsches IVF-Register – Jahrbuch 2001 (Bad Segeberg 2002); Spektrum der Wissenschaft: Gene, Klone, Fortpflanzung – Dossier 4/2002.

[5] Die Reproduktionsmedizin ist sehr teuer, innerhalb des gesamten Gynäkologenbudgets macht sie etwa zehn Prozent aus.

[6] Wie das neue IVF-Register 2001 (Stand 10.10.2002) erkennen läßt, haben im Jahr 2001 immerhin 108 Zentren ihre Ergebnisse gemeldet.

[7] Darüber, ob und inwieweit das Kindeswohl tatsächlich durch heterologe Insemination beeinflußt wird, scheinen bislang noch keine aussagekräftigen Studien vorzuliegen. Eine „Identitätskonfusion" des Kindes kann nicht ausgeschlossen werden, es wächst schließlich in einer Familie auf, in der der Mann nicht der genetische Vater des Kindes ist. Die Paare müssen sich gegenüber dem Kind bezüglich seiner Zeugung zwischen einer „Lebenslüge" und dem „offenen Umgang" entscheiden.

[8] Vgl. A. Laufs, Arzt u. Recht – Fortschritte u. Aufgaben, in: Neue Juristische Wochenschrift 51 (1998) 1753.

[9] Vgl. Focus, 3. 12. 2001, 162f. Zur Fehlbildungsprävalenz findet sich eine Studiensituation vor, in der das erhöhte Auftreten von Fehlbildungen nach ICSI unterschiedlich beurteilt wird: Nach der „großen" ICSI-Studie (M. Ludwig u.a., Lübeck 2002) ist das Risiko um das 1,28-fache erhöht, entsprechend einer anderen ICSI-Studie (A. Queißer-Luft, Mainz 2001) ist das Risiko einer Fehlbildung bei ICSI-Kindern um das 4,4-fache erhöht. Nach M. Ludwig liegt das erhöhte Risiko bei den Eltern (höheres Alter der Mutter, mehr berufsspezifische Risiken der Mutter, Fehlbildungen und Erkrankungen bei den Eltern): vgl. dazu auch Human Reproduction 18 (2003) 229. Inzwischen mehren sich die Hinweise, daß durch ICSI nicht nur bereits – vielleicht im Übermaß – vorhandene genetische Schäden weitergegeben werden, sondern auch zusätzliche Fehlbildungen entstehen (vgl. FAZ, 6. 3. 2003, 34).

[10] Über ein Drittel der amerikanischen Eltern würden gern Reproduktionstechniken nutzen, um vorherzubestimmen, ob ihr Kind ein Junge oder ein Mädchen wird. Diese hohe Zustimmung zum Family balancing ergab die Auswertung von Umfragen unter Paaren durch den Bioethikrat des US-Präsidenten: vgl. Die Zeit, 2. 1. 2003.

[11] Vgl. Spiewak (A. 4) 230.

[12] Eine präzise Nennung der Anzahl sogenannter „überzähliger" Embryonen ist derzeit nicht möglich. Die verläßlichste Angabe scheint das IVF-Register zu bieten. Der Bestand an tiefgefrorenen Embryonen belief sich Ende 2001 auf insgesamt 90. Wie viele von diesen endgültig nicht mehr für weitere IVF-Behandlungen verwendet werden sollen, ist nicht bekannt. Der Bundesregierung waren im Juni 2001 15 sogenannte „überzählige" Embryonen benannt worden. Die Zahl der Anfang 2001 eingefrorenen imprägnierten Eizellen im Vorkernstadium belief sich nach Angaben aus den Ländern laut Bundesgesundheitsministerium auf 61370. Das Deutsche IVF-Register gibt für Ende 2001 75539 an. Von 1998 bis

2000 sollen im Rahmen von IVF bundesweit insgesamt 126721 Vorkernstadien eingefroren worden sein. Bei diesen Zahlenangaben ist allerdings nicht bekannt, ob und inwieweit darin sogenannte „überzählige" Vorkerne, also solche, die nicht mehr für IVF-Behandlungen vorgesehen sind, enthalten sind.

[13] Vgl. u.a. Ch. Kummer, Extrauterine Abtreibung? Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns, in dieser Zs. 215 (1997) 11–16.

[14] Vgl. E. Barbian u. G. Berg, Die Technisierung der Zeugung. Die Entwicklung der In-vitro-Fertilisation in der Bundesrepublik Deutschland (Pfaffenweiler 1997).

[15] C. Hölzle u. U. Wiesing, In-vitro-Fertilisation – ein umstrittenes Experiment (Berlin 1997).

[16] Vgl. H. Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. P. Hünermann (Freiburg [37]1991) 3323.

[17] 1949: A. F. Utz u. J. F. Groner, Aufbau u. Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. (Fribourg 1954/1961) 1036–1041, 1086, 4725–4730, 5447f.

[18] Die ethische Fachdiskussion führte zu Nachfragen u. Differenzierungen der hier zugrundeliegenden Anthropologie des ehelichen Geschlechtsverkehrs: vgl. etwa nur K.-H. Peschke, Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie (Trier 1995) 311–316; ferner J. Reiter, Art. Fortpflanzungsmedizin, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht (Freiburg 1992), 354–359; C. Götz, Medizinische Ethik u. katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Münster 2000) 85–112.

[19] Kundgebung der Synode der EKD, Berlin 1987.

[20] Vgl. Spiewak (A. 4) 225.

[21] Der entscheidende Schritt für eine erfolgreiche psychische Bewältigung von Kinderlosigkeit sei es, alternative Lebenskonzepte zu entwickeln, die ebenfalls Erfüllung versprechen, erklärt Projektleiter Bernhard Strauß. „Eigene Kinderlosigkeit muß ja nicht zwangsläufig ein Leben ohne Kinder bedeuten", so die Jenaer Diplompsychologin Karla Ningel, „im umgekehrten Fall heißt, eigene Kinder zu haben, ja auch nicht automatisch, daß man wirklich eine intensive Familienbeziehung aufgebaut hat." Die Wissenschaftler teilten die Befragten in vier Gruppen ein: ungewollt Kinderlose, die sich nicht in medizinische Behandlung begaben, solche, die eine – erfolglose – künstliche Befruchtung bzw. Fremdsamenspende auf sich nahmen, gewollt Kinderlose und natürlich Familienväter und –mütter. Am besten kommen bei der langfristigen Bewältigung von Kinderlosigkeit jene Menschen zurecht, die sich entweder bewußt gegen Nachwuchs entschieden haben oder eine Kinderlosigkeit aufgrund von Fertilitätsstörungen als Schicksal akzeptieren. Ungünstig aus psychologischer Sicht sind Grübeleien oder Selbstschuldzuweisungen. Negativ wirken sich auch tief verwurzelte soziale Stereotype aus, also bei Männern, wenn sie sich einen Stammhalter wünschen, oder bei Frauen, die den Kindersegen als definitiven Bestandteil ihrer Geschlechterrolle ansehen.

*Klaus Müller*

# Theologiestudium unter Reformdruck

## Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf

Seit der Veröffentlichung der Ergebnisse der PISA-Studie 2000 gleicht die deutsche Bildungslandschaft einem Hühnerhof, über dem ein Geschwader von Habichten kreist. Hinsichtlich ihrer Basiskompetenzen hatten deutsche Schüler im internationalen Vergleich erschreckend unterdurchschnittliche Leistungen erbracht. Hektische Reformankündigungen, meist gepaart mit wenig zimperlicher Kritik an der Lehrerschaft und schließlich an der Lehrerbildung, folgten auf dem Fuß. Vieles davon war und ist auf den politischen Effekt angelegt, entsprechend bemißt sich die Veraltungsgeschwindigkeit. Reform folgt der Reform folgt der Reform.

### Reizwort Reform

Dessen ungeachtet ist es für Informierte und Betroffene schon länger kein Geheimnis, daß die Lehrerausbildung in Deutschland dringender Erneuerung bedarf. Das gilt auch für die Theologie. Die Hauptquelle der Defizite ist längst ausgemacht: Sie rühren daher, daß Lehramtsstudiengänge in der Regel vom Vollstudiengang her durch Ausdünnung von dessen Programmen – also als amputiertes Diplom – konzipiert wurden und die Lehramtsstudierenden naturgemäß von dem ihnen Erlassenen nichts wissen, sich allenfalls über die Zusammenhanglosigkeit des ihnen Gebotenen wie später Abverlangten wundern können.

Es gehört zu den wenigen Stärken der jüngsten Reformbestrebungen, diesen Kardinalfehler zu vermeiden und genuin auf die Anforderungen des Lehramts justierte Studiengänge zu konzipieren. Daß dieses Startguthaben durch die Einschreibung der Lehramtsstudiengänge in die BA/MA-Struktur (Bachelor-/Master-Studiengänge) schnell wieder verspielt werden könnte, erwähne ich an dieser Stelle nur und kopple das an den Hinweis, daß die Wiedereinführung der konsekutiven Studienstruktur für die Lehrämter nach Ansicht kompetenter Fachvertreter eineinhalb Jahrzehnte Lehrerbildungsforschung ignoriert[1]. Bleibt als kleinste Einheit einer realistischen und dann auch effektiven Verbesserung der Studiensituation in den Lehrämtern die sogenannte Modularisierung, d.h. die Bildung größerer thematischer Studieneinheiten, die in der Kooperation der theologischen Disziplinen den Zusammenhang des Fachs schon im Gang des Studiums greifbar machen, eine kontinuierliche In-

tegration fachdidaktischer Studienanteile und schließlich studienbegleitende Prüfungen ermöglichen sollen. Die Erreichbarkeit dieser Ziele macht allerdings eine entsprechende wissenschaftstheoretische Selbstverständigung der Theologie unabdingbar.

## Theologie als Wissenskultur

Alle derzeitigen Reformüberlegungen zur Lehramtsausbildung stehen explizit unter der Voraussetzung, daß wir jetzt bereits und künftig noch weit spürbarer in einer hochkomplex strukturierten Wissensgesellschaft leben. Durch die Selbstbeschleunigung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts steigen die Herausforderungen an die menschliche Denkfähigkeit permanent:

> Außerdem „bewegen wir uns in Richtung einer global integrierten, wissensbasierten Weltwirtschaft. Die Veredelung von – zunehmend ubiquitärer – Information zu systemischem Wissen, d.h. Denken, wird dabei zum wichtigsten Wertschöpfungsprozeß." [2]

In Ländern wie Deutschland ist Wissen so gut wie der einzige Rohstoff. Die Verständigung über diese Ressource arbeitet wie selbstverständlich mit neurowissenschaftlichen Grundlagenklärungen, um dann unter Einbeziehung der Informatik, Psychologie und Linguistik mit der Philosophie in Dialog zu treten. Von der Sache her gesehen geht dieser Prozeß mit einer Wissensakkumulation einher, wie es sie in der bisherigen Menschheitsgeschichte noch nie gab. Als diesbezüglich suggestive Merkregel gilt, daß die Zahl der derzeit tätigen Wissenschaftler bei weitem das Gesamt derer übertrifft, die in der Zeit von den Vorsokratikern bis zu Anfang des 20. Jahrhunderts als Wissensproduzierende und -vermittelnde tätig waren.

Angesichts solcher Befunde liegt auf der Hand, daß individuell wie kollektiv die Relevanz dessen exponentiell steigt, was gewöhnlich in Absetzung gegen die Wissenskultur der technisch-ökonomischen Rationalität als Orientierungswissen bezeichnet wird, sich in philosophischen, religiösen und ästhetischen Traditionen sedimentiert und in den Geistes- und Sozialwissenschaften Gegenstand der Analyse und Pflege ist. Die Instrumente dieses Orientierungswissens dienen dazu, Navigationssysteme in den prinzipiell unabschließbaren Räumen der Information zu entwickeln. Sie erlauben Individuen wie Kollektiven, symbolische Welt- und Selbstbeschreibungen zu formulieren, in denen sie sich in ihrer Welt verorten und wiedererkennen und zu sich und dem Ganzen der Wirklichkeit in Gestalt von Sinnurteilen Stellung nehmen. Von dieser genuinen Aufgabenbeschreibung her versteht sich von selbst, daß sich die Kultur von Orientierungswissen nicht ihrerseits auf instrumentelle Rationalität etwa in Gestalt der kritischen Quellensicherung orientierender Traditionen beschränken kann, sondern auch und sogar zuerst in deren

orientierenden Gebrauch einzuweisen hat. Man bezeichnet die Kompetenz zu diesem orientierenden Gebrauch heute gern mit dem englischen „literacy", das man an sich mit „Bildung" übersetzen könnte. Aber in diesem Fall erweist das englische Surrogat ausnahmsweise jenseits modischer Marotte einen guten Dienst, weil es das zumindest in deutschen Ohren längst überlastete Wort „Bildung"[3] zureichend zu vertreten vermag und auch noch etwas von dem Spielerisch-Poetischen vergegenwärtigt, das zu dem gehört, was eigentlich gemeint ist.

Literacy bezeichnet nämlich eine pädagogische Grundaufgabe. Deswegen betrifft die Befähigung zur Vermittlung von literacy auch nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern genauso die Naturwissenschaften[4]. Man spricht dort gern von Science literacy und meint damit die Fähigkeit, Naturwissenschaft als *eine* Weise der Weltbeschreibung zu verstehen und einschätzen zu lernen, was diese Denk- und Sprachform kann und was nicht, wo also ihre Grenzen liegen. Science literacy gewinnt nur und vermag nur seinerseits zu vermitteln, wer naturwissenschaftliche Forschungsprozesse in ihrer fachwissenschaftlichen Ausdifferenzierung exemplarisch nachvollziehen und zum Transfer der Resultate in bildende Weltbeschreibung anleiten kann. Didaktische Herausforderungen treten von selbst hinzu, sofern die Aufgeschlossenheit für Science literacy in der menschlichen Entwicklung phasenspezifisch differiert: Während etwa Kinder für Naturwissenschaftliches kraft ihrer originären Weltneugier aufgeschlossen sind, tritt das einschlägige Interesse bei Pubertierenden durch den Andrang der Innenwelt und zumal auch ihrer genderförmigen Außenkorrelate zurück.

Strukturanalog, aber mit signifikant verschobenen Prioritätssetzungen läßt sich die Aufgabe der „Human literacy" beschreiben, zu der ganz entscheidend auch die Theologie beiträgt: Erschließung und Einübung von Welt- und Selbstbeschreibung, die dem Unverrechenbaren, widerständig Rätselhaften, Fragmentarischen, Wunderbaren, Schönen und Verstörenden des Daseins Rechnung zu tragen vermag und zur Kommunikation darüber befähigt. Auch die Human literacy-Kompetenz wurzelt in fachwissenschaftlicher Professionalität *und* dem lebensweltlichen Transfer zu dem, was man früher „Herzensbildung" genannt hat. Ihr erst erschließt sich, warum etwa biblische Schöpfungspoesien keinen Widerspruch zu astrophysikalischen Modellen der Gegenwart bilden und die Exoduserzählung auch dann von hoher Verständigungskraft für menschliche Identitätsfindung ist, wenn ihr historisch verifizierbarer Gehalt gegen Null tendiert. Oder warum man ein Liebesgedicht und einen Roman immer wieder liest und dadurch das eigene Erleben modelliert. Auch hier stellt sich die fachdidaktische Komponente wie von selbst ein, etwa in der Berücksichtigung lernpsychologischer Befunde wie beispielsweise der Tatsache, daß sich Kindern bis zum Alter von etwa elf Jahren der Gleichnis- und Metaphorncharakter biblischer Texte als solcher nicht nahebringen läßt, weil sie noch kaum gattungsmäßig denken[5].

## Hilfreiche Reminiszenzen

Im übrigen ist das Problem der Human literacy in der Theologie gar nichts Neues. Zuletzt war es ausführlich – auch methodisch und wissenschaftstheoretisch – reflektiert worden im unvollendeten Projekt der sogenannten „Kerygmatischen Theologie“[6], der es darum zu tun gewesen war, das Ganze des Glaubens in kontrollierter Abweichung von der Formelsprache der neuscholastischen Handbücher in seiner existentiellen Relevanz zur Geltung zu bringen. Später hat Karl Rahner dem ursprünglichen Motiv der Innsbrucker unter der wissenschaftstheoretischen Chiffre der „indirekten Methode“ Geltung zu schaffen versucht[7]. Folgende Überlegung leitete ihn: Die Vielfalt der Einzelgegenstände in der Theologie, die Differenziertheit der für sie relevanten Methoden, dann der Pluralismus der Philosophien in der Situation der Neuzeit, der automatisch in die denkende Selbstverständigung Glaubender hineinwirkt, lassen für den Theologen eine wissenschaftliche Reflexion nach Standardkriterien höchstens noch für Einzelfragen zu – und da oft beschränkt auf Details. Aber gleichzeitig – so Rahner – erkenne er für sich das Recht und die Pflicht, trotzdem auch als einzelner das Ganze von Christsein und also auch Theologie zu reflektieren. Dieses Spannungsgefüge treibe ein neues literarisches Genus hervor, dessen Endprodukte einerseits das prinzipiell mögliche wissenschaftliche Niveau – bezogen auf Einzelwissen – unterschreiten, anderseits darüber hinausgehen, sofern sie etwas zu sagen versuchen, „was dem Heile dient“[8]. Eine so begriffene „erste Reflexionsstufe“[9] vollzieht dabei keine Vulgarisierung und Simplifizierung bereits anderweitig erzielter wissenschaftlicher Ergebnisse. Kraft des ihr aufgetragenen Blicks auf das Ganze ihres Gegenstandes und zugleich auf die Verflochtenheit dieses Gegenstands nochmals in das Ganze der Theologie kann sie auch Einsichten in die Sache selbst gewinnen, die der direkten, wissenschaftlichen Methode eben ob ihrer Vorgehensweise verschlossen bleiben[10].

Auf unsere Frage nach der Lehramtsausbildung übertragen heißt das, daß die Anforderungen des schulischen Religionsunterrichts als ausdrücklich thematisierte in Forschung und Lehre ganz anders als bisher an die Fakultäten rückgekoppelt werden müssen, weil das die Theologie in Perspektiven stellt, die sie als fachwissenschaftliche nicht automatisch wahrnimmt und ausschreitet.

Aufs Ganze gesehen wird man sagen müssen, daß die Aufgabe der theologischen Human literacy – obwohl eigentlich schon lange so klar reflektiert – bislang bei weitem nicht eingelöst wird. Den bislang letzten Versuch dazu im deutschsprachigen Bereich hat – richtig ansetzend, aber dann die Sache aus mehreren Gründen verspielend – Eugen Drewermann unternommen. Wir haben über Einzelengagements in einzelnen Fächern der Theologie hinaus keine Human literacy-Kompetenzbildung als stilbildendes Kriterium des Theologietreibens. Wissenschaftspolitisch angeschärft kann man das Problem etwa in die exemplarische Frage gießen, warum wir uns an den meisten Fakultäten zwei, drei oder mehr exegetische Lehrstühle lei-

sten, aber die klassische Human literacy-Kompetenz der Homiletik – obwohl Pflichtfach der Diplomprüfung – in der Regel über einen Lehrauftrag abwickeln. Vergleichbare Überlegungen lassen sich natürlich genauso in Richtung Systematische Theologie anstellen. Hermann Steinkamp hat bei einer Diskussion das Problem einmal sozusagen personalisiert und die Frage gestellt: Was für Leute bilden wir eigentlich aus? Die medizinische Fakultät bildet nicht primär Mediziner, sondern Ärzte aus; die Rekrutierung des eigenen fachwissenschaftlichen Nachwuchses ist die keineswegs weniger wichtige, aber dennoch kleinere und in bestimmtem Sinn mitlaufende Aufgabe. Und wir in der Theologie? Wir bilden doch zuerst Religionslehrer, Pastoralreferenten und Priester aus – und nicht bloß die fachwissenschaftlichen Träger der Zukunft unserer Zunft – sonst hätte wohl John Henry Newman recht, der schon 1870 ironisierte, daß andernfalls die kompetentesten Maurer unter den Mineralogen und die besten Köche aus den Reihen der Chemiker zu rekrutieren seien[11].

Wir haben im Blick auf die faktische Zusammensetzung der Studierendenschaft unserer Fakultäten die anstehenden Reformen fundamental als einen Paradigmenwechsel anzulegen, der sich vom Gedanken einer Human literacy in den theologisch vorhin mit Karl Rahner markierten Bahnen leiten läßt. Wie wir das tun, das müssen wir ganz eigenständig beantworten, indem wir Theologie als eine Form von Orientierungswissens-Kultur für heute bestimmen und betreiben. Das impliziert natürlich auch eine fundamentale methodische Perspektive, und diese betrifft im Kern die Frage einer adäquaten theologischen Hermeneutik.

## Basisstandards theologischer Hermeneutik

Daß hermeneutische Kompetenz das A und O des Theologietreibens ausmacht, versteht sich zunächst deshalb von selbst, weil Theologie ihrer Aufgabe des Umgangs mit Orientierungswissen im Umgang mit textuellen Traditionen im weiten Sinn (auch Bilder gehören dazu) und der Applikation dieses Überlieferten auf eine gegebene Verstehenssituation nachkommt, also hermeneutisch verfaßt ist. Wer hermeneutisch tätig ist, bewegt sich in einem Holismus von möglichen Zeichenverbindungen, der einerseits auf Endlosigkeit angelegt, anderseits zugleich auf ein ganz anderes, nämlich kriterielles Moment angewiesen ist, weil sich Hermeneutik sonst als ausschließliches Zusammen-, Auseinander- und wieder Zusammentreten von Zeichen selbst aufhöbe. Dieses normative, auf rechtes Verstehen ausgerichtete Moment kann freilich nun seinerseits nicht wiederum einfach der Zeichenwelt entnommen werden, in der ich mich verstehend bewege. Alle Ansätze, die dieses Problem sehen, suchen darum irgendwie eine kriterielle Metaebene zu benennen[12]. Aufkommen kann dafür nur eine Instanz, die deutend mit den Zeichen umgeht, also die Vernunft des Verstehenden. Nur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgültiges

denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, daß es sinnvoll oder sinnlos sei.

Christliche Theologie weiß sich zusätzlich aus einem inhaltlichen Grund auf dieses Kriterienproblem verpflichtet. Gemäß christlicher Überzeugung hat sich Gott auf nicht mehr überbietbare Weise in Jesus Christus geoffenbart. Wie immer auf diesen Anspruch reagiert wird, ob bestätigend oder bestreitend, beide Varianten erfordern zur Bedingung ihrer Möglichkeit einen präzisen Begriff letztgültigen Sinns – oder den Nachweis seiner Unmöglichkeit. Ob ein faktisch auftretender Sinnanspruch letzte Gültigkeit für sich einfordern kann, läßt sich ja nur entscheiden, wenn zuvor rein mit dem Instrumentar philosophischer Vernunft der Begriff solch letztgültigen Sinns ausgearbeitet worden ist und damit geprüft ist, ob Vernunft prinzipiell eines solchen Gedankens fähig ist.

Damit wird sogenannte Erstphilosophie aus einem formal-hermeneutischen wie einem inhaltlichen Grund zum Implikat christlicher Theologie. Daß es dabei nicht um irgendeine Form von Gottesbeweis gehen kann, liegt vor dem Hintergrund des bisher Ausgeführten auf der Hand[13]. Philosophische Letztbegründungsgedanken – ein anderer Name für die Sache – stehen stattdessen im Dienst einer konsistenten christlich-theologischen Hermeneutik. Hansjürgen Verweyen nennt Erste Philosophie darum „ancilla hermeneuticae“[14]. Systematisch gesehen dienen solche Gedanken ausschließlich der Entfaltung eines *Begriffs* unbedingten Sinns. Eines solchen bedarf es um eines konsistenten Verständnisses von Theologie willen. In welcher Form ein solcher Letztbegründungsgedanke gefaßt wird, ist demgegenüber zweitrangig. Verweyen geht dazu von der Elementarstruktur der erkennenden Vernunft aus; Thomas Pröpper[15] von der Antinomie zwischen der formalen Unbedingtheit und der realen Bedingtheit menschlicher Freiheit; ich selbst halte die Grundstruktur von Selbstbewußtsein, in präreflexiver Selbstvertrautheit unhintergehbar und doch der eigenen Verfügung entzogen zu sein, für einen besonders aussichtsreichen Einsatzpunkt, weil sich dabei die transzendentale Reflexion durch sprachphilosophische Analysen zum „ich“-Gebrauch bestätigen und auch die Herausforderungen des allmählich zur Durchsetzung kommenden „iconic turn“ einer medialen Virtualisierung unserer Lebenswelt parieren lassen[16].

Diejenigen, die eine solche begründungslogische Konzeption von theologischer Hermeneutik favorisieren, sehen sich mit vielfältiger Kritik konfrontiert: Diese äußert sich teils in vorsichtiger, aber gesprächsbereiter Skepsis – so etwa Jürgen Werbick[17]; anderwärts vermutet sie auf der Spur von Johann B. Metz' ironisierender Alternative einer „Zuletztbegründung“[18] Tendenzen auf Rationalismus[19]. Aus der Sicht eines narrativ-handlungstheoretischen Ansatzes wie demjenigen Edmund Arens' zieht sie sich gar den Verdacht eines impliziten Fundamentalismus zu, übrigens eine mittlerweile epidemisch gewordene Strategie, Überzeugungen, die nicht Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen sein können, als politisch inkorrekt zu

diskreditieren[20]. Wieder andere verabschieden alles philosophische Begründungsbemühen gleich ganz mit dem entwaffnend treuherzigen Bekenntnis, sie sähen „keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen“[21].

Es ist für mich kein Zufall, daß die derzeit wohl kontroversesten Thesen zum Religionsunterricht und auch zum Thema der Reform des Lehramtsstudiums denselben Urheber haben[22]. Es ist signifikant, wie dabei die Einführung in ein sogenanntes biblisches Wirklichkeitsverständnis auf semiotisch-systemtheoretischem Hintergrund dem Eintritt in mediale Cyber-Welten parallelisiert und zugleich die Wahrheitsfrage stillschweigend suspendiert wird. Die Vernetzung mit Versuchen einer Repristinierung neothomistischer Denkfiguren, die sich selbst als Thomismus „strikter Observanz“[23] bezeichnen, kann eigentlich gar nicht überraschen: In das Vakuum, das die Verabschiedung von Begründungsgedanken erzeugt, muß zwangsläufig die Instanz einer verbürgenden Autorität einschießen; woher diese kommt, von „oben“ wie bei Ruster oder von „innen“ wie bei seinem (vorgeblich) thomistischen Schüler David Berger, bleibt am Ende zweitrangig[24].

Ohne die damit aufgerufenen Debatten weiter zu vertiefen, möchte ich nicht auf den Hinweis verzichten, daß die von mir favorisierte leitende hermeneutische These zusätzlichen Anhalt an einer philosophischen Position findet, von der das vorderhand gewiß nicht zu erwarten stünde – und dies zudem auf eine Weise, die auf eine Art konstitutiver hermeneutischer Kompetenz gerade des christlichen Denkens hinausläuft: Seit Jahren arbeitet Gianni Vattimo sein Konzept eines „pensiero debole“, eines „schwachen Denkens“ als einer radikalisierten Hermeneutik aus, deren Radikalität darin besteht, jeglichem objektivistischen Wahrheitsideal und Geltungsanspruch den Abschied zu geben[25]. Die Denkbarkeit dieses Gedankens hat für Vattimo – auf einen bündigen Nenner gebracht – die eigene nochmals radikal hermeneutisch-geschichtliche Bedingung ihrer Möglichkeit im christentumsbegründenden Theorem der Kenosis: Seit von Gott gesagt werden muß, daß er selbst sich klein macht für das andere seiner selbst, also für uns Menschen und die Schöpfung, seitdem ist jeder Gedanke, der mit Macht, Herrschaft, Gewalt und Geltung zu tun hat, von seiner Wurzel her in Frage gestellt. Wenn sogar das Mächtigste, das gedacht werden muß, von seinem Wesen her so gedacht werden kann, daß es seinem Mächtigsein um des anderen willen entsagt, gibt es nichts Mächtiges mehr in der Welt – keine Moral, kein Dogma, keine Herrschaft, keine Autorität –, nichts Mächtiges, das nicht auch an diesem Maßstab des Um-des-anderen-willen gemessen würde.

Das Machtvolle an Gottes Gottsein offenbart sich durch Christus als ein buchstäbliches Sein-Lassen von Anderem, als Anerkennung von solchem, das nicht Gott ist – mit einem Wort: als „caritas“, so Vattimo wörtlich, als „Liebe“, um so in Augustinus' Nähe zu treten, dem gemäß jemandem „Ich liebe dich“ sagen ihm zusichern heißt: „Ich will, daß Du bist!“ So wird die Liebe als ein „letztes“ Prinzip

entdeckt, das seinem Wesen gemäß „nicht-letzt" ist, weil es gerade darin besteht, das ihm je Angesonnene als es selbst gelten zu lassen – und also zugleich in dem Sinn letztlich (und also letztbegründend) ist, daß es als Bedingung der Möglichkeit aller je konkret auftretenden pluralen Geltungsansprüche fungiert.

Genau an dem Punkt schlägt der christlich-theologische Kenosis-Gedanke für Vattimo unter dem erläuterten kausalen Horizont unmittelbar in den zum „pensiero debole" radikalisierten hermeneutischen Diskurs zurück: Soll der Abschied von starken Ansprüchen und das ihm korrespondierende Votum für Pluralität nicht zu einer Auflösung jeder Bestimmtheit überhaupt werden, setzen sie für sich die Anerkenntnis jedweden Anspruchs als des je anderen zum Eigenen als letzte Bedingung ihrer Möglichkeit und damit als eines Unbedingten voraus. Radikale Hermeneutik entdeckt so die Liebe als ein unhintergehbares Fundamentalprinzip, dessen Fundamentalität eben darin besteht, den Prozeß der Interpretation gegen alle inhaltliche Letztheit offenzuhalten. Das freilich heißt auch: Im Gang ihrer postmodernen Radikalisierung kehrt in die Hermeneutik jenes normative Moment zurück, auf dem der begründungslogische Ansatz der gegenwärtigen Fundamentaltheologie so sehr insistiert.

Diese Wiederentdeckung der Gültigkeitsthematik innerhalb des hermeneutischen Diskurses scheint mir im übrigen einer der Fälle zu sein, in denen eine Herausforderung zu theologischer Kompetenzbildung unmittelbar seitens schulischer Erfordernisse des Religionsunterrichts ergeht. Ohne die religiöse Gültigkeitsfrage wären nämlich der Religionsunterricht und das in ostdeutschen Bundesländern etablierte Schulfach LER nicht unterscheidbar. Und nur dann geraten wir nicht in ein Selbstverständnis, das Theologie als Kulturwissenschaft auffaßt, deren Diskurse sich auf „irgendwelche ‚Gottesgedanken' als Restbestände einer Religionskultur"[26] beschränken. Robert Spaemann trifft den neuralgischen Punkt:

> „Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen ... auf die Frage nach der Referenz, der ‚Bedeutung' jenseits des ‚Sinnes' der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur*. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: *fiction*."[27]

Seinen Anschlußgedanken, daß eine auf textimmanente Reflexionen sich beschränkende Theologie aufs Trefflichste der durch die Neuen Medien um sich greifenden Virtualisierung der Welt korrespondiere und diese das Dasein Gottes verzichtbar mache[28], sollten wir unbedingt ernst nehmen. Daß die theologischen Geltungsansprüche dabei nicht usurpatorisch vorzutragen und zu reflektieren sind, sondern im Bewußtsein einer fundamentalen Strittigkeit, versteht sich von der Wiederentdeckung der normativen Hermeneutik aus dem Geist der Kenosis her eigentlich von selbst.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. F. u. I. Buchberger, Europa – eine Chance zur Reform von Schule u. Lehrerbildung?, in: Europa – eine Chance zur Reform von Schule u. Lehrerbildung, hg. v. M. Rinkens (Paderborn 2002); F. Buchberger, Modelle der Lehrerbildung in einzelnen europäischen Ländern – Impulse wider Nachdenkensvermeidung u. Camouflage, in: Kerncurricula in Schule u. Lehrerbildung, hg. v. G. Hassler (Potsdam 2002); weitere Texte von F. Buchberger: www.pa-linz.at.

[2] A. v. Müller u. E. Pöppel, Berichte aus Syntopia. Denken – die wichtigste Ressource. Einsichten, Forschung an der LMU München 2 (2002) 44–46, 44.

[3] Vgl. M. Fuhrmann, Bildung. Europas kulturelle Identität (Stuttgart 2002); A. Morkel, Kann die Universität heute noch zur Bildung beitragen? Eine Skizze, in: Forschung & Lehre 11/2002, 586–590.

[4] Vgl. B. Moerschbacher, Science literacy: naturwissenschaftliche Bildung als Aufgabe von Wissenschaft u. Schule. Handout zum Vortrag bei der Zukunftswerkstatt Lehrerausbildung MSWF – Forum 1: Qualitätsstandards, Münster: 9.10.2002.

[5] Vgl. A. Bucher, Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten (Stuttgart 1992) 111–156; K. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten (Regensburg 1994) 128–133. – Zum Problem des Verhältnisses von Fachwissenschaft und Fachdidaktik generell: J. Rohbeck, u. L. Steinbrügge, Wie kann man das Lehren lernen? Zur Funktion der Fachdidaktik in der Lehrerausbildung, in: Forschung & Lehre 11/2002, 591–593.

[6] Vgl. K. H. Neufeld, Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie", in: ZKTh 115 (1993) 13–26.

[7] Vgl. dazu im Detail K. Müller, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Frankfurt 1994) 60–64.

[8] K. Rahner, Brief an P. Eicher, in: P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Fribourg 1970) IX–XIV, XIV.

[9] K. Rahner, Brief an K. P. Fischer, in: K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Freiburg 1974) 400–410, 402.

[10] Vgl. ebd. 404.

[11] Vgl. J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (Mainz 1961) 67.

[12] Vgl. dazu aus letzter Zeit bes. die „Interpretationsphilosophie" G. Abels u. H. J. Sandkühlers „Onto-Epistemologie". Näheres bei M. Plümacher, Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland (Reinbek 1996) 277–280. Zum derzeitigen Stand der Konzeption Abels vgl. ders., Zeichen der Wirklichkeit, in: DZPh 50 (2002) 537–548.

[13] Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Regensburg $^{3}$2000) 58–72.

[14] Ebd. 61.

[15] Vgl. Th. Pröpper, Evangelium u. freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik (Freiburg 2001).

[16] Vgl. K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien u. gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. dems. in konzeptioneller Zusammenarbeit mit G. Larcher (Regensburg 1998) 77–100; ders. Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität u. Öffentlichkeit, hg. v. P. Neuner (Freiburg 2002) 33–56.

[17] Vgl. J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie (Freiburg 2000) 185–224; dazu die kleine Replik am Ende von K. Müller, Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie u. Theologie, in: ThRv 98 (2002) 391–398.

[18] J. B. Metz, Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie", in: Christologie nach Auschwitz, hg. v. J. Manemann u. J. B. Metz (Münster 1998) 99–103, 100.

[19] Vgl. B. Langenohl, Elemente einer politischen Christologie, in: Christologie nach Auschwitz (A. 18) 65–76, bes. 66.

[20] Vgl. dazu kritisch J. Jessen, Grenzschützer des Westens, in: Die Zeit, 20.9.2002, 41–42, 42.

[21] Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum u. Religion (Freiburg 2000) 17, A. 27. – Vgl. dazu kritisch M. Bongardt, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2001) 316–319.

[22] Vgl. Ruster (A. 21) 198–201; ders., Die Welt verstehen „gemäß den Schriften". Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43 (2000) 189–203.

[23] Vgl. diese Selbstbezeichnung bei D. Berger, Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese u. ihre Aktualität für die Gegenwart (Köln 2001) Umschlagseite 4; vgl. auch www.doctor-angelicus.de. Zu entsprechend radikalisierten Thesen über den Religionsunterricht u. die Lehrerausbildung vgl. ders., Natur u. Gnade. In systematischer

Theologie u. Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (Regensburg 1998); ders., Zum gegenwärtigen Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik, in: Theologisches 28 (1998) 427–430; ders., Die postkonziliare Religionspädagogik in Deutschland, in: ebd. 29 (1999) 343–357. Kritisch zu Rusters u. Bergers Generalangriffen auf die Korrelationsdidaktik: G. Baudler, Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts, in: KatBl 125 (2000) 426–431.

[24] Zu weiteren Kritiken am begründungslogischen Ansatz vgl. K. Müller, Begründungslogische Implikationen (A. 16); ders., Der Streit um Begründungsfiguren, in: Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie u. Hermeneutik, hg. v. J. Valentin u. S. Wendel (Regensburg 2001) 9–22.

[25] Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren (Stuttgart 1997) 23; ders.: Die christliche Botschaft u. die Auflösung der Metaphysik, in: Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, hg. v. K. Dethloff u. a. (Berlin 2002) 219–228. – Vgl. dazu ausführlicher: K. Müller, Herbst der Hermeneutik? Eine philosophische Debatte von theologischer Brisanz, in: Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik u. Rezeptionsästhetik, hg. v. E. Garhammer u. H.-G. Schöttler (München 1998) 137–148.

[26] U. H. J. Körtner, Der fehlende Mut, von Gott zu reden. Einige liberale Theologen sind dabei, das eigene Fach zu liquidieren, in: Zeitzeichen 3 (2002) 48–50. Trotz einiger Ähnlichkeiten in der Diagnose der zeitgenössischen Theologie unterscheidet sich Körtner von Ruster markant dadurch, daß er gegen autoritäre Attitüden an der Relevanz der Außenperspektive für eine gute Theologie festhält (vgl. 49).

[27] R. Spaemann, Das unsterbliche Gerücht, in: Merkur 53 (1999) 772–783, 773.

[28] Vgl. ebd. 783.

*Peter Ehlen SJ*

# Wladimir Solowjow

## Die mystische Einheit der Welt

Wladimir Solowjow ist nicht nur der bedeutendste russische Philosoph des 19. Jahrhunderts, er schrieb auch wichtige Beiträge zur nationalen Frage in Rußland. Die christliche Ökumene fand in ihm einen leidenschaftlichen Verfechter. Seine Schrift über die „Geistlichen Grundlagen des Lebens" ist auch noch heute eine durch ihre theologische Fundierung herausragende Anleitung zur christlichen Lebenspraxis. Maßgeblichen Einfluß übte sein Werk auf das „silberne Zeitalter" der russischen Literatur aus. Vor 150 Jahren wurde er in Moskau geboren.

### Dem Gewissen verpflichtet

Der Kaiser solle den Mördern seines Vaters die Todesstrafe erlassen, sie sei in einem christlichen Staat „unverzeihlich"; durch den Akt der Begnadigung würde der neue Zar sich vor aller Welt als Muster eines christlichen Herrschers erweisen: Der 28jährige Wladimir Solowjow, der in Sankt Petersburg vor 800 Hörern dem Nachfolger des Ermordeten, Alexander III. im Jahr 1881 diesen unerbetenen Rat erteilte, wußte, daß er damit seine akademische Karriere aufs Spiel setzte. In einer vom Polizeichef der Hauptstadt angeforderten Stellungnahme minderte er seine Verurteilung der Todesstrafe nicht ab. Von ministerieller Stelle wurde ihm daraufhin nahegelegt, sich „in nächster Zeit öffentlicher Äußerungen zu enthalten". Dem jungen Mann war klar: Wollte er seine Universitätskarriere fortsetzen, hieße das, seine Unabhängigkeit aufzugeben. Dieser Preis war ihm zu hoch. Solowjow quittierte den Dienst. Ein geregeltes Einkommen hatte er nicht mehr, fortan lebte er von bescheidenen Honoraren und der Unterstützung wohlhabender Freunde.

Die akademische Laufbahn hatte vielversprechend begonnen. Die Dissertation „Die Krise der westlichen Philosophie", die Solowjow 21jährig vorgelegt hatte, war die Programmschrift eines jungen Genies. Die Diagnose lautete: Weder der neue Positivismus noch die alte Metaphysik sind befähigt, den geistigen Zerfall aufzuhalten. Die „innere Einheit" der europäischen Welt kann nur gewährleistet werden, wenn Philosophie und Wissenschaften mit dem christlichen Glauben eine „universale Synthese" eingehen. Die Metaphysik muß dazu ihre rationalistische Einseitigkeit überwinden und die Denkmotive des Empirismus in sich aufnehmen. Einen Ansatz hierzu

sah er bei Arthur Schopenhauer, der auf die „unmittelbare innere Erfahrung" zurückging, „in der wir den Willen als Wirklichkeit" erfassen. Noch weniger als die Metaphysik können die positiven Wissenschaften allein genügen. Das hatte Auguste Comte gezeigt, der seine Geschichte des Geistes mit der „positiven Periode" der Wissenschaften enden ließ und doch auf eine „Religion" nicht verzichten konnte. In der Synthese mit einer erneuerten Metaphysik und einem gereinigten Empirismus wird auch der Glaube endlich die ihm angemessene vernünftige Form finden können.

Wer Philosophie schlechthin mit „westlicher" Philosophie gleichsetzte, wie Solowjow das getan hatte, konnte bei seinen russischen Kollegen nicht unbedingt mit Beifall rechnen. Aber Solowjow nahm auf Empfindlichkeiten keine Rücksicht. Was in den russischen Publikationen als Philosophie präsentiert werde, bemerkte er mit spitzer Feder, „ist nicht russisch, und was in ihnen russisch ist, hat mit Philosophie nichts zu tun, ja, manchmal hat es mit gar nichts etwas zu tun".

In Sankt Petersburg hielt Solowjow 1878 zwölf öffentliche Vorträge über Religion und Philosophie; sie gehören zu den folgenreichsten Teilen seines Werks. Veröffentlicht wurden sie als „Vorlesungen über das Gottmenschentum". Fedor Dostojewskij war regelmäßiger Hörer, Lew Tolstoj erschien gelegentlich. Der 32 Jahre ältere Dostojewskij schloß mit dem jungen Dozenten eine vertraute Freundschaft. Auf der gemeinsamen Reise zum Kloster Optina entwickelte er dem Begleiter den Plan seines letzten großen Romans „Die Brüder Karamasow"; in die Gestalt des Aljoscha sind dann Züge des jungen Solowjow eingeflossen. Am Grab Dostojewskijs (1881) wird Solowjow die Totenrede halten.

## Das Gottmenschentum und die Weisheit Gottes

Gegenstand der „Vorlesungen" ist die Beziehung Gottes zur Schöpfung. Gott stellt sich mit ihr ein „zweites Absolutes" gegenüber, das befähigt ist, sein Partner zu sein. Die partnerschaftliche Antwort kann nur der Mensch geben. Dazu aber muß er Gott ebenbürtig, muß er Gottmensch sein. Die Schöpfung selbst soll ihn hervorbringen; mit der Erde schafft Gott dazu das Entwicklungspotential. Darwins Lehre von der Entwicklung der Arten fand Solowjows Aufmerksamkeit und Zustimmung, zeigte sie ihm doch, wie die Natur selbst kraft der von Gott in sie gelegten Dynamik zu immer höheren Formen emporsteigt, bis zu der Form, die geeignet ist, Gottes Wort in sich aufzunehmen. In Schellings später Identitätsphilosophie sah er eine geeignete philosophische Vorlage, um die stufenweise Verwirklichung der göttlichen Potenzen in der Natur begreifen zu können. In seiner Weisheit will Gott von Ewigkeit her die Erhebung des „Anderen" zur Höhe der eigenen Absolutheit. Gott muß sich also mit seiner Schöpfung vereinen.

Die „Sophia", die in Solowjows „Vorlesungen über das Gottmenschentum", aber auch in den späteren Schriften eine zentrale Rolle spielt, hat Anlaß zu reichlichen

Irritationen gegeben. Die Bibel nennt die Weisheit die „Throngenossin" Gottes. Für Solowjow ist sie Gottes ewiger Plan, eine Welt in vollendeter Schönheit zu schaffen. In diesem Plan besitzt die Schöpfung und mit ihr der Mensch seit Ewigkeit die Wirklichkeit, die Gott ihr geben will. Das grammatische weibliche Geschlecht der Sophia bot Solowjow Gelegenheit, die von Gott geliebte Schöpfung in der Gestalt einer schönen Frau zu denken. Auch in seinem persönlichen Erleben war es weibliche Schönheit, in der sich ihm die harmonische Vollendung der Schöpfung erschloß. Von drei visionären Erfahrungen, in denen er der Sophia als Symbol dieser Schönheit begegnete, berichtet Solowjow: als Zehnjähriger beim Gottesdienst, als junger Dozent im Lesesaal des Britischen Museums und kurz darauf in der thebaischen Wüste in Ägypten. Der Vers: „Ich habe den Glanz der Gottheit erfahren" umrahmt Solowjows Gedicht, das diesen „Drei Begegnungen" gewidmet ist. Was Solowjow schaut, ist Gottes Widerschein, nicht Gott selbst:

„Ich sah das All, und das All war eins –
war ganz die Gestalt weiblicher Schönheit …
Das Gestaltlose war in ihre Gestalt eingegangen …"

Diese Erfahrungen sind „das Bedeutsamste, was bisher im Leben mit mir geschehen ist", hat er später dazu angemerkt. Daß die sehnsuchtsvolle Beziehung zu seiner „ewigen Freundin" sich auch in der Beziehung zu einer konkreten Frau erfüllte, war ihm nicht beschieden. Wenn Solowjow verliebt war, dann waren es verheiratete Frauen, die seine Liebe nicht erwiderten; seine Lyrik bringt diesen schmerzhaft erlebten Verzicht zum Ausdruck.

In seiner theologischen Anthropologie ist diese Erfahrung zum zentralen Gedanken sublimiert: Die freie Hingabe der Schöpfung an ihren Schöpfer, die nur der Mensch vollziehen kann, geschieht konkret durch eine Frau: In Maria, der Mutter des Gottmenschen, hat die Sophia ein individuelles Gesicht. Sie ist, wie auch die Lauretanische Litanei sagt, „sedes sapientiae" – der „Sitz der Weisheit". Wesentlich für Solowjows Anthropologie ist, daß durch den Sündenfall die Welt nicht in „ein ewiges Halbdunkel" stürzte, daß ihr – ungeachtet des in ihr anwesenden Chaos – die Fähigkeit zum „Gottgebären" erhalten blieb. Nicht der Turmbau zu Babel ist daher das gültige Bild für die Beziehung der Menschheit zu Gott. Es ist durch das Symbol der Jakobsleiter überboten: Diese „beginnt mit den hebräischen Stämmen und endet mit jener Tochter Abrahams, mit welcher als mit dem Haupt der Leiter der Herr sich unmittelbar vereinte". Das Gedicht „Am Saimasee im Winter" (Dezember 1894) sieht die Schneelandschaft Finnlands als Symbol „unbefleckter" Schönheit. Die dritte Strophe lautet in der Nachdichtung von Ludolf Müller[1]:

„Immaculata, schneeweiß, unbezwungen,
Tief in Gedanken wie Mitt-Winter-Nacht,
Leuchtest du, dunkelem Chaos entsprungen,
Hell doch wie Nordlicht in flammender Pracht."

Solowjow betreibt nicht Spekulation um der Spekulation willen. Er sieht, wie die neuzeitliche Gesellschaft durch den Egoismus der Menschen zerrissen wird. Seine „Vorlesungen über das Gottmenschentum" hat er mit der Absicht begründet, einen Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaft zu leisten und ihr ein sinnstiftendes Prinzip zu vermitteln, das sie vor weiterem Zerfall bewahren könnte. Der christliche Glaube gehe mit dem Glauben an Gott zwar von einem solchen Prinzip aus, doch hat er bislang Welt und Mensch nicht verändern können; er ist folglich nicht in der ihm angemessenen Weise verkündet worden. Noch weniger kann der Sozialismus, der vom Glauben an den Menschen ausgeht, den Niedergang und Zerfall der Gesellschaft aufhalten, denn er ist nicht fähig, auf materialistischer Basis Gerechtigkeit zu begründen. Der Mensch wird nur dann bereit sein, seine egoistische „Selbstbehauptung" zu beschränken, wenn er sich durch eine absolute Instanz gehalten weiß. Dazu müssen beide „Glaubensrichtungen" – der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen – in ihrer Einseitigkeit überwunden werden und zu „der einen ganzen und vollen Wahrheit des Gottmenschentums" finden. Dem Menschen ist zu zeigen, daß *Gott* in ihm ist. Die so erreichte Erneuerung wird die „Wechselwirkung" zwischen Mensch und Natur einschließen. Denn auch die Natur ist, wie Solowjow schon vor mehr als hundert Jahren erkennt, durch die „ausschließliche Selbstbehauptung" des Menschen bedroht.

Die in den „Vorlesungen" entwickelten theologischen und philosophischen Gedanken fanden in dem französisch geschriebenen Buch „La Russie et l'Eglise universelle" (1889) ihre Vertiefung. Wieder geht es um die Frage, wie die Beziehung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, zu denken sei. Gott ist alle Wirklichkeit: „In seiner Liebe will Er aber, daß *alles Gott* sei. Er will, daß es außerhalb Seiner selbst noch eine andere Natur gebe, die im Fortschreiten werde, was Er von aller Ewigkeit her ist – das absolute All." Dieses All muß, „um mit Gott in ein freies und gegenseitiges Verhältnis treten" zu können, „von Gott getrennt und zugleich mit Ihm vereinigt sein"[2]. Die Welt muß *in* Gott sein. Wäre sie es nicht, würde sie Gott gegenüberstehen und ihn so von außen begrenzen. Das aber würde Gottes Absolutheit zunichte machen. Doch Welt und Gott dürfen auch nicht ineinander aufgehen; als Folge einer pantheistischen Vergottung der Welt wäre die Leugnung Gottes unausweichlich[3].

Auch die Sophia-Spekulation führt Solowjow in dieser Schrift weiter, indem er exegetisch zu begründen versucht, weshalb Gottes Weisheit, aus der alle geschaffene Wirklichkeit hervorgeht, weiblich sei. Der erste Vers der Bibel beginnt mit den Worten: „Im Anfang erschuf Gott ..." Der „Anfang", hebräisch „reschit", stellt Solowjow fest, ist ein weibliches Substantiv, das dem Maskulinum „rosch" (das „Haupt") entspricht. Der Begriff „rosch" werde in der jüdischen Theologie auf Gott angewendet. Die Erschaffung der Welt durch Gott „im Anfang" („bereschit") besagt also, so Solowjows Schlußfolgerung, daß Gottes Weisheit „der weibliche Anfang oder das weibliche Haupt eines jeden Seins ist, wie *Jahwe Älohim*, der dreieinige Gott, sein *rosch*, sein tätiger Anfang oder sein tätiges Haupt ist".

Die Sophia ist nicht Gott; sie ist vielmehr das in Gott ewig gegenwärtige Urbild der Schöpfung. Gottes Weisheit will sich von Ewigkeit her in der Schöpfung zum „Ausdruck" bringen. Weil mit der Sophia die „Idee" der Weltwirklichkeit ewig in Gott ist, wird sie von Solowjow auch „der *Leib* Gottes" genannt oder die „vom Prinzip der göttlichen Einheit durchdrungene *Materie* der Gottheit"[4]:

„*Ist* sie (die Sophia) in Gott substantiell und von aller Ewigkeit her, so *wird* sie zur Wirklichkeit in der Welt, verkörpert sich in ihr fortschreitend, indem sie sie zu immer vollkommenerer Einheit zurückführt."

In Gottes Weisheit, dem Anfang, ist auch die Vollendung aller Wirklichkeit enthalten: „Am Ende ist sie Malkut (Βασιλεία, Regnum) – Königsherrschaft Gottes, die vollkommene und ganz verwirklichte Einheit von Schöpfer und Schöpfung."[5] Damit ist das Ziel alles Geschaffenen genannt: sich in Schönheit vollenden, durch die Rückkehr und Vereinigung mit seinem Ursprung, Gott.

Die Bezeichnung der Sophia als Gottes „Leib" oder „Materie" verweist auch auf Maria als die Frau, die dem göttlichen Logos den menschlichen Leib gegeben hat. Als Repräsentantin von Welt und Menschheit spricht sie, von Gott ermächtigt, das Ja zu ihrer Berufung, Gottes Wort aufzunehmen und den Gottmenschen zu gebären und so die Vereinigung Gottes mit seiner Schöpfung zu realisieren. Wie die Menschwerdung des Logos ist auch die Gottesgebärerin ewig von Gott gewollt:

Diese Deutung wird dadurch unterstrichen, daß Solowjow schon in seinen „Vorlesungen" schreibt, „daß auch die Existenz der realen Elemente, die das göttliche Wirken aufnehmen, ewig ist, und daß die Existenz der Welt darin besteht, dem göttlichen Wirken offenzustehen und der göttlichen Einheit in sich Raum zu bieten. Die eigentliche – und das heißt, die hervorgebrachte – Einheit dieser Welt, der Mittelpunkt der Welt und die äußere Hülle der Gottheit zugleich – das eben ist die Menschheit."[6]

## Die Kirche – das Urbild der erlösten Menschheit

Zum Skandal wurden die Sätze in „La Russie et l'Eglise universelle", in denen Solowjow in feierlichen Worten sich „als Glied der wahren und ehrwürdigen orthodoxen Kirche" zum universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes bekannte. Das Buch konnte in Rußland erst mehr als ein Jahrzehnt nach seinem Tod in russischer Übersetzung gedruckt werden. Sein Verfasser mußte bei seiner Rückkehr nach Rußland mit Verhaftung und Verbannung nach Sibirien rechnen. Schon 1883 beklagte er sich in einem Brief an seinen jüngeren Bruder, daß er unter Polizeiaufsicht gestellt sei und ihm sogar für kurze Zeit der Reisepaß entzogen wurde, vermutlich auf Betreiben von Konstantin Petrowitsch Pobedonoszew, des obersten politischen Beamten für Kirchenfragen und einflußreichen reaktionären Beraters Alexanders III. und später Nikolaus' II. An ihn schrieb Solowjow 1892 einen beschwörenden Brief mit der Aufforderung, nicht zum Schaden Rußlands Gewissensfragen mit Polizeigewalt lösen zu wollen.

Dieser Konfrontation war eine Entwicklung vorausgegangen, die Solowjow in immer größere Distanz zum offiziellen Rußland geführt hatte. Eine zunehmend desillusionierte Betrachtung der russischen Geschichte ließ ihn auch die dogmatischen Gründe, die von offiziell orthodoxer Seite gegen den Primat des Papstes angeführt wurden, als nicht stichhaltig beurteilen. Bestimmender noch war wohl die Grundidee der Philosophie der All-Einheit, die für Solowjow immer auch eine ethisch-gesellschaftliche Dimension besaß. Sie gebot, Rußland in seiner unverwechselbaren Eigenart in die freie Einheit mit der christlichen Ökumene zu führen. Phantastisch war freilich die von ihm eine Zeitlang gehegte Hoffnung, der russische Staat mit dem Kaiser an der Spitze würde diesen Schritt vollziehen. Endgültig war das Vertrauen erschüttert, Rußland sei zu einer Regeneration aus eigener Kraft fähig, als die führenden Schichten in der verheerenden Hungersnot im Winter 1891/92 eklatant versagten.

Das Ideal der kirchlichen Einheit konnte er nur für sich selbst verwirklichen, symbolisch vorwegnehmend, was in der realen Geschichte nicht möglich ist. Dem schriftlichen Bekenntnis in Paris von 1889 folgt ein weiterer Akt in Moskau. In der dortigen Lourdeskapelle legte er am 18. Februar 1896 das tridentinische Glaubensbekenntnis ab und empfing die Kommunion bei einem katholischen unierten Priester. Er vollzog diesen Schritt als Glied der orthodoxen Kirche, deren Sakramentalität und Rechtgläubigkeit er nie in Zweifel gezogen hatte. Die spätere Qualifizierung Solowjows von katholischer Seite als „un Newman russe" ging an seinem Selbstverständnis vorbei. Was Solowjow mit John Henri Newman, dem anglikanischen Theologen und späteren Kardinal, verband, war das intellektuelle Format und die glänzende schriftstellerische Begabung, nicht die Abkehr von der bisherigen Kirchengemeinschaft und die Konversion. Ebenso abwegig ist die orthodoxe Behauptung, Solowjow habe sein Bekenntnis zur Einheit der Kirche mit dem Papst widerrufen, indem er auf seinem Sterbelager beim orthodoxen Dorfgeistlichen beichtete und kommunizierte. Er war katholisch in jenem vorkonfessionellen Sinn, der im Glaubensbekenntnis ausgesagt ist. Unablösbar gehörte für Solowjow zu dieser Katholizität das Petrusamt, in dem die Einheit der Kirche in ihrer Vielfalt gründet.

Neben der kirchlichen Einheit galt Solowjows leidenschaftliche Aufmerksamkeit der Gleichberechtigung der Völker im russischen Reich. Schon äußerlich hing beides zusammen: Im russischen Polen, in Finnland, in den baltischen Ländern lebten Christen nichtorthodoxer Konfession und nichtrussischer Nationalität, die einer rigiden Russifizierung unterworfen waren. Solowjow sah, daß die nationale Unduldsamkeit und die Verweigerung der Glaubensfreiheit die gleiche Wurzel haben. Ein glänzender Beleg dafür ist seine französische Schrift „L'Ideé russe". Auch sie konnte erst viele Jahre nach seinem Tod in Rußland erscheinen. Solowjows brillante Verurteilung des Nationalismus gehört bis heute zum Besten, was zu diesem Thema geschrieben wurde. Neben den polnischen Katholiken im Russischen Reich galt

Solowjows publizistische Passion der Gleichstellung der Juden. Die Überzeugung, daß es die Aufgabe gerade dieses Volkes sei, dem Gottmenschen eine Heimat zu bieten, war hier zusätzlich zum Gefühl für Gerechtigkeit maßgeblich. Um das Alte Testament und den Talmud im Original lesen zu können, lernte er unter Anleitung des Rabbiners Faiwel Götz Hebräisch.

## Weltveränderung als „Theurgie"

Auch wenn Schellings Kunsttheorie in mancher Hinsicht bei Solowjows Ausführungen zur Ästhetik Pate gestanden hat, so sind sie doch Höhepunkte seines Schaffens. Es handelt sich hier vor allem um die beiden Aufsätze zum Naturschönen (1889) und zum „Allgemeinen Sinn der Kunst" (1890). „Die Schönheit wird die Welt retten": Diesen Satz aus Dostojewskijs Roman „Der Idiot" hat er dem ersten Aufsatz als Motto vorangestellt und so nochmals das Anliegen kenntlich gemacht, um das es ihm in seinem optimistischen Entwurf der All-Einheit des Seins geht. Der Schöpfungsprozeß führt vom formlosen Stoff, dem Tohuwabohu des in unaufhörlicher Auflösung befindlichen Chaos, zur Form und Schönheit des Kosmos und vollendet sich in seiner Vergöttlichung. Doch das Chaos, die Grundweise des Häßlichen, ist durch die Schönheit des Kosmos nicht ausgelöscht, nur oberflächlich verhüllt. „Die Schönheit der Natur ist nur ein Mantel."[7] Zeigt sich die noch nicht gebändigte und immer von neuem hervorbrechende Formlosigkeit in der anorganischen Natur als „Schwere und Trägheit", in der organischen als „Tod und Verwesung", so zeigt sie sich in der menschlichen darüber hinaus als „sittliches Übel". Solowjows Ästhetik ist auch Auseinandersetzung mit dem Übel und dem Bösen in der Welt.

Dem Menschen, der aus der Natur hervorgegangen ist, um mit Bewußtsein und Willen über den Stoff zu herrschen, ist damit auch die Aufgabe gestellt, das viele Einzelne zu einer fruchtbaren Spannungseinheit zu führen. Es gehört zu seinem Lebenssinn, die Welt schön werden zu lassen – schön nicht in einem nur die Oberfläche des Erscheinenden berührenden Sinn. Güte und Wahrhaftigkeit können den Menschen zwar sittlich verwandeln, doch würden davon die zerstörerischen Kräfte im Stofflichen unberührt bleiben. Soll das menschliche Dasein als ganzes zur Harmonie gelangen, muß auch seine materielle Grundlage verwandelt werden. Das Gute und Wahre muß sich *praktisch* verkörpern, und das heißt: „Schönheit schaffen". Das ist nicht nur die Aufgabe des Künstlers. Sie stellt sich in vergleichbarer Weise auch auf dem Feld der Ethik und Gesellschaftlehre: als Bändigung der Triebe durch die Vernunft und als Überwindung des „Kriegs aller gegen alle". Nicht die Abtretung der Selbstbestimmung an einen äußeren Koordinator führt zur schöpferischen Harmonie; sie ist allein als „freie Mannigfaltigkeit" zu realisieren, die sich von chaotischer Vielheit wesentlich unterscheidet.

Solowjow formuliert hier die Prinzipien der freien All-Einheit, die sowohl für die Ontologie, als für die Ästhetik und für die Ethik Gültigkeit haben: 1. daß die einzelnen Elemente *einander* nicht ausschließen, sondern gelten lassen, ja darüber hinaus, daß sie sich gegenseitig eines im anderen setzen; 2. daß die einzelnen Elemente das *Ganze* nicht ausschließen, vielmehr ihr Einzeldasein auf der einen allgemeinen Grundlage behaupten; 3. daß dieses Ganze die *Einzelelemente* nicht unterdrückt, nicht aufsaugt, sondern, indem es sich in ihnen entfaltet, ihnen in sich auch ihre eigene volle Entfaltung gewährt.

Spiegelbildlich kommt es zur Auflösung von Harmonie und Solidarität, das heißt zu „jeglicher Häßlichkeit", wenn 1. ein einzelnes Element sich *nur für sich* behauptet und dabei fremdes Sein auszuschalten versucht; wenn 2. ein oder mehrere Elemente sich an die Stelle des Ganzen setzen wollen und dabei die Einheit unter sich zerstören; und wenn 3. im Namen der Einheit die Freiheit des Einzelnen beschränkt oder beseitigt wird.

Solowjows All-Einheit bestreitet nicht das Daseinsrecht des Besonderen; es verurteilt nur den Anspruch auf Ausschließlichkeit. „Häßlichkeit ist dort, wo ein Teil maßlos wuchert und die anderen beherrscht, wo Einheit und Ganzheit fehlt, wo es keine freie Mannigfaltigkeit gibt." Freiheit ist dort und nur dort verwirklicht, wo jedes Teil-Element sich im anderen aber auch im Ganzen finden kann, wo „jedes sich im anderen und das andere in sich setzt", wo jedes „in seinem Einzelsein die Einheit des Ganzen und im Ganzen sein Einzelsein empfindet".

Schönheit ist Anwesenheit der „Idee" im Stoff, nicht nur ihr Widerschein. Solange die Idee sich nicht im Stoff verkörpert, bleibt sie kraftlos. Wo wirkliche Schönheit erreicht ist, das heißt Stoff und Geist sich durchdringen, hat auch das stoffliche Element teil an der Unvergänglichkeit der Idee. Damit ist die Aufgabe der Kunst umrissen. Gewiß wird die volle „Verkörperung dieser geistigen Fülle in unserer Wirklichkeit" erst „am Ende des gesamten Weltprozesses" erreicht sein. Vorläufig kann Kunst in ihren großen Werken nur „einen Schimmer der ewigen Schönheit" erfassen und so die „künftige Wirklichkeit" vorwegnehmen. Sie gewinnt so den Charakter einer „Prophetie"[8]. Daraus ergibt sich für Solowjow eine „allgemeine Definition" vom Wesen der Kunst:

> „Jede wahrnehmbare Darstellung irgendeines Gegenstandes und einer Erscheinung im Hinblick auf ihren endgültigen Zustand oder im Lichte der künftigen Welt ist ein Kunstwerk."

Die „Vorwegnahme" künftiger Vollendung kann direkt, indirekt oder auf negative Weise geschehen: 1. indem der Künstler die stoffliche Bedingtheit dadurch, daß er sie einer Form unterwirft, überwindet – wie in der Musik oder Lyrik; 2. indem der Künstler eine naturgegebene Schönheit steigert – etwa in einer Statue, welche die Schwerkraft des Körpers vergessen läßt; 3. indem ein Kunstwerk das Mißverhältnis zwischen Wirklichkeit und Ideal zum Ausdruck bringt.

Wie sehr Solowjows theologisches und philosophisches Interesse stets auch ein

praktisches war, zeigt in besonderer Weise seine große Moralphilosophie „Die Rechtfertigung des Guten" (1897). „Rechtfertigung" bedeutet, gegen skeptische Einwände zeigen, daß das Gute, das als unbedingt gesollt erfahren wird, selbst eine Realität und kein bloß gedachter Wert ist. Obwohl wichtige anthropologische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen nicht eigens begründet werden, beeindruckt gerade dieses Werk durch die große Kraft zur Synthese, die individual- und sozialpsychologische, sozialökonomische und politische Aspekte integriert und mit philosophischen Einsichten verbindet. In methodischer Hinsicht ist sie der Versuch, die kantische Sollensethik mit der englisch-schottischen „moral-sense"-Theorie zu verbinden. Ihre leitende Einsicht lautet: Es gibt neben dem Faktum der Vernunft auch die unmittelbare Wahrnehmung von Recht und Unrecht. Sie zeigt sich im Erleben der Scham, im Mitleid und in der Ehrfurcht. In diesen „drei Grundgefühlen, die der menschlichen Natur eigen sind", artikuliert sich das Sittengesetz. Die Scham „schützt unsere höhere Würde gegenüber den Anmaßungen der tierischen Triebe", das Mitleid „setzt uns innerlich den anderen Menschen gleich" und in der Ehrfurcht „spricht sich unsere Anerkennung des höchsten Guten aus". In seiner Analyse des Schamgefühls weist Solowjows Moralphilosophie auf Max Schelers Untersuchung „Über Scham und Schamgefühl" voraus. Die kleine Schrift „Der Sinn der Liebe", die in diesem Zusammenhang entstand, aber auch von einer unerfüllten Liebe Solowjows angeregt war, ragt immer noch unter den wenigen philosophisch seriösen Beiträgen zu diesem Thema heraus.

In seinem Aufsatz „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte" (1898), bald nach der „Rechtfertigung des Guten" abgefaßt, betont Solowjow nochmals, daß die Erlösung, in der sich die Geschichte vollendet, kein Vorgang ist, der nur in der „Seele" des Menschen stattfindet. Der „wahre Mensch" ist ohne Erneuerung seines Leibes und ohne die Welt nicht denkbar. In Comtes Begriff des „Grand Être" findet Solowjow mit der christlichen Hoffnung auf die Vollendung der Menschheit noch eine weitere, gleichfalls eigentlich christliche Erkenntnis angedeutet: Zum „Großen Wesen" der Menschheit gehören nicht nur die Lebenden, sondern – nicht weniger wichtig – auch die Verstorbenen. Für die christliche Geschichtstheologie ist die Geschichte kein bloßer Zeitstrom, in dem das, was die Schwelle des Jetzt überschritten hat, für immer verloren ist; sondern sie bewahrt das Gewesene für die Vollendung auf: für die Vereinigung aller im ewigen Leben.

Auch hier kommt Solowjow wieder auf seine Lieblingsidee zu sprechen: Die vollendete Menschheit, Comtes „Großes Wesen" – zusammen mit der erlösten Welt – muß in weiblicher Gestalt gedacht werden. Solowjow gibt zwei Gründe dafür an: Der erste liegt darin, daß die Menschheit, indem sie sowohl „dem Begrenzten und dem Unbedingten" zugehört, die „allgemeinste ontologische Definition der Weiblichkeit" erfüllt, die in der „Zweiheit" oder Vermittlung besteht; der zweite (mit dem ersten verbunden) besteht im Merkmal des Empfangens[9]: Die Menschheit muß zu ihrer Erlösung Gott *empfangen,* kann sich also nicht selber erlösen. Erlösung ist

„Empfängnis der Gottheit durch die Natur". Anschaulich dargestellt sieht Solowjow die erlöste Menschheit auf der Ikone der heiligen Sophia in der Sophienkathedrale in Nowgorod. Ganz unabhängig von griechischen Vorbildern hätten russische Ikonenmaler hier bildlich zum Ausdruck gebracht, was auch er mit der Gestalt der Sophia anzeigen wolle:

„Die wahrste, reinste und vollste Menschheit, die höchste und allumfassende Form und lebendige Seele der Natur und des Alls, ewig vereinigt mit der Gottheit und im zeitlichen Prozeß sich mit ihr vereinigend und alles mit ihr vereinigend, was ist." [10]

Das einfache christliche Wort für die „Grundwahrheit vom kollektiven Wesen oder der Seele der Welt", die alle Menschen – die noch Kommenden, die jetzt Lebenden und die Verstorbenen – umfaßt, heißt „Kirche", wie Solowjow abschließend bemerkt [11]. Solowjow sieht die Gefahr, die wesentliche Dimension der Kirche zu verkennen, sobald sie nach soziologischem Muster von unten, von den örtlichen Einzelerscheinungen her als zeitliche gesellschaftliche Erscheinung begriffen wird. Die Kirche ist nur von der Sophia her, von Gottes ewigem Plan der Welterschaffung und Menschwerdung, zu verstehen.

## Der Scheinsieg des Antichrist

Von Solowjows Schriften am weitesten bekannt sind die „Drei Gespräche", dessen letztes mit der „Kurzen Erzählung vom Antichrist" schließt. Er schrieb sie wenige Monate vor seinem Tod, auch um seine Stellung zur Einheit der Kirche „abschließend zum Ausdruck zu bringen". Nicht unwichtig ist hier die Schilderung der politischen Bedingungen, unter denen die Herrschaft des Antichrist sich realisiert: Solowjow war überzeugt, daß die asiatischen Völker mit ihren Menschenmassen expandieren und Europa wirtschaftlich und militärisch unterjochen werden. Amerika blendet das auf Europa und Asien zentrierte Denken des russischen Philosophen aus.

In einem blutigen Gemetzel gelingt es den „gesamteuropäischen" Armeen, so berichtet der „Erzähler", das Joch abzuschütteln. Um einen neuen Krieg zwischen den Befreiten zu verhindern, wird ein einzelner mit außergewöhnlichen Vollmachten ausgestattet. Weit über die aktuellen Gegebenheiten seiner Zeit hinausgreifend gelingt es Solowjow, die politischen Maßnahmen des Weltführers in ihrer massenpsychologischen Kunstfertigkeit durchsichtig zu machen. Anders als in den späteren Utopien von Aldous Huxley oder George Orwell kommen sie im wesentlichen ohne Gewaltanwendung aus. Durch die Inszenierung großartiger Spektakel, durch Bereitstellung von Genußmitteln, durch Verwendung pseudoreligiöser Symbole gewinnt und manipuliert der Führer die Massen. Das Streben nach Wahrheit befriedigt er mit esoterischen Gaukeleien.

Sein Programm hatte er am Beginn seiner Karriere in einem Buch zusammenge-

faßt: „Der offene Weg zum Weltfrieden und zur Wohlfahrt". Tatsächlich gelingt es ihm, „die fundamentalste Gleichheit für die ganze Menschheit, die Gleichheit des allgemeinen Sattseins" zu verwirklichen. Die überwältigende Mehrzahl gibt ihre Selbstbestimmung zugunsten von Wohlstand und Frieden auf. In diese Atmosphäre paßt die Predigt von der Erlösung durch das Kreuz nicht. Die allermeisten Christen – Katholiken, Protestanten, Orthodoxe – in allen kirchlichen Rängen hatten sich längst mit der neuen Zeit versöhnt. Hellsichtig deckt Solowjow ihre Denkweise auf. Das Buch des Weltwohltäters, so war von einigen Frommen moniert worden, enthalte keinerlei christliche Aussagen.

„Das ist doch gut so", antwortete fortschrittsbeflissen die Mehrzahl, „ist doch in der Vergangenheit das religiöse Moment maßlos übersteigert worden. Ein wirklich religiöser Schriftsteller muß seine Religiosität nicht eigens aussprechen. Wenn der Inhalt des Buches durchdrungen ist vom wahrhaft christlichen Geist tätiger Liebe und allumfassenden Wohlwollens – was wollt ihr da noch mehr?"

Nur eine kleine Schar aus den drei Gruppierungen mit ihren Führern, dem Papst Petrus II., dem evangelischen Theologen Ernst Pauli und dem orthodoxen Bischof Johannes, widersetzt sich der Aufforderung des Weltkaisers, ihn als den Wohltäter der Menschheit zu preisen. Als dieser sich weigert, seinerseits Christus als Herrn anzuerkennen, erkennt Johannes in ihm den Antichrist, und Petrus spricht über ihn das Anathema aus. Solowjow legt hier dem Papst dasselbe „contradicitur" in den Mund, das er bei seinen kirchenhistorischen Studien als das entscheidende Wort des mutigen römischen Diakons Hilarion notiert hatte, als dieser auf der „Räubersynode" von Ephesus 449 „den unerschütterlichen Fels der Kirche gegen die Pforten der Hölle" [12] zur Geltung brachte.

Unter Todesdrohung in dunkler Nacht an der Grenze von Zeit und Ewigkeit wird die Einheit der Kirche wirklich. Aber auch hier hat Solowjow die Juden nicht vergessen. Sie hatten im Weltkaiser den Messias gesehen und waren seine treuesten Anhänger. Als sie erkennen, daß er nicht ihrem Volk angehört und sie getäuscht hat, wandelt sich ihre Ergebenheit in glühenden Haß; doch ihr Aufstand ist vergeblich. Dem Kaiser scheint der Sieg gewiß – bis eine Naturkatastrophe riesigen Ausmaßes ihn und seine Heere vernichtet. Solowjow schließt mit der Wiederkunft Christi auf den Wolken des Himmels „in königlichem Gewand und mit den Nägelmalen an den ausgebreiteten Händen". In ihm erkennen auch die Juden ihren Messias.

Solowjows „Erzählung vom Antichrist" mit ihrer Vision der Einheit der Christen und der Bekehrung der Juden löste Widerspruch aus, gleich nachdem sie bekannt geworden war. Studenten der Moskauer Universität, die sie noch nicht einmal gelesen hatten, schrieben einen Brief an Solowjow, in dem sie ihn für verrückt erklärten.

## Eine einsame Leuchte

Solowjows Werk umfaßt Philosophie und Theologie, Politik und Geschichtswissenschaft, Dichtkunst und Übersetzung; es beeindruckt durch die Integration vielseitiger Aspekte. Hans Urs von Balthasar meinte, diese Fähigkeit lasse Solowjow „vielleicht, neben Thomas von Aquin, als den größten Ordnungs- und Organisationskünstler der Denkgeschichte erscheinen“ [13]. Die Klarheit seines Denkens und der Argumentation ist auch heute noch erfrischend. Liest man seine Ausführungen zu den Menschenrechten, möchte man nicht glauben, daß sie vor 100 Jahren verfaßt wurden. Er konnte spöttisch herablassend polemisieren, auch ungerecht urteilen – Schopenhauer, dessen Einfluß er selbst in seiner Frühzeit unterlag, qualifiziert er später als „Modephilosophen“; er bemüht sich manchmal wenig, in die Intention eines fremden philosophischen Gedankens einzudringen. Von seiner eigenen Genialität durchdrungen, bringt er es kaum über sich, Schelling, dem er so viel verdankt wie keinem anderen Denker, namentlich zu erwähnen (höchstens umschreibend lobt er dessen „positive christliche Philosophie“).

Ein Jahr vor seinem Tod hatte Solowjow feststellen müssen: Meine „äußeren Pläne“ sind gescheitert; doch er fügte hinzu: „Meine Überzeugungen haben sich im wesentlichen nicht geändert.“ Daß in Solowjows Leben und Werk unterschiedliche Interessen einander ablösen, ist offensichtlich; aber der bewegende Grund in diesem Wandel war gleich geblieben. Ausgesprochen war er schon in einem Brief des Zwanzigjährigen an die Freundin Katharina: „den überaus einseitigen und unzulänglichen Ausdruck“, den das Christentum bisher gefunden hat, durch eine „ihm gemäße, unbedingt vernünftige Form“ zu ersetzen. Aus dieser Intention waren nicht nur seine geistlichen Schriften bis zu den „Sonntags- und Osterbriefen“ der späten 90er Jahre, sondern ebenso seine philosophischen Arbeiten entstanden. Nicht erfüllt hatte sich die hochgesteckte Hoffnung auf die äußere Einheit der Christen, auf die Versöhnung von Kirche und Staat, auf die Aktivierung aller Kräfte für Gerechtigkeit und Frieden.

Nimmt man die Fähigkeit zur originären Zusammenschau als Kriterium, wird man Solowjow zu den größten Theologen des 19. Jahrhunderts weltweit zählen können. Es gelingt ihm, das weltliche Dasein bis in das politische, soziale und wirtschaftliche Zusammenleben, ja bis in die Geschlechtsliebe hinein von den Grundelementen des christlichen Glaubens – Schöpfung, Inkarnation, Kirche – zu durchdenken. Dabei soll nicht außer acht gelassen werden, daß gerade der alles integrierende Zentralgedanke Solowjows, die Sophia, eine Entwicklung erfahren hat.

Die Philosophie in Rußland bis zur bolschewistischen Revolution war eine Auseinandersetzung mit Solowjow. Derzeit gibt die Russische Akademie der Wissenschaften seine Werke und Briefe in 20 Bänden neu heraus. Doch ist Solowjow gegenwärtig vor allem Gegenstand ehrfurchtsvoller Bewunderung. Der Idealismus des 19. Jahrhunderts und die christliche Spiritualität, die sein Denken durchträn-

ken, lassen ihn den jungen Philosophen heute eher fremd erscheinen. Auch die methodische Problematik des Begriffs „Theosophie", den Solowjow selber zum Programm erhoben hatte, der dann durch die umtriebige Zeitgenossin Elena Petrowna Blavatskaja in Mißkredit gebracht wurde, läßt viele zögern, den Philosophen als Diskurspartner anzunehmen. Doch könnte das geistige Potential, das in dem Programm enthalten ist, Philosophie und Theologie ineinander zu integrieren, gerade in der Flaute der gegenwärtigen Theologie sehr fruchtbare Anregungen bieten.

Die Sophiaspekulation hat in Solowjows eigener Lyrik ihren literarischen Ausdruck gefunden. Ludolf Müller hat sie einfühlsam ins Deutsche übersetzt. Die späteren Symbolisten – der Lyriker Alexander Blok, der Romancier Andrej Belyj – wurden durch sie angeregt. Von rastloser Arbeit völlig erschöpft, starb Wladimir Solowjow am 31. Juli 1900, noch keine 48 Jahre alt.

## ANMERKUNGEN

[1] Solowjows Leben in Briefen u. Gedichten, hg. v. L. Müller u. I. Wille. Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband (München 1977) 245.

[2] W. Solowjew, Rußland u. die universale Kirche, in: Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 3 (München 1954) 344f.

[3] Schon in seinen „Vorlesungen über das Gottmenschentum" hat Solowjow sich vehement gegen eine pantheistische Fehldeutung der Einheit von Gott und Welt verwahrt; vgl. insbesondere die „Siebte Vorlesung".

[4] W. Solowjew, Vorlesungen über das Gottmenschentum, in: Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 1 (München 1978) 671.

[5] Ders. (A. 2) 352f.

[6] Ders. (A. 4) 678, Hervorhebung von Solowjow.

[7] Ders., Der allgemeine Sinn der Kunst, in: Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 7 (Freiburg 1953) 174.

[8] Ebd. 182.

[9] Ders., Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte, in: Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 8 (München 1979) 358. „Weiblichkeit" im Sinn Solowjows scheint weniger die psychophysische (über sich hinausweisende) Eigenschaft des weiblichen Geschlechts als vielmehr ein Prinzip zu sein, das unabhängig von der Geschlechtszugehörigkeit verwirklicht sein kann; vgl. hierzu die androgynen Spekulationen im „Sinn der Liebe".

[10] Ebd. 357. Schon in „La Russie et l'Eglise universelle" hatte Solowjow auf diese Ikone hingewiesen.

[11] Ebd. 362.

[12] Ders. (A. 2) 318.

[13] H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2 (Einsiedeln 1962) 651.

*Ansgar Wucherpfennig SJ*

# Tora und Evangelium

## Beobachtungen zum Johannesprolog

Auf die Frage: „Was ist die Mitte der Heiligen Schrift?" fanden Juden zur Zeit des Neuen Testaments eine Antwort, die allen Richtungen weitgehend gemeinsam war. Heilige Schrift war für sie an erster Stelle die Tora. Darauf folgten die Propheten. So nannten sie die geschichtlichen Bücher von Josua bis zum zweiten Königsbuch und die prophetischen Bücher von Jesaja bis Maleachi. Danach standen an dritter Stelle die Schriften: die Psalmen, das Hohelied, Hiob und einige andere Bücher. In dieser dreiteiligen Ordnung hatte schon der jüdische Gelehrte Jesus Sirach um 200 v. Chr. die Schrift gelesen. So berichtet es sein Enkel im Vorwort zur griechischen Übersetzung der Weisheitsschrift seines Großvaters. Eine vergleichbare dreiteilige Ordnung kennt auch ein Lehrbrief aus der Qumrangemeinde.

### Der „Kanon im Kanon"

Diese dreiteilige Ordnung gab der jüdischen Schrift als Mitte die Tora. Sie erzählt die Grundgeschichte des Volkes Israel. Nach dem Scheitern der Urgeschichte der Menschen beginnt Gott mit Abraham einen neuen Versuch, sich ein Volk mit einem eigenen Land zu erwerben. Dieses Thema bestimmt von nun an den weiteren Verlauf der Handlung. Nach den Generationen der ersten Väter des Volkes – Abraham, Isaak und Jakob – sieht es so aus, als ob auch dieser Versuch scheitern würde. Denn nach der Josefsgeschichte ist Israel am Ende des Buchs Genesis in Ägypten; und zu Beginn des Buchs Exodus versucht der Pharao das ganze Volk auszurotten. Daraufhin erinnert sich Gott seines Volkes. Er befreit Israel aus dem „Sklavenhaus Ägypten" und führt es in einem langen Zug durch die Wüste. Dieser Zug endet mit dem Tod des Mose am Berg Nebo, auf der von Israel aus gesehen anderen Seite des Jordans, vor den Grenzen des Landes. An dieser Stelle bricht die Grundgeschichte Israels ab und bleibt ein Fragment. Denn das Volk Israel, die Nachfahren Abrahams sind noch nicht im verheißenen Land. Auch wenn zur Zeit Jesu die Grenzen der jüdischen Schrift in Einzelfragen noch nicht fest umrissen sind und sogar die Textgestalt noch im Fluß ist: Die Tora ist doch parteienübergreifend als gemeinsame Mitte der Schrift anerkannt. Sie ist, wie Norbert Lohfink es ausgedrückt hat, ein „Kanon im Kanon"[1]. Alle übrigen Schriften der hebräischen Bibel, die geschichtlichen und

die prophetischen Bücher und auch so wichtige Schriften wie die Psalmen, verstehen sich als Kommentar dieser unvollendeten Grundgeschichte des Volkes Israel.

Aus christlicher Perspektive war und ist die Antwort auf die Frage „Was ist die Mitte der Heiligen Schrift?" nicht in gleicher Weise eindeutig zu beantworten. Das zeigen inner- und überkonfessionelle Streitigkeiten bis heute. Verändert sich durch das Neue Testament die Perspektive auf das Alte Testament, die jüdische Schrift? Erhalten die Schriften, die sonst der Tora nachgeordnet sind – die Propheten, die Psalmen und andere – im Neuen Testament ein höheres Gewicht als die Tora selbst? Eine Antwort auf diese Fragen hat unmittelbare Folgen für eine Hermeneutik des Neuen Testaments. Im folgenden möchte ich an einigen neuen Beobachtungen zum Johannesprolog und zur Entwicklung des neutestamentlichen Kanons einer christlichen Antwort auf diese Fragen näherkommen.

## Der Johannesprolog als neu erzählte Tora

Es ist unter Neutestamentlern weitgehend anerkannt, daß das Johannesevangelium stark von der jüdischen Schrift geprägt ist. Seine Sprache weicht zwar unter den neutestamentlichen Schriften am weitesten vom Griechisch der Septuaginta ab. Auch die expliziten Zitate der Septuaginta sind wesentlich seltener als etwa im Matthäusevangelium. Aber Johannes hat sein Evangelium vor allem durch unauffällige Anspielungen auf die Schrift gestaltet. Mit diesen Anspielungen gibt er seinen Stoffen eine typische Tiefenbedeutung, die unter der Oberfläche der Erzählung verborgen liegt. Dies ist schon in der Auslegung des Evangeliums in der Alten Kirche bemerkt worden. In Joh 5 berichtet der Evangelist vom Gelähmten in Bethesda. Die Beschreibung des Ortes mit den fünf Säulenhallen entspricht der Wasserquelle, wie sie inzwischen archäologisch rekonstruiert worden ist. Auffällig ist aber die Angabe in V. 5, daß der Gelähmte bereits 38 Jahre lang krank war. Dazu haben griechische Kommentare bereits im 4. Jahrhundert beobachtet, daß dies nach Dtn 2,14 genau der Zeit entspricht, die Israel zur Strafe durch die Wüste wandern muß, bevor es in das Kulturland gelangt[2]. Die Dauer der Krankheit wird somit zum Zeichen dafür, daß der Gelähmte noch nicht zum Glauben an den Gesalbten Gottes gefunden hat.

Die biblischen Anspielungen des Evangelisten beginnen schon mit den ersten Worten des Evangeliums. Die beiden ersten Worte des Evangeliums *en archê* sind ein wörtliches Zitat des Anfangs der jüdischen Schrift in der griechischen Übersetzung, der Septuaginta: *en archê epoiêsen ho theos ton ouranon kai tên gên* – „Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen." Den ersten beiden Worten des Evangeliums entspricht eine weitere ausdrückliche biblische Anspielung in V. 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden und zeltete unter uns." Diese etwas ungewöhnliche Formulierung ist die wörtliche Übersetzung des griechischen *eskênôsen en hêmin*. Denn der Evangelist spricht hier nicht vom „Wohnen" des Wortes, sondern vom

Zelten. Damit spielt er auf das Offenbarungszelt an, das in Ex 33, 7 *skênê marturiou* heißt. In diesem Zelt sollte Mose die beiden Tafeln der Bundesurkunde unterbringen (Ex 25, 21), die mit dem Finger Gottes beschrieben waren (Ex 31, 18). Es war der Ort, an dem das Wort Gottes auf der Wanderung Israels durch die Wüste seine Wohnung fand.

In den dazwischenliegenden Versen des Johannesprologs setzt der Evangelist die Spur fort, die er durch diese beiden expliziten Anspielungen gelegt hat. Denn die ersten 14 Verse des Johannesprologs lassen sich als eine Paraphrase der Tora bis zur Offenbarung am Sinai verstehen. Dies wird deutlich, wenn man den Text zunächst einmal unter Auslassung der Stellen über den Täufer liest:

I
(1) Im Anfang war das Wort,
und das Wort war bei Gott,
und Gott von Art war das Wort.
(2) Dieses war im Anfang bei Gott.
(3) Alles ist durch es geworden,
und ohne es wurde nichts von dem, was geworden ist.

II
(4) In ihm war Leben,
und das Leben war das Licht der Menschen.
(5) Und das Licht leuchtet in der Finsternis,
und die Finsternis hat es nicht erfaßt.
...
(9) Er war das wahre Licht,
das jeden Menschen erleuchtet,
der in die Welt kommt.

III
(10) Er war in der Welt,
und die Welt ist durch ihn geworden,
und die Welt hat ihn nicht erkannt.
(11) Er kam in das Seine,
und die Seinen nahmen ihn nicht bei sich auf.

IV
(12) Die ihn aber aufnahmen,
denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden,
denen, die sich seinem Namen anvertrauen.
(13) die nicht aus dem Blut,
nicht aus dem Willen des Fleisches,
nicht aus dem Willen eines Mannes,
sondern aus Gott geboren sind.

V
(14) Und das Wort wurde Fleisch
und zeltete unter uns,
und wir haben seine Herrlichkeit gesehen,
die Herrlichkeit vom Vater für den einzigen Sohn,
voll Gnade und Wahrheit.

Das erste Kapitel des Buchs Genesis berichtet, wie Gott allein durch sein Wort die Schöpfung bewirkt. Er greift nicht handwerklich zu, sondern befiehlt mit seinem Wort, und auf diesen Befehl hin ensteht das Gefüge von Himmel und Erde, von Trockenem und angesammeltem Wasser, Pflanzen, Tieren und Menschen. Diesen Bericht paraphrasieren die ersten Verse des Prologs (I). Sie verdeutlichen die schöpferische Wirkung des Wortes, indem sie das Wort in eine denkbar nahe Beziehung zu Gott selber stellen. Das Wort war bei Gott und so: ganz von seiner Art. Die folgenden Verse 2–5 (II) referieren die Trennung von Licht und Dunkelheit, die Erschaffung des Menschen und seinen ursprünglichen idealen Zustand als Ebenbild Gottes. Auch der folgende V. 9 läßt sich noch auf die Erschaffung des Menschen beziehen, wenn man ihn übersetzt, wie Luther dies getan hat: Das Wort, im griechischen Maskulinum „der Logos“: Er war das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.

Erst danach gerät in den Versen 10–11 (III) die wachsende Entfremdung des Menschen von Gott in den Blick, die die Tora im weiteren Verlauf berichtet: Das erste Menschenpaar erkennt das Wort Gottes nicht. Mit der Flut droht Gott die gesamte Welt, die sein Wort nicht erkannte, zu ertränken. Selbst die Nachkommen Noahs, die er im Bundesschluß zu seinen Eigenen gemacht hat, nahmen sein Wort nicht auf. Sie versuchen durch den Bau eines Turms, der bis in den Himmel reichen soll, ihrem eigenen Namen Ehre zu machen.

Im folgenden Abschnitt (IV) lassen die Verse 12–13 Gottes Versuch erkennen, sich ein neues Volk zu schaffen. Abraham gehört zu den Menschen, die Gottes Wort annahmen. Auf Gottes Befehl hin zieht er noch in hohem Alter von seiner Heimat aus in das Land, das Gott ihm verheißt. Deswegen gab Gott ihm die Möglichkeit, mit seiner Familie Kinder Gottes zu werden. Gott schenkt ihm einen Sohn von Sara, als sie das Alter menschlicher Fruchtbarkeit schon lange überschritten hatte. Isaak ist tatsächlich ein Sohn, der nicht aus dem Willen des Fleisches, auch nicht aus der Zeugungsfähigkeit eines Mannes, sondern aus Gott geboren ist.

Die Paraphrase endet in V. 14 mit der schon erwähnten ausdrücklichen Anspielung auf die Offenbarung am Sinai. Hier nennt sich der Evangelist das erstemal selbst. Er zählt sich zu denen, die wie Mose am Gottesberg die Herrlichkeit des Wortes Gottes geschaut haben. Der Prolog stellt bis hierhin ein kleines Summarium des Pentateuchs dar. Er referiert in sprachlich wohlgeformten Sätzen eine Zusammenfassung der Tora. Sie berichtet vom Schicksal des Wortes Gottes bis zur Offenbarung am Sinai.

Diese Tora-Paraphrase hat der Evangelist nun in den bislang ausgelassenen Einfügungen geschickt mit Bezügen auf die Geschichte Jesu verzahnt. Dies geschieht zum erstenmal, wenn er in V. 6 den Täufer einführt: „Es ward ein Mensch, gesandt von Gott, sein Name war Johannes." Diese Stelle ist bewußt gewählt. Denn der Täufer tritt genau dort in die Tora-Paraphrase ein, wo sie vom ungebrochenen Verhältnis des Menschen zu Gott berichtet. Er ist der prototypische Zeuge für das Wort Gottes. Das Urbild aller weiteren Gesandten, die für das Wort Gottes Zeugnis ablegen sollen.

Wenn der Prolog danach in V. 9 die Toraparaphrase fortsetzt, beginnen ihre Aussagen von da an zu schillern. Der Bezug der Aussagen wird mehrdeutig. Sie lassen sich einerseits weiterhin als Bericht über das Wort Gottes begreifen, aber daneben schiebt sich eine Bedeutung, die sie als Aussagen über Jesus erahnen läßt. Auch er kam in die Welt und wurde nicht erkannt. Der ursprüngliche Text unterstützt dies, weil *logos* im Griechischen das gleiche Genus hat wie Jesus. Wie auf einem Vexierbild läßt der Evangelist den Leser in der Geschichte des Logos immer deutlicher die Geschichte Jesu im Evangelium erkennen. Dies wird im Spitzensatz der Tora-Paraphrase endgültig offenbar, wo sich der Evangelist selbst unter die Zeugen der Offenbarung des Gotteswortes zählt:

„Und das Wort wurde Fleisch und und zeltete unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit vom Vater für den einzigen Sohn, voll Gnade und Wahrheit."

Ausdrücklich wird der Name Jesu aber erst in V. 17 genannt: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus." Der Prolog erzählt also die Geschichte des Lebens Jesu als neugeschriebene Tora. Er gibt damit dem Leser einen Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums mit. In der Tora hat Mose am Sinai das Wort Gottes empfangen. In den folgenden biographischen Erzählungen berichtet er, wie sich in Jesus Christus das Wort Gottes als fleischlich greifbarer Mensch neu offenbart. Johannes setzt also im Prolog an entscheidender Stelle seines Evangeliums voraus: Die Mitte der Schrift bleibt die Tora. Sie ist aber in Jesus Christus auf einmalige Weise erneuert.

## Die Zwischenstellung des Johannes-Evangeliums im lukanischen Doppelwerk

Wenn Johannes die Tora zu seinem Evangelium in Beziehung setzt, so hat er im Neuen Testament schon einen Vorläufer gehabt. Dies tut bereits das Doppelwerk von Lukasevangelium und Apostelgeschichte. In seinem zweiteiligen Werk ahmt Lukas nämlich die Ordnung von Tora und den folgenden Geschichtsbüchern nach. Schon im Evangelium hat er mehrfach Querverbindungen zwischen den Erzählungen Jesu auf das Leben des Mose im Pentateuch eingefügt.

Auf dem Berg Tabor sprechen Mose und Elija zu Petrus, Jakobus und Johannes über den *exodos* Jesu, der sich in Jerusalem erfüllen soll (Lk 9,31). Besonders deutlich sind die Beziehungen zwischen Evangelium und Apostelgeschichte zu Tora und dem folgenden Buch Josua an der Nahtstelle der beiden Teile seines Werkes. Wie Mose am Ende des Deuternomiums auf den Berg Nebo steigt, führt Jesus seine Jünger am Ende des Evangeliums auf den Ölberg (Lk 24,50; Apg 1,12). Mose verleiht seinem Nachfolger Josua Macht und Stärke, um die Leitung des Volkes zu übernehmen. So verheißt Jesus Petrus und den übriggebliebenen Aposteln der Zwölf die „Kraft aus der Höhe" (Lk 24,49). Dem Segen des Mose für die zwölf Stämme Israels in Dtn 33 entsprechend erhebt auch Jesus seine Hände über die Jünger und segnet sie (Lk 24,50). Schließlich ziehen die Jünger nach der Himmelfahrt Jesu unter der Führung des Petrus nach Jerusalem, so wie Josua nach dem Tod des Mose das Volk durch den Jordan in das Land Israel geführt hat. Stephanus zitiert Mose auf dem Höhepunkt der Rede vor seinen Anklägern in Jerusalem (Apg 7,37):

„Das ist der Mose, der zu den Söhnen Israels gesprochen hat: Einen Propheten wird euch Gott erstehen lassen aus euren Brüdern – einen wie mich."

Dieses Zitat läßt sich daher als Rückblick auf das Evangelium verstehen. Wie die Geschichtsbücher eine erste Fortsetzung der Grundgeschichte in der Tora sind, so ist die Apostelgeschichte eine Fortsetzung der Grundgeschichte des Evangeliums im Leben der Nachfolger Jesu. Der englische Neutestamentler Charles Kingsley Barrett hat deswegen das Doppelwerk des Lukas „the First New Testament" genannt[3].

In der heutigen Anordnung des Neuen Testaments steht das Johannesevangelium *zwischen* den beiden Teilen des Doppelwerkes, dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte. Diese Reihenfolge ist das erste Mal am Ende des 2. Jahrhunderts im Kanon Muratori belegt, dem ältesten Verzeichnis der Schriften des Neuen Testaments, und möglicherweise gleichzeitig im Papyrus 66, der Teile der beiden Evangelien in der heutigen Reihenfolge enthält. Wie weit läßt sich diese Anordnung zurückverfolgen? Sie könnte schon auf den Verfasser der endgültigen Gestalt des Johannesevangeliums selbst zurückgehen.

Der Tübinger Neutestamentler Michael Theobald hat in einer ausführlichen Untersuchung des Prologs gezeigt, daß dieser das folgende Evangelium voraussetzt und vermutlich später hinzugefügt worden ist[4]. Für das letzte Kapitel 21 wird das schon seit längerem angenommen. Haben der Beginn und das Ende bei Johannes möglicherweise die Absicht, das Evangelium in den Rahmen des lukanischen Doppelwerks einzubetten? Der Prolog ergänzt dann den Beginn des Lukasevangeliums. Er blickt noch über die Geburt Jesu hinaus bis auf den Anfang der biblischen Geschichte zurück. Die gesamte biblische Geschichte erscheint so im Licht Jesu, in dessen Leben sie ihre Erfüllung gefunden hat. Das Ende des Johannesevangeliums hingegen erweckt den Eindruck einer bewußten Überleitung zur Apostelgeschichte. Sein letzter Vers lautet:

„Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus *getan hat*, und wenn das eins ums andere niedergeschrieben werden sollte, so meine ich: Selbst die Welt böte nicht Raum für die Bücher, die dann zu schreiben wären."

Die Apostelgeschichte beginnt dann: „Im ersten Buch, o Theophilus, habe ich von allem gehandelt, was *Jesus angefangen hat zu tun* und zu lehren."[5] Wenn diese Vermutung stimmt, dann hätte sich das Johannesevangelium in seiner endgültigen Gestalt bereits als Abschluß zumindest des vorangehenden Lukas-Evangeliums, möglicherweise auch der anderen Evangelien verstanden. Dann wäre schon in der Abfassungszeit des Neuen Testaments eine Gesamtanordnung der Schriften erkennbar, die dem jüdischen Vorbild entspricht. Wie dort die Tora, so werden hier die vier Evangelien den folgenden Schriften vorgeordnet.

## Theologische Konsequenzen

Die vorausgehenden Überlegungen haben eine frühe christliche Antwort auf die Frage nach der Mitte der Schrift offengelegt. Die Beobachtungen zum Johannesprolog laufen konträr zu einem verbreiteten Verständnis dieses Textes. Lange Zeit hat man unter dem Einfluß der religionsgeschichtlichen Schule in Joh 1 die Bearbeitung eines „gnostischen Liedes" wiedererkennen wollen, das vom Evangelisten durch seine inkarnatorische Spitze in V. 14 antignostisch redigiert worden sei. Lassen sich die hier vorgelegten Überlegungen bestätigen, dann hat der Verfasser dieser Verse keine antignostische Intention gehabt. Er wollte vielmehr die neue Erfahrung des Messias Jesus mit der biblischen Geschichte in Beziehung setzen und dadurch einen Verständnisschlüssel für das vierte Evangelium schaffen.

Auch die Hypothese von der frühen Entwicklung zu einem neutestamentlichen Kanon ist noch neu. Die bisher verbreitete Vorstellung von der Entstehung des Neuen Tesaments geht davon aus, daß seine Schriften längere Zeit für sich in einzelnen Gemeinden tradiert wurden und erst spät ab dem 3. Jahrhundert zu einem einheitlichen Kanon zusammengestellt worden sind. Wenn die Vermutung zutrifft, daß das Johannesevangelium von seinen Redaktoren schon in den Rahmen des lukanischen Doppelwerks eingepaßt worden sei, dann wäre die Schriftenfolge Lukasevangelium – Johannesevangelium – Apostelgeschichte schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts als ein Grundstock für den neutestamentlichen Kanon in christlichen Gemeinden verwendet worden. Dieser Grundbestand hat sein Muster in der Folge von Tora und Propheten in der jüdischen Schrift. Ihm konnten die weiteren Evangelien, die Briefe und die Johannesoffenbarung entsprechend eingefügt werden.

Meine Überlegungen hatten mit der Feststellung begonnen, daß die Antwort auf die Frage nach der Mitte der Schrift für Juden zur Zeit Jesu einfach war: die Tora. Aus heutiger Sicht ist eine christliche Antwort auf diese Frage sicherlich komplexer. Oft neigen christliche Antwortversuche auf diese Frage dazu, diese Mitte im Neuen

Testament zu suchen und das Alte Testament dementsprechend als Vorgeschichte geringer einzuschätzen. Die beiden Teile der Schrift werden dann durch verschiedene Kontraste zueinander in Beziehung gesetzt. Gesetz und Evangelium, Verheißung und Erfüllung, Protoevangelium und Evangelium sind nur drei der verschiedenen Versuche, dieses Verhältnis zu bestimmen. All diesen Versuchen geht es letztlich darum, eine neutestamentliche Botschaft als Mitte der Schrift im Gegenüber zum Alten Testament zu profilieren. So konnte etwa noch Ende der 60er Jahre Werner Georg Kümmel in den einleitenden Worten seiner Theologie des Neuen Testaments von „der Einheitlichkeit des Alten und des Neuen Testaments je in sich“[6] ausgehen, und die Errungenschaft der historisch-kritischen Exegese folgendermaßen würdigen:

„Sobald man aber mit einer ... geschichtlichen Fragestellung gegenüber den Gedanken der Bibel wirklich ernst machte, wie es um 1800 zuerst geschah, *sah man sich* nicht nur *gezwungen, die Darstellung des Alten und des Neuen Testaments völlig von einander zu trennen*, sondern auch bei der Schilderung der Gedanken des Neuen Testaments Jesus und die verschiedenen apostolischen Schriftsteller je für sich zu Worte kommen zu lassen.“[7]

Es hat sich gezeigt, daß eine solche Ausgangsposition der Exegese letztlich ganz und gar unhistorisch ist, weil sie der Intention der neutestamentlichen Autoren widerspricht. Für sie bleibt die Tora die Mitte der Schrift. Sie übernehmen dies sogar als hermeneutische Vorgabe für die Anordnung ihrer eigenen Schriften. Die Tora ist für die jüdischen Autoren des Neuen Testaments nicht nur „Gesetz“, sondern auch „Weisung“, wie Martin Buber das hebräische Wort Tora übersetzt hat. Das bedeutet für sie vor allem „Ein-Weisung“ in die Grundgeschichte Gottes mit seinem Volk. Daher bleibt die Tora auch in der christlichen Schrift die Grundgeschichte. Sie hat aber in Jesus, dem Mensch gewordenen Wort Gottes, ihre geschichtlich einmalige Vollendung gefunden.

Das Evangelium von seinem Bezugspunkt in der Tora zu trennen hat schon Tertullian bei Markion als Wurzel aller theologischen Fehlentwicklungen identifiziert: „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis“ („Die Trennung von Gesetz und Evangelium ist die Eigenart und das Hauptwerk Markions“)[8]. Wenn wir von den vorausgehenden Beobachtungen neu auf die christliche Schrift und ihre Einheit zweier Testamente reflektieren, dann zeigt sich, daß das Bild von einer Mitte der Schrift weniger geeignet ist, um ihre zweifache Einheit aus christlicher Perspektive zu verstehen. Dieses Bild geht von *einem* Mittelpunkt aus, um das sich die anderen Teile der Schrift in konzentrischen Kreisen anordnen. Die Gestalt der christlichen Bibel hat aber *zwei* Konzentrationspunkte. Besser als mit dem Bild des Mittelpunktes lassen sich die Tora und die Evangelien daher als zwei Brennpunkte einer Ellipse betrachten. Beide bleiben in der christlichen Bibel unmittelbar und untrennbar aufeinander bezogen.

Christen sind deswegen mit ihrer Heiligen Schrift bleibend mit dem Volk Israel verbunden, das bis heute auf der Suche nach einem friedlichen Leben im gelobten

Land ist. Diese Verbundenheit wieder neu herauszustellen, ist eines der zentralen Anliegen des jüngsten Dokumentes der Päpstlichen Bibelkommission. Sie zitiert dazu im Schlußteil die Ansprache des Papstes an die jüdischen Gemeinden in Italien. Dieses Zitat kann die theologischen Konsequenzen unserer Überlegungen hier zusammenfassen:

„Die Kirche Christi entdeckt ihre ‚Bindung' zum Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt ... 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."[9]

## ANMERKUNGEN

[1] N. Lohfink, Der Tod am Grenzfluß. Moses unvollendeter Auftrag u. die Konturen der Bibel, in: ders., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen (Freiburg 1999) 20–22.

[2] Vgl. M. Hengel, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: JBTh 4 (1989) 286–287.

[3] C. K. Barrett, The First New Testament, in: NT 38 (1996) 94–104.

[4] M. Theobald, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des 4. Evangeliums u. zu 1 Joh (Münster 1988) bes. 297–373, 398–399, 438–470.

[5] Vgl. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (Fribourg 1996) 147–154.

[6] W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes (Göttingen 1969) 11.

[7] Ebd. 12 (Hervorhebung A. W.).

[8] Tertullian, Adv. Marc. I, CSEL 314, 22.

[9] Päpstl. Bibelkommission, Das jüdische Volk u. seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VapSt 152, Bonn 2001) 164. Vgl. dazu J. Beutler, Das jüdische Volk u. die christliche Bibel, in dieser Zs. 220 (2002) 519–529.

# Umschau

## Hans Küng – Sachwalter des Glaubens

Zum ersten Band der Autobiographie von Hans Küng

Soll ein Theologe eine Autobiographie schreiben? Ich meine: Nein! Selbststilisierung ist bei Autobiographien keine Gefahr, sondern Gewißheit. Vom Politiker erwartet man nichts anderes, man versteht es richtig einzuschätzen. Deshalb darf er eine Autobiographie schreiben. Anders beim Theologen. Daß er einseitig seine Sicht der Ereignisse darstellt und das eigene Handeln erläutert, die Urteile über andere rechtfertigt, ist selbstverständlich – deshalb schreibt er ja und deshalb liest man. Auch das Eingeständnis von Fehlentscheidungen, Selbstkorrekturen, äußeren Niederlagen darf man einem aufrechten Geist zutrauen. Aber wird er auch die geheimsten inneren Niederlagen, Selbstzweifel, Verdrängungen, Lächerlichkeiten vor sich selbst mitteilen – die doch zum Leben eines Theologen vor Gott gehören, eine *theologische* Autobiographie erst als eine solche unterscheidbar machen? In den „Bekenntnissen" des Augustinus haben sie ihr unerreichbares Vorbild gefunden, und nicht von ungefähr ist sie in Gebetsform abgefaßt.

Das alles gilt im allgemeinen. Aber es gibt Ausnahmen. Dann nämlich, wenn Theologen – und inzwischen auch Theologinnen – selbst zum Thema der kirchlichen Zeitgeschichte werden. Manchmal gilt der einseitige Satz eben doch: „Männer machen Geschichte." Dann nämlich, wenn ihr Handeln und Reagieren, ihr Reden und Schreiben Antworten und Reaktionen hervorrufen, die Strukturen, routinemäßige Verhaltensmuster, Lebensformen, ja Gesetze zu verändern geeignet sind, die sonst fraglos das Handeln der Menschen in einer bestimmten Gesellschaft prägen. Man muß sich nur einmal denken, Hans Küng hätte anders gehandelt, als er es getan hat; es wäre dann in der Kirche und in der öffentlichen Wahrnehmung der Kirche alles so weitergegangen wie gewohnt. Nichts, nicht einmal Neugier an seiner Person, hätte das Interesse an einer Autobiographie begründet. Wissenschaftliches Ansehen in der „Zunft" allein reicht da nicht aus. Und deshalb hat Hans Küng mit Recht eine Autobiographie geschrieben[1] – nicht anders als Helmut Thielicke („Zu Gast auf einem schönen Stern") oder der um ein Haar als Jugendlicher hingerichtete Stephan H. Pfürtner („Nicht ohne Hoffnung") über seine Jugend unter den Nazis, die am 27. April 2003 verstorbene Dorothee Sölle („Gegenwind") und soeben Elisabeth Gössmann („Geburtsfehler: weiblich").

Im Alter von 74 Jahren beschreibt Hans Küng im ersten Band seiner *Erinnerungen* die ersten 40 Jahre seines Lebens – die Zeitspanne vom Elternhaus bis zum öffentlichen Beginn des Konflikts 1968 – der geheime Konflikt begann schon 1957 unter dem Aktenzeichen 399/57i beim *Sanctum Officium* mit den Versuchen, seine Doktorarbeit über „Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung" auf den „Index der verbotenen Bücher" zu setzen. Wäre dies geglückt – gute Freunde haben es verhindert –, Hans Küng wäre von der kirchlichen Bildfläche verschwunden, ehe man ihn überhaupt hätte wirklich wahrnehmen können.

Höhepunkte des Buchs – selbst für Insider – sind:

1. Die Schilderung der Verwurzelung in Landschaft, Kultur und Geschichte der (deutschen) Schweiz – einschließlich der Sorge vor einem Überfall Hitlers auf dem Weg nach Frankreich – und in einer auf schweizerische Weise „gut katholischen Familie": detailliert geregeltes religiöses Leben, aber in innerer Freiheit gegenüber allen Führungsfiguren (17–64).

2. Die Schilderung der bewußt gesuchten disziplinierenden Studienjahre im Germanicum und an der Gregoriana-Universität in Rom (64–159). Hier entwickelt sich Küng zu dem barbarischen, aber nach eigenem Eingeständnis (521) dennoch lustbetonten Arbeiter, der er bis heute geblieben ist. Man atmet fast mit ihm auf, wenn er zwi-

schendurch immer wieder einmal erzählt, daß er sich einige Tage in Sursee erholen konnte. Aber schon bald, zunehmend in der zweiten Hälfte seiner Studienzeit wird er kritisch gegen die obligatorisch gebotene neuscholastische „Thesen-Theologie", schwänzt die Vorlesungen, nutzt die Zeit, gelegentlich unter Verzicht auf das Abendessen, für Studien vor allem der neutestamentlichen Exegese und der führenden evangelischen Theologen – was ihm schon von seiten der Mitstudenten den Spitznamen „der Autodidakt" einbringt (159). Dennoch: glänzende Abschlußexamina, viele persönliche Kontakte, an die er in der Konzilszeit anknüpfen kann.

Danach die vergleichsweise freie und „wilde" Zeit des Doktorats in Paris – die theologische Dissertation brachte er schon fertig aus Rom mit –, wo Freunde, deren bald mehr werden, ihn fördern und wo er realistisch erwartete und dann auch gelegte Prüfungsfallen brillant aushebelt (160–219).

3. Den dritten Höhepunkt und die ganze zweite Hälfte des Buchs (300–580) bildet der Bericht über Küngs Aktivitäten bei der Vorbereitung des Konzils und während seines Verlaufs. Dazwischen (220–299) die – unerwartete, ungeplante – steile Karriere: Seelsorger in Luzern, Assistent bei Hermann Volk, dem späteren Mainzer Bischof und Kardinal, Berufung nach Tübingen, zunächst für Fundamentaltheologie, später Wechsel zur Dogmatik und Ökumenischen Theologie mit Gründung des Instituts für Ökumenische Forschung.

Auf dem Konzil war Küng nicht Mitglied einer Kommission (310; 465–469). Er nennt und bestätigt ehrlich einen Vorbehalt, den man sogar im Einheitssekretariat gegen ihn hatte: „Sie sind ja fähig, jede Kommission zu sprengen" (525). Mit Küng läßt sich kein Kompromißpapier machen, das nach seinem Eindruck die Wahrheit und die Schärfe der Sachfrage unterläuft. Und einfach nur so einmal mitgehen, wie es ihm Karl Rahner einmal etwas blauäugig vorschlug (465f.), wollte Küng begreiflicherweise auch nicht. Aber sein Bischof Carl Joseph Leiprecht nimmt ihn als persönlichen Peritus mit, und bald wird er auch offizieller Konzilsperitus – mit Peritus-Paß und damit der Zulassung zu allen Sitzungen des Konzils. In dieser Eigenschaft und dank alter und neuer Kontakte zu allen wichtigen Bischöfen und einflußreichen Theologen kann Küng auf der Grundlage seiner Studien – und vor allem immer wieder des Rechtfertigungsbuchs – in die Konzilsdebatten eine Menge von Anregungen und Vorschlägen einspeisen, die in den Akten der Kommissionen nicht auftauchen, aber manchen Bischöfen als Redevorlagen dienen. Küng listet sie in seinem Bericht auf – als Faktenfeststellung, aber nicht ohne Genugtuung – wer wollte es ihm verdenken?

Im übrigen bietet Küng viel Hintergrund zum Konzilsgeschehen, aber kaum „Hintertreppengeschichten" für ein Illustrierten-Publikum (höchstens 501f.; 511f.; die erfolgreich gekonterten Versuche, die Gründung der Internationalen Zeitschrift „Concilium" zu verhindern: 506–510). Erfrischend auch die „Entmythologisierung" Papst Johannes' XXIII., wodurch dieser Papst nämlich nicht kleiner, sondern größer wird – und zugleich rätselhafter (234–240; 314). Im Ganzen gilt auch für Küngs Buch, was für das fünfbändige Gemeinschaftswerk über die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" von Giuseppe Alberigo und sein Team gilt: Die bisherige Konzilsgeschichte muß keineswegs umgeschrieben werden. Aber man erfährt eine solche Fülle von neuen Einzelheiten, nicht zuletzt über den bekannten Dauerkonflikt des Konzils mit den Manipulationsversuchen der Kurie und des Konzilssekretariates, daß man einmal mehr das Konzil nur als ein Wunder betrachten kann. Küng ist denn auch weit davon entfernt, das Konzil für einen Fehlschlag zu halten (576–579). Daß er mehr als andere mit mehr unzufrieden ist und besorgt um die nachkonziliare Kirche schon damals (579f.), führt zu Ermessensfragen. Das Buch wird auf den letzten 50 Seiten immer ernster. Die damals noch offene Sorge sollte für Küng selbst bald akut werden – wovon im zweiten Band Bericht zu erwarten ist.

Aber vorerst gilt es, genau 604 Seiten zu lesen. Und das ist ein Vergnügen! Küng – der sich im Vorwort überschwenglich für sehr viel Hilfe bedankt, nicht zuletzt für literarische Beratung durch Walter Jens und Karl-Josef Kuschel – gießt nicht einfach einen Terminkalender aus, sondern verknüpft personell oder sachlich Zusammengehöriges durch Vor- und Rückblenden. Das kleinteilig gegliederte Buch leitet mit einer Art

Stichwort-Assoziationsmethode jeweils von einem in den nächsten Abschnitt über – mit der Folge, das die/der Lesende nicht weiß, wo am besten zu unterbrechen ist – also weiterliest!

Damit stehen wir denn doch bei einigen vorsichtigen Rückfragen, die nur selten die reinen Fakten betreffen, vielmehr deren Bewertung. Der Kölner Augenzeuge – damals 17 Jahre alt – kann bestätigen, daß 1948 (im August) nur der Hochchor des Kölner Doms wieder eingeweiht wurde (86) – das Langhaus ließ noch lange auf sich warten. Von den unguten Charakterzügen des Kardinallegaten Clemente Micara (137f.; 238) hat man auch in Köln bald erfahren, aber seine Präsenz – es gab noch keine Bundesrepublik! – gab damals nicht nur den Kölnern einen großen Schub, aus der Nachkriegs-Depressivität herauszukommen.

Küng beschreibt ausführlich die Motive seiner akademischen Tätigkeit und seine Vorgehensweise bei der Themenfindung und Ausarbeitung seiner Vorträge und Bücher, angefangen bei seiner Dissertation. Hier empfinde ich die Gefahr der Selbststilisierung am stärksten. Das gehört ja wohl am wenigsten zur „Zeitgeschichte". Ich kann mir allerdings auch dafür einen guten Grund denken. Zumindest einem beträchtlichen Teil der Leserschaft dürften die frühen Bücher Küngs kaum noch bekannt sein. Da ist ein Überblick, worum es geht, hilfreich. Außerdem geht hier offensichtlich der Theologe mit dem Autobiographen durch: Auch in den Lebenserinnerungen will dieser schließlich die Sache seines Lebens herüberbringen. Und darum doch: gut so!

Dem gegenüber stehen die vielen Seitenhiebe gegen Kollegen – Kolleginnen hat er im Berichtszeitraum noch nicht gehabt –, und zwar mit und ohne Namensnennung, wobei man im letzteren Fall selten lange raten muß, wer gemeint ist (z.B. 88; 108; 111; 160ff.; 191f.; 283; 306; 316; 318; 326; 580–585). Ich frage mich, ob nicht auch bei einem Hans Küng einmal der Gedanke vorstellbar ist: Mit einem Teelöffel Honig fängt man mehr Mücken als mit einem Eßlöffel Essig? Statt dessen immer wieder die leicht ironischen oder gar herabwürdigenden Adjektive. Ist aus der Feder Hans Küngs ein Urteil denkbar nach dem Muster: Ich verstehe nicht, wie man so denken kann, und ich kann auch ganz und gar nicht folgen – aber im Licht von 1 Kor 13, 9 bin ich gewiß, daß es uns beiden um dieselbe Wahrheit geht!? Aber zugegeben, ohne diese Kollegen-Attacken hätte das Buch natürlich etwas weniger „Pfeffer". Wie eine Kritik *ohne* Verunglimpfung klingen könnte, erweist sich bei der Kritik an den Löwenern (460–465). Das ist seltsam, insofern ja inzwischen klar ist, daß die Belgier auf geschickte Weise den deutschen Theologen, unter ihnen Karl Rahner, einen bedeutenderen Einfluß auf die werdende Kirchenkonstitution entwunden haben (vgl. G. Wassilowsky, Einblick in die ‚Textwerkstatt' einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II.Vatikanum, in: Die deutschsprachigen Länder und das II.Vatikanum, hg. v. H. Wolf u. C. Arnold, München 2000, 61–87, bes. 82ff.).

All dies erreicht natürlich seinen Höhepunkt, wo es um die römische Kurie geht. Folgt man Küng, dann ist sie und sie allein die Quelle aller Reformverweigerung, aller Versuche, das Konzil ungeschehen zu machen. Und da kann Küng in der Tat allerhand an Belegen aufzählen. Auch ich gestehe meine kalte Wut bei vielem, was aus Rom kommt, und muß mich oft zwingen, sachlich zur Kenntnis zu nehmen, was offenkundig so sehr an den wirklichen Problemen der Christenmenschen in den Gemeinden vorbeigeht. Zudem kennt Küng aus biographischen Gründen die Mechanismen der römischen Kirchenregierung wie wenige (deutschsprachige) Theologen und weiß, wovon er redet. Und doch, zunächst: Auch die römische Kurie (und ihre Dependancen in Deutschland und anderswo) wären machtlos, wenn nicht große Gruppen in der Kirche – keineswegs nur „Traditionalisten" – sich in vieler Hinsicht in der nachkonziliaren Kirche nicht mehr zuhause fühlten. Sie sehen sich oftmals gestärkt durch römische Äußerungen, über die die Theologen voll Entsetzen den Kopf schütteln. Testfall immer wieder (und nun wieder brandaktuell): Lehre und Praxis in Sachen Eucharistie und Abendmahlsgemeinschaft. Vor allem aber: Ist für Küng denkbar, daß selbst ein Kardinal Alfredo Ottaviani ein Gewissen hat und nicht alles nur als pures Machtstreben ausgelegt werden darf? Müssen die beständigen Disqualifizierungen sein (z.B. 417; 422)? Ist es zulässig, Ottaviani mit Mielke zu vergleichen (385), die Kurie mit dem Kreml (480; 490f.) oder mit dem Reichssicherheitshauptamt (487 – Hermann Schwedt ist da nicht gerade ein unverdäch-

tiger Zeuge!)? Man bekommt Lust, einmal eine – nicht vorhandene – Autobiographie von Alfredo Ottaviani zu lesen! Ist es denkbar, daß Küng sich im Geist des „sentire cum ecclesia" förmlich zwingt, sich durch eine römische Äußerung – nicht: zu einer Änderung seines Urteils, aber: – doch zu noch einmal neuem Nachdenken veranlaßt zu sehen, trotz allem, was er schon nachgedacht und geforscht hat?

In diesem Zusammenhang: An zwei Stellen habe ich das Gefühl, daß tiefe und verständliche Enttäuschungen Hans Küng eine Grenze des Respektes überschreiten lassen. Die eine ist die ironische Bemerkung, daß sich während seiner römischen Studienjahre „ein gewisser Karol Wojtyla aus Krakau" am Angelikum, der Dominikaner-Universität, auf das theologische Doktorat vorbereitete, nachdem er an der Gregoriana abgelehnt worden war, weil seine Abschlüsse in Polen als nicht genügend beurteilt worden waren (114). Die Frage würde ich zuerst an die Gregoriana richten: Konnte man es denn damals einem aus dem stalinistisch regierten Polen kommenden Studenten vorwerfen, wenn er nicht auf dem Stand der doch von Küng selbst so glossierten „Thesen-Theologie" der neuscholastisch orientierten Gregoriana war, und gab es da keine Phantasie für ein Nachhilfe-Programm?

Die zweite Stelle ist die wiederum ironisch formulierte Identifikation von Paul VI. und Johannes Paul II. mit Christus, dem „Schmerzensmann" (427; 449). Ich gestehe auch meine unguten Gefühle dem gegenüber. Aber hier geht es um die persönliche Christusfrömmigkeit zweier Priester, und da dürfen wir nicht zensurieren.

Übrigens las und lese ich auch die Eucharistie-Enzyklika „Mysterium fidei" Pauls VI. von 1965 nicht so ungnädig wie Küng (546). Auch mich befremdete damals die Tatsache, daß dieses Lehrschreiben am Konzil vorbei publiziert wurde. Aber inhaltlich hat der Papst trotz und mitten in allen Warnungen die Diskussion um die eucharistische Realpräsenz offen gehalten und überdies zum „Opfercharakter" der Messe eine Deutung vorgelegt – die Kirche opfert nicht Christus, sondern sich selbst mit Christus, indem sie in seinen Opfergehorsam gegenüber dem Vater eingeht –, mit der ich mich im ökumenischen Dialog zu Wort melden konnte. Und ob die herrliche Kurie, die Küng posthum für Paul VI. zusammenstellt (440), in schöner Kooperationswilligkeit und ohne geistliche Gewalt funktioniert hätte beim Durchgriff auf die zweite und dritte Etage des Verwaltungspersonals, wo die Möglichkeiten des „Heißlaufen-Lassens" angesiedelt sind, das wage ich zu bezweifeln und wundere mich ein wenig über Küngs Optimismus, weil er doch die römischen Mechanismen so gut von innen kennt.

Um nicht mißverstanden zu werden: Diese zuweilen aggressive Kirchenkritik hat bei Küng einen zutiefst seelsorglichen Impuls: den Glaubenden und Glaubenswilligen keine Lasten auferlegen (vgl. Lk 11, 46), die nicht ganz gewiß Gott selbst auferlegt, sondern sie das Evangelium als Freiheit erfahren lassen. Dies versteht man nicht erst, wenn man Hans Küng näher kennt, sondern schon allein durch die Lektüre seiner Veröffentlichungen.

So mündet denn alles in das, was Küng-Fans so begeistert und seine Kritiker so befremdet: sein unerschrockenes Selbstbewußtsein, seine Selbstsicherheit. Zugegeben, das ist zum lauten Beifall-Klatschen: die intelligent-logische (vorerst nur innere) Rückfrage des jungen Studenten nach der Verbindlichkeit des „ordentlichen Lehramtes" (110); sein Krach mit Karl Rahner, als dieser große offene Geist in einem Anfall von dogmatischer Ängstlichkeit den Oberzensor zu geben versuchte und nicht mit Küngs Unerschrockenheit rechnete (331–339); die unbeeindruckt fortgeführte Argumentation gegenüber dem Zornausbruch von Hubert Jedin (473 – ich war selbst Augen- und Ohrenzeuge); das Standhalten und die raffinierte Schein-Demutsgeste („Ich bin noch jung ...") beim Verhör durch Kardinal Ottaviani (557–560); die Standfestigkeit im Gespräch mit Paul VI., der das auf eine Viertelstunde terminierte Gespräch mit Küng auf eine Dreiviertelstunde ausdehnte und trotz mehrmaliger Interventionen des diensthabenden Monsignore den Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Pericle Felici, eine halbe Stunde warten ließ, bis Küng ihn, aus dem Arbeitszimmer des Papstes kommend, erlöste (561–564). Und vieles mehr. Kein Beurteiler der Vorgänge wird bezweifeln können, daß Küng hinter und vor den Kulissen des Konzils Einfluß hatte, und wäre es auch nur dadurch, daß er zur Konfrontation mit der ganzen Brisanz der Sach-

fragen zwang und faule Kompromisse als solche erkennbar machte.

Genau hier aber darf man die Kehrseite nicht übersehen. Wer nur den öffentlichen, den „Fernseh-Küng" wahrnimmt, könnte zu denken geneigt sein, daß all die Konflikte und Attacken an ihm ablaufen wie Regen an einem Gummimantel. Wer Küng näher kennt, wird es ihm abnehmen: Er *leidet* unter der kirchlichen Ausgrenzung. Max Seckler hat die Kirche gekennzeichnet als „Sachwalterin des Christentums" (LThK³, Bd. 2, 1117). Die Sachwalterin braucht Sachwalter. Für alle, die Küng unbefangen lesen, steht dies außer jedem Zweifel: Küng will Sachwalter des Christentums sein, das heißt: des Glaubens und Glauben-Könnens der Menschen, der Freude und Zuversicht im Glauben. Welchen Gewinn könnte die Kirche von Hans Küng als Sachwalter ihres Glaubens haben, inzwischen von New York über Südafrika, Teheran, Indien bis nach Peking! Es dürfte mittlerweile eine Frage des schlichten menschlichen Anstands sein, ob seine heutigen Gegner, die er teilweise gefördert, durchs Examen gebracht und mit denen er jahrelang zusammengearbeitet hat, von ihm nach halbdutzendfachen Verdeutlichungen immer noch neue „Klärungen" verlangen dürfen, die im Klartext Forderungen nach Widerruf sind, als befänden wir uns noch im 16. Jahrhundert. „Kirche Gottes, meine Mutter, was tust du mit diesem schwierigen Kind, meinem Bruder?", schrieb Yves Congar zum „Fall Küng" am 2. Januar 1980 in der französischen Tageszeitung Le Monde. Das dürfte immer noch gelten.

Unwillkürlich und wie in innerem Zwang vergleicht der Rezensent vor allem bei der Lektüre der ersten Hälfte des Buchs Hans Küngs Weg mit der eigenen religiösen, kirchlichen und schließlich theologischen „Sozialisation". Es ist eine veritable Gegengeschichte – bis auf einen Punkt: Auch der Rezensent hatte von sich aus nie geplant, Professor zu werden (vgl. 65). *Otto Hermann Pesch*

[1] Küng, Hans: Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen. München: Piper 2002. 620 S. Gb. 24,90.

## Karl Lehmann – Biographie eines Lebenden

Die Biographie eines Lebenden[1] zu schreiben ist immer ein riskantes Unterfangen. Meist verschieben sich mit neu eintretenden Ereignissen auch die Perspektiven des Anfangs. Im Fall Karl Lehmanns ist freilich ein hohes Maß an Kontinuität gegeben: Die Entwicklung des Priesters und Bischofs, des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, des römischen Kardinals weist keine schroffen Brüche auf – allenfalls verzeichnet dieses Leben Umwege, Verzögerungen, Anpassungen. Karl Lehmann ist seinen Weg mit erstaunlicher Beharrlichkeit und Konsequenz gegangen, obwohl er neben Erfolgen immer wieder auch Enttäuschungen und Verwundungen erlebte (sie haben im Gesicht des Kardinals ihre Spuren hinterlassen).

Daniel Deckers, Mitglied der Politischen Redaktion der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und seit Jahren ein abwägender Beobachter des kirchlichen Lebens in Deutschland, folgt den Lebensstationen Lehmanns mit Genauigkeit und Liebe zum Detail. Die journalistische Nah-Sicht herrscht vor; das Buch ist durchweg im Präsens geschrieben. Deckers läßt die Tatsachen für sich sprechen. Liebevoll werden die frühen Jahre im Hohenzollernland geschildert, wo „Karlebubi", 1936 in Sigmaringen geboren, gemeinsam mit seinem drei Jahre jüngeren Bruder Reinhold (inzwischen verstorben) in einer Lehrerfamilie auf dem Dorf und in der Kleinstadt aufwächst. Die Entscheidung für den Priesterberuf fällt früh, unmittelbar nach dem Abitur, im Spätherbst und Winter 1955/56. Den Weg zur Theologie und zum geistlichen Amt säumen vorbildhafte Erziehergestalten: Robert Schlund im Freiburger Borromaeum und die Jesuiten Franz von Tattenbach und Wilhelm Klein im Germanicum in Rom. Von ähnlichem Einfluß sind die philosophischen und theologischen Lehrmeister im engeren Sinn: Alois Naber und Peter Henrici – und schließlich Karl Rahner, dessen Assistent Lehmann 1964 in München wird und an dessen Arbeit in den Jahren des Konzils und später er einen kaum zu überschätzenden Anteil hat.

Von Jugend an rückt der Theologe Lehmann in vielen Kreisen fast selbstverständlich und ohne

unangemessenes Drängen in den Mittelpunkt, wird wichtig, ja unentbehrlich: vom Kurssprecher im Collegium Borromaeum in Freiburg zum „Chefpräsidenten" des Philosophenzirkels im Germanicum, vom „Bürochef" Karl Rahners (so Rahner über Lehmann!) zur theologischen „rechten Hand" Kardinal Döpfners in dessen Münchner Zeit. Aus Deckers' anschaulicher Darstellung kann man entnehmen, welchen Eigenschaften Lehmann seinen Aufstieg verdankt. Da sind, als Grundlage, Intelligenz und Fleiß, nie ermüdendes Sich-Informieren und Kundig-Machen, ein „strategischer Blick" für Wichtiges und Unwichtiges – Lehmann weiß einfach besser Bescheid als die meisten anderen (und das ist bis heute so). Sodann aber auch ein großes Maß an Selbstlosigkeit: unendliche Entwürfe, Skizzen, Gutachten, Redentexte aus seiner Hand für andere zeugen nicht nur von einer stupenden Arbeitskraft, sondern auch von der Fähigkeit, die eigene Person hinter der Sache zurücktreten zu lassen. Endlich Dialogfähigkeit und Integrationskraft: Karl Lehmann wird im Lauf seines Lebens durch geschmeidiges Ab- und Zugeben nicht nur mit zahlreichen, oft heimtückischen Gegnern fertig – er weiß auch Freunde zu gewinnen, hält zu ihnen, bricht auch dann keine Brücken ab, wenn die Umstände einmal Distanz verlangen (wie zeitweilig bei der auch die nächste Umgebung nicht verschonenden Altersradikalität Karl Rahners oder bei den schwer einzuholenden Alleingängen Hans Küngs).

So war die Verwandlung des Wissenschaftlers in den Kirchenmann, des Professors in den Bischof im Fall Lehmanns kein plötzlicher und überraschender Vorgang. Er war programmiert und vollzog sich organisch. Ein seelsorgliches Element war den Aktivitäten des Wissenschaftlers und Hochschullehrers immer eigen, mit Kollegen, Studenten, Frauen vermochte er ungezwungen umzugehen – und umgekehrt: Auch der Mainzer Bischof behielt als einer der ganz wenigen Amtsinhaber seine theologischen Interessen bei, blieb als theologischer Autor präsent und füllte ganze Stockwerke seines Hauses mit einer bald 50000 Bände umfassenden Bibliothek. Das machte ihn später auch zum idealen Vermittler zwischen Amt und theologischer Wissenschaft – die Mainzer Gespräche mit Theologen, in aller Diskretion geführt und keinem heiklen Thema ausweichend, sind in der gegenwärtigen Kirche – national wie international – ein Unikum.

Mit besonderem Interesse mustert man in Deckers' Darstellung das Kapitel über den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (1985 bis heute). Es trägt die Überschrift „Kampfzeit" – und das ist keine unangemessene Dramatisierung. Fallen doch in diese Jahre nicht nur die „Kölner Wirren" um die Wahl von Kardinal Joachim Meisner (1988), sondern auch die – innerkirchlich nicht immer einfache und spannungslose – Wiedervereinigung (1989/90) sowie, als Höhepunkt, der Streit mit Rom um die gesetzliche Schwangeren-Konfliktberatung (1995–2000). Daß Lehmann in diesem Konflikt schließlich nachgibt, um die Einheit mit Rom (aber auch die Einheit der Bischofskonferenz!) zu retten, enttäuscht viele. Doch er ist ehrlich und sieht den letzten Brief des Papstes, der keinen Ausweg mehr läßt, als eine persönliche Niederlage: „Ich habe verloren" (338). Lehmann ist im Unterschied zu manchem anderen Bischof auch ehrlich genug zuzugeben, daß die kirchlichen Beratungsstellen die entscheidende Gruppe abtreibungsgeneigter, jedoch noch unentschiedener Frauen kaum mehr erreichen (341). Konfliktberatung im Sinn des unmittelbaren, leidenschaftlichen Ringens um das Leben des Kindes findet in ihnen praktisch nicht mehr statt (341).

Jahrelang hatte Rom bei Kardinalsernennungen den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz geflissentlich übergangen. Das war in Deutschland von vielen als römische Quittung für germanische Renitenz (nicht nur in der Frage der Schwangeren-Konfliktberatung!) gesehen worden – hatte aber dem Bischof von Mainz im eigenen Land auch Popularität eingebracht. Freilich: Als Lehmann im Jahr 2001 wiederum nicht unter den Purpurträgern war (zumindest nicht in der ersten Runde), begann die Stimmung umzuschlagen. Deckers deutet an, daß damals viele, Geistliche wie Laien, In- und Ausländer, in Rom vorstellig wurden. Und endlich siegte die lange vermißte römische Weisheit. Zu später Stunde empfing der Römer Karl Lehmann mit dem Kardinalshut längst verdiente römische Ehren.

Der Römer? Das war Lehmann in der Tat von Kindesbeinen an. Der nach Karl Borromäus Getaufte, in Rom Erzogene, mit zwei römischen Doktortiteln Geschmückte, in seiner Amtsfüh-

rung seit jeher dem römischen Sinn für Ordnung und Eintracht Verpflichtete mag die Jahre der Zurücksetzung als Kränkung empfunden haben: Seine Loyalität haben sie nie getrübt (was an der Kurie vor allem Angelo Sodano immer anerkannte). „So hat der Römer Karl Lehmann in recht verstandenem Gehorsam eine lange Wegstrecke zurückgelegt", schreibt Deckers vielsagend.

Und da der Betroffene seinem Biographen bereitwillig Zeit zu Gesprächen eingeräumt und Materialien zur Verfügung gestellt hat (ohne daß sein Buch das wäre, was man eine „autorisierte Biographie" nennt), darf man in dem Urteil „Römischer ... ist kein zweiter Bischof" einen Augenblick lang auch den Mainzer Kardinal selbst vernehmen – im O-Ton, unüberhörbar. *Hans Maier*

[1] Deckers, Daniel: Der Kardinal. Karl Lehmann. Eine Biographie. München: Pattloch 2002. 384 S. Gb. 19,90.

# BESPRECHUNGEN

## Religionspädagogik

Hilger, Georg – Leimgruber, Stephan – Ziebertz, Hans-Georg: *Religionsdidaktik.* Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München: Kösel 2001. 558 S. Lw. 25,–.

Dieses Werk von drei katholischen Professoren der Religionspädagogik und ihren Mitarbeitern will Religionsdidaktik als Wissenschaft von religiösen Lehr- und Lernprozessen mit dem Schwerpunkt schulischer Religionsunterricht (RU) darstellen und konsequent das Leitbild des biographischen, subjektorientierten Lernens in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft reflektieren. In einem ersten Teil, der auch die Geschichte des Fachs nachzeichnet, wird Religionsdidaktik – wie üblich – als interdisziplinäre Verbundswissenschaft definiert, die mit Theologie und Humanwissenschaften kooperiert. Als Leitlinien werden die bildungstheoretische Didaktik mit ihrer Betonung des Subjekts sowie ein kommunikativer, auf Partnerschaft ausgerichteter, und ein konstruktivistischer, die kognitive Selbständigkeit betonender Ansatz skizziert.

In 13 Kapiteln behandelt Teil II Bedingungen schulischen Religionsunterrichts. Hier kommen so unterschiedliche Aspekte wie Erschließung der religiösen Dimension, Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung, seine Inhalte, die Rolle der Lehrkraft, Methoden- und Medienfragen sowie die Beziehungsfelder Öffentlichkeit, Schule, Peergroups, Gemeindekatechese, „postmoderne Familie" und verfassungsrechtliche Stellung zur Sprache. Am originellsten, allerdings stellenweise auch gesucht subtil, sind die Ausführungen über Lernräume, einschließlich Leib und Bibliodrama sowie über Zeit und – nicht ganz problemlos – „eine andere Praxis der Leistungsbewertung" (267 ff.).

Teil III stellt unter dem Sammelbegriff „Religionsdidaktische Prinzipien" inhaltliche wie auch methodische Anliegen dar, nämlich: ästhetisches Lernen, Korrelation von Glaubensüberlieferung und Schülerverständnis, Symbollernen, erinnerungsgeleitetes Lernen samt dem Umgang mit der Schoa, biographisches Lernen, die Problematik der Geschlechterdifferenz im Religionsunterricht, mystagogisches, ethisches, biblisches, ökumenisches, interreligiöses, handlungsorientiertes und projektorientiertes Lernen sowie Freiarbeit. In einem weiteren Kapitel „Lernen für die eine Welt" werden die Ziele des „Konziliaren Prozesses" in die Religionsunterricht-Reflexion einbezogen.

Ein knapper Teil IV befaßt sich mit der Planung und Gestaltung von Religionsunterricht. Er referiert zuverlässig Gesichtspunkte der Didaktischen Analyse, der Lehrplankonzeptionen und Planungsschemata, während die Methodenfrage eigenartigerweise und etwas oberflächlich bereits in Teil II behandelt wurde.

Es ist unmöglich, hier alle Einzelbeiträge zu würdigen. Sie bewegen sich durchwegs auf hohem Reflexionsniveau und geben einen informativen, meistens leserfreundlich geschriebenen Überblick über wichtige Themen des Mainstreams der Religionspädagogik beider Konfessionen. Dies dürfte die Stärke dieses Werks ausmachen. Allerdings spiegelt es auch getreu die Einseitigkeiten dieser Diskussion wider. Es ist sichtlich bemüht, den Religionsunterricht in den Rahmen der allgemeinen Schulpädagogik zu stellen. Die anthropologischen Grundlegungen von allem und jedem wirken streckenweise grundsatzversessen und langatmig. Das heute allgemein anerkannte Leitziel eines biographieorientierten Religionsunterrichts, der die Schüler als Subjekte und nicht mehr als Belehrungsobjekte behandelt, wird durchgehend in jedem Kapitel betont – bis zum Überdruß.

Die aufgegriffenen Themen sind diesem Grundanliegen verpflichtet und werden in hohem pädagogischem Ton vorgetragen: Religionsdidaktik als Bewegung. Darüber wird allerdings manches ausgeblendet oder vernachlässigt. Zur

Familie als Beziehungsfeld des Religionsunterrichts und Lernort des Glaubens kann man anderswo Empirischeres und Konkreteres lesen als hier (280), und was man etwas überraschend unter der Rubrik „Schulraum" zur Schulpastoral findet (238) ergänzt nur ungenügend die zwölf Zeilen, die diesem Thema ausdrücklich gewidmet sind (277). Das Pathos der Subjektorientierung läßt offensichtlich nur die konstruktivistische Sicht Jean Piagets, Lawrence Kohlbergs und anderer zu: kein Wort über die Grenzen der „Schülertheologie" und die Bedeutung des „sozial geleiteten Lernens" (A. Bandura). Die Stufentheorie von Fritz Oser wird einerseits als „validiert", anderseits als von bloß „heuristischem Wert" (165) dargestellt und nicht mit neueren Einwänden oder Alternativen konfrontiert.

Das Kapitel „Symboldidaktik" verliert kein Wort über die Bedingungen des Symbolverstehens; jenes über „Biblisches Lernen" rekurriert abgehoben auf Jacques Derridas Methode der Dekonstruktion, ohne eine einzige Studie zum Gleichnisverständnis von Heranwachsenden zu erwähnen – so wie das Kapitel „Ethisches Lernen" alle Forschung außerhalb des Kohlberg-Ansatzes souverän ignoriert. Es wird zwar durchaus Richtiges über „Beschädigungen" und „Lernen an fremden Biographien" geschrieben, doch scheinen die Erforschung von Belastungsbewältigungsformen Heranwachsender oder das „Lernen am Modell" ebenso unbekannt zu sein wie das fruchtbare Konzept der „Entwicklungsaufgaben" im Zusammenhang mit „Elementarisierung" und „Motivation." Und die Untersuchungen von Kalevi Tamminen? Nie gehört. Mit alldem werden Studierende enggeführt; Praktiker kaum. Denn sie dürften sich ohnehin meistens mit dem ausgewogenen Teil IV begnügen.

*Bernhard Grom SJ*

*Handbuch Integrative Religionspädagogik.* Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Hg. v. Annebelle Pithan, Gottfried Adam u. Roland Kollmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 638 S. Gb. 34,95.

Integrationspädagogik, die das gemeinsame Lernen von Menschen mit und ohne Behinderungen aller Art fördert und der Aussonderung von Behinderten entgegenwirkt, ist in Deutschland erst seit drei Jahrzehnten ein Thema und findet auch in der Religionspädagogik nur allmählich die angemessene Beachtung. Wurden die seit 1986 alle zwei Jahre durchgeführten „Würzburger Religionspädagogischen Symposien", die seit dem Jahr 2000 als „Forum für Heil- und Religionspädagogik" fortgeführt werden, in mehreren Bänden dokumentiert, so versucht das vorliegende Handbuch erstmals eine zusammenfassende Reflexion verschiedener Felder der Integrativen Religionspädagogik und versteht diese im weiten Sinn als Tätigkeit in Schule und Religionsunterricht, in Pfarrgemeinden, kirchlichen Einrichtungen und gesellschaftlichen Verantwortungsbereichen.

So spannen denn die 64 Autoren in ökumenischer Zusammenarbeit einen weiten Bogen. Er beginnt mit begrifflichen Klärungen und medizinethischen Erörterungen, greift dann Fragen des gesellschaftlichen Umgangs mit Behinderung (einschließlich vorgeburtlicher Selektion) auf und stellt theologische und kirchliche (auch islamische und jüdische) Überlegungen zu Behinderung und Behindertenarbeit an. Pädagogische Probleme wie schulische Integration von Heranwachsenden mit geistiger Behinderung, Modelle und Strategien der schulischen Integration und der Einwand, diese benachteilige die Schwachen, aber auch die Integration in kirchlichen Tageseinrichtungen, Schulen, Heimen und christlichen Lebensgemeinschaften wie Friedner-Dorf und „Arche" sind weitere Themen.

Zum Kernanliegen des Buches informieren zunächst mehrere Beiträge über grundlegende Aspekte eines integrativen Religionsunterrichts, eines diakonischen Lernens und das Fehlen von didaktischen Konzepten für den Religionsunterricht in Integrationsklassen in Lehr- und Grundlagenplänen. Praxisbezogen, jedoch ohne Rezepte, werden schließlich Elemente wie Methoden, Bewegung und Tanz, Musik, Symbol-Lernen und religiöse Gebärden erörtert. Ein weiterer Teil sichtet Beispiele und Konzepte integrativer Gemeindepädagogik in Gottesdienstgestaltung, Freizeitangebo-

ten, Erstkommunionvorbereitung und Konfirmandenarbeit. Abschließend machen sich vier Beiträge Gedanken über Erfordernisse der Aus- und Fortbildung von Integrationspädagogen.

Die einzelnen Texte sind in Niveau und Länge unterschiedlich, plädieren jedoch in ihrer Vielstimmigkeit für ein und dasselbe Ziel. Die Herausgeber sind sich bewußt: „Vielfach kann man gegenwärtig erst Prolegomena zu einer Integrativen Religionspädagogik formulieren" (16). Diesen ersten Schritt hat dieses Handbuch auf engagierte und kompetente Weise getan.

*Bernhard Grom SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, sieht den vom Zweiten Vatikanum eingeleiteten Übergang von einer Kleruskirche zur Beteilungskirche in Gefahr. Er verdeutlicht dies am Beispiel der Pastoralen Entwicklung Passau, die durch die Ernennung eines neuen Bischofs und die geheime Interventionspolitik vatikanischer Dienststellen abgebrochen wird.

Vor 25 Jahren wurde in England das erste Retortenbaby der Welt geboren. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, gibt einen Überblick über die einzelnen Methoden der künstlichen Befruchtung und nimmt eine ethische und rechtliche Bewertung vor.

Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster, befaßt sich mit einer Reform des Theologiestudiums im Rahmen der Erneuerung der Lehrerausbildung. Dabei versteht er Theologie als eine Form von Orientierungswissen, das die Frage einer adäquaten theologischen Hermeneutik aufwirft.

Wladimir Solowjow ist der bedeutendste russische Philosoph des 19. Jahrhunderts. Peter Ehlen, Professor für Philosophiegeschichte an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über sein Werk, das Philosophie und Theologie, Politik und Geschichtswissenschaft, Dichtkunst und Übersetzung umfaßt und durch die Integration vielseitiger Aspekte beeindruckt.

Ansgar Wucherpfennig, Lehrbeauftragter für Exegese des Neuen Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach der Mitte der Heiligen Schrift aus jüdischer und christlicher Perspektive. Er deutet den Prolog des Johannesevangeliums als neu erzählte Tora.

# Neurotheologie

Zuerst eine Titelgeschichte im Nachrichtenmagazin „Newsweek", dann Berichte in fast allen deutschen Zeitschriften mit Rang und Namen: Das Thema „Neurotheologie" konnte in den letzten Jahren ein hohes Maß an medialer Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der Begriff, den James B. Ashbrook wohl erstmals im Jahr 1984 in einem Zeitschriftenaufsatz verwendet hat, steht für den Versuch einiger Forscher, Religiosität ganz von ihrer neurobiologischen Grundlage her zu verstehen. Bringt die Neurotheologie Naturwissenschaft und Religion neu miteinander ins Gespräch?

Ausgangspunkt ist die Annahme, daß religiöse Erfahrung mit bestimmten neuronalen Prozessen einhergeht, die man in dafür spezialisierten Hirnregionen nachweisen kann. Dazu führt man vor allem folgende Beobachtungen an: Der kanadische Neuropsychologe Michael A. Persinger hat durch Fragebogenuntersuchungen festgestellt, daß zwischen Visionen, unerklärlichen Geruchsempfindungen und ähnlichen Erfahrungen, die oft von Patienten mit Schläfenlappen-Epilepsien berichtet werden, und mystischen Erfahrungen ein überzufälliger Zusammenhang besteht. Diesen konnte er allerdings bei Gottesdienstbesuchern nicht nachweisen. Er will auch beobachtet haben, daß bei epileptischen Mikro-Anfällen, die er durch ein Magnetfeld induziert hat, die Gegenwart Gottes erfahren wird. Auf der gleichen Linie hat der Neurologe Vilayanur S. Ramachandran gezeigt, daß Patienten mit Schläfenlappen-Epilepsien – anders als Gesunde – auf religiöse Bilder stärker reagieren als auf sexuelle oder gewalttätige Darstellungen. Nach anderen Studien sind Menschen mit Schläfenlappen-Epilepsien allerdings nicht religiöser als andere. Persinger hält – reduktionistisch – jede religiöse Erfahrung für eine selbstinduzierte, kontrollierte Form von epileptischen Mikro-Anfällen. Sie sollen die Angst, zumal vor dem Tod, mindern und die Stimmung heben – ein Anpassungsmechanismus, den man mit heilender wie auch mit destruktiver Wirkung einsetzen könne.

James H. Austin, ein Hirnforscher mit Erfahrung in Zen-Meditation, führt in seinem Werk „Zen and the brain" (1998) die Erleuchtung, die die Zen-Tradition als Überwindung der Ich-Abgrenzung beschreibt, auf die durch Meditation herbeigeführte Hemmung der Aktivität mehrerer subkortikaler Hirnbereiche zurück, die gewöhnlich das Gefühl des körperlichen Selbst und mit ihm die „Ich-mich-mein-Perspektive" speisen. Austin meint – antireduktionistisch –, die Zen-Meditation befähige Gehirn und Bewußtsein zu der eigenständig-geistigen, emergenten Leistung, die neurophysiologischen Veränderungen hervorzurufen, die für die All-Einheitserfahrung nötig sind.

Einfacher und medienwirksamer argumentiert der Arzt und Radiologe Andrew Newberg – beispielsweise in dem für ein breites Publikum bestimmten Werk „Der

gedachte Gott" (2003), das er zusammen mit Eugene d'Aquili und Vince Rause geschrieben hat. Newberg hat bei acht Buddhisten, die ihre tibetische Meditation im Labor durchführten, und bei drei Franziskanerinnen durch Aufnahmen mit einem bildgebenden Verfahren herausgefunden, daß während der Phasen tiefster spiritueller Vereinigung die Durchblutung des oberen Scheitellappens meistens drastisch zurückging. Damit sei die Hirnaktivität genau in dem Bereich reduziert, der unsere räumliche Orientierung und die Unterscheidung unseres Körpers von der übrigen Welt ermögliche. Das durch Meditation erstrebte „Leerwerden" könne die Aufnahme von Sinnesreizen und kognitiven Impulsen so stark unterbinden, daß der obere Scheitellappen die Grenzen von Körper und Selbst nicht mehr finde, so daß – wie es mystische Texte schildern – subjektiv nur noch eine Raumlosigkeit erlebt werde, die der Geist „als Gefühl des unendlichen Raums und der Ewigkeit" deuten könne. Für Newberg hat die genetisch vererbte Fähigkeit, solche Einheitszustände zu erleben, nichts mit Epilepsie zu tun, und im Unterschied zu manchen Naturalisten unter seinen Kommentatoren schließt er auch nicht aus, daß sie uns etwas Göttliches erkennen läßt. Was die Neurowissenschaften freilich nicht beweisen könnten.

Die neurotheologischen Erklärungsversuche werden nicht nur von Theologen, sondern auch von Religionspsychologen skeptisch beurteilt. Aus gutem Grund: Zwar zweifelt niemand daran, daß Religiosität an Hirnprozesse gebunden ist. Doch zunächst ist religiöses Erleben nicht einfach mit mystischen Einheitserfahrungen gleichzusetzen, denn diese erlebt nur eine Minderheit von Gläubigen. Das religiöse Erleben, Denken und Handeln der überwältigenden Mehrheit erklärt sich aber völlig plausibel ohne meditative Ich-Entgrenzungen, epilepsieähnliche Visionen und außergewöhnliche Präsenzerfahrungen aus dem gewöhnlichen Bedenken und Sichbetreffen-Lassen, mit dem sich der Gläubige der übermenschlichen Wirklichkeit zuwendet, die er annimmt – so wie er sich auch mit naturwissenschaftlichen, ethischen oder kulturellen Themen befassen kann. Dafür braucht man keine besonderen Veränderungen unserer Gehirntätigkeit zu postulieren.

Die neuronalen Veränderungen, die jedoch, Newberg zufolge, in mystischen Phasen intensiven Meditierens und Betens auftreten – Persingers Epilepsie-Theorie ist empirisch nicht gesichert –, besagen nur, daß diese seltenen Einheitserfahrungen etwas mit der Veränderung des gewöhnlichen Körper- und Selbstempfindens zu tun haben. Darüber hinaus kann man aber neuronalen Zuständen keine bestimmten Bewußtseinsinhalte des Meditierenden zuordnen. Dieser kann die erlebte Aufhebung seiner Ich-Grenzen, je nach seinen Glaubensüberzeugungen, als Einssein mit dem Gott des Judentums, Christentums oder Islams oder aber mit dem östlich verstandenen Absoluten deuten und erleben. Solche geistigen Akte lassen sich nicht aus Gehirn-Tomogrammen erschließen. *Bernhard Grom SJ*

*Otto Hermann Pesch*

# Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia"

## Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung

Am 17. April, dem Gründonnerstag des Jahres 2003, unterzeichnete Papst Johannes Paul II. in St. Peter feierlich die Eucharistie-Enzyklika[1]. Es war seine 14. Enzyklika in den fast 25 Jahren seit seinem Amtsantritt 1978. Im Durchschnitt hat der Papst also neben seinen vielen Apostolischen Schreiben, Offenen Briefen und Motuproprios knapp alle zwei Jahre auch eine ausgewachsene Enzyklika geschrieben. Nicht alle wurden so öffentlich im Rahmen eines Gottesdienstes unterzeichnet[2]. Dies und der Hinweis auf sein bevorstehendes 25jähriges Pontifikatsjubiläum (Nr. 7, 59) unterstreichen das Gewicht, das der Papst diesem Lehrschreiben beimißt.

Es hat denn auch nach Umständen und Inhalt großes Aufsehen erregt: zwiespältiges Echo, wie nicht anders zu erwarten war. Daher mag es hilfreich sein, einfach einige kurz kommentierte Gesichtspunkte zusammenzustellen, unter denen die Enzyklika sachgerecht gelesen und beurteilt werden kann. Denn schon zeichnet sich – erst recht in Deutschland nach dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin vom 28. Mai bis 1. Juni – ab, daß der Enzyklika das Schicksal früherer Lehrschreiben nicht nur dieses Papstes zuteil werden könnte: vergessen zu werden.

Solches Schicksal ist nicht selbstverständlich und auch nicht nur ein Zeitproblem. Berühmte und teilweise umstrittene Enzykliken sind bis heute unvergessen, etwa „Rerum novarum" (Leo XIII., 1891), „Quadragesimo anno" (Pius XI., 1931), „Mit brennender Sorge" (Pius XI., 1937), „Mystici Corporis" und „Divino afflante Spiritu" (Pius XII., 1943), „Mediator Dei" (Pius XII., 1947), „Pacem in terris" (Johannes XXIII., 1963), „Populorum progressio" (Paul VI., 1967), „Humanae vitae" (Paul VI., 1968), „Laborem exercens" (Johannes Paul II., 1981), „Ut unum sint" (Johannes Paul II., 1995).

Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" („Kirche aus der Eucharistie") sollte nicht so schnell vergessen werden: wegen ihrer Erinnerung an die einschlägige dogmatische Lehrtradition der katholischen Kirche, wegen ihres sachlichen Hinweises auf nicht ausgestandene Probleme, wegen ihrer noch nicht abzusehenden Wirkungen in der Ökumene – und zwar nicht nur im Verhältnis zu den Kirchen aus der Reformation.

## Verbindlichkeit einer Enzyklika

Eine Enzyklika ist im Zug der Entwicklung inzwischen nach einer „Ex-cathedra"-Entscheidung, also einem Dogma, die nächsthöchste Form einer päpstlichen Lehräußerung[3]. Folgt man Pius XII. in seiner Enzyklika „Humani generis" von 1950, dann dürften die Theologen über eine theologische Sachfrage nicht mehr diskutieren, wenn ein Papst in einer Enzyklika dazu Stellung genommen hat[4]. Dies wird man heute aber nicht mehr sagen können. Denn wäre dieser unter Theologen schon sprichwörtliche „Enzyklikenparagraph" befolgt worden, so hätte es kein Zweites Vatikanisches Konzil geben können. Dieses hat zu Themen Beschlüsse gefaßt, zu denen Päpste, besonders Pius XII., in Enzykliken schon Stellung genommen hatten, und zwar auch Beschlüsse, die über die Doktrin der betreffenden Enzykliken hinausgehen.

Man denke an die Liturgiekonstitution im Vergleich zur Enzyklika „Mediator Dei", an die Kirchenkonstitution im Vergleich zur Enzyklika „Mystici Corporis", an die Offenbarungskonstitution im Vergleich zu „Divino afflante Spiritu" (und an das Dekret „Lamentabili" und die Enzyklika „Pascendi Dominici gregis" Pius' X. gegen die „Modernisten" von 1907[5]), an die Erklärungen zum Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft in der Pastoralkonstitution im Verhältnis zu „Quadragesimo anno". Da diese Konzilsdokumente alle in sehr kurzer Zeit erarbeitet wurden, muß auch nach 1950 doch diskutiert worden sein, worüber nicht diskutiert werden durfte. Man kennt einige der dicken Ledertüren, hinter denen dies (verborgen vor der Öffentlichkeit) geschah[6]. Da der Papst sich in der Enzyklika immer wieder auf das Zweite Vatikanum beruft – in insgesamt 26 von 104 Anmerkungen –, hält er dieses offenbar nicht wegen des Verstoßes gegen den Enzyklikenparagraphen für illegitim. Dies ist der Grund, warum man jenes Diskussionsverbot heute für gegenstandslos erachten darf. Dann aber wird niemand – wie es bereits geschieht – sagen dürfen, es gebe nun keine Probleme mehr, die Enzyklika sei das abschließende, weitere Diskussionen ausschließende Wort zur Sache.

Dennoch: Wer künftig bezüglich des Eucharistieverständnisses Fragen hat – sowohl zur innerkirchlichen Auslegung und Praxis der Lehre wie zu ihrer ökumenischen Auswirkung –, wird sich zurückgeworfen fühlen. Das angekündigte Dokument mit rechtlichen Weisungen (Nr. 52 in Verbindung mit Nr. 10) läßt neue Verurteilungen und Verbote befürchten. Neue Ängstlichkeit und Mutlosigkeit könnten sich verbreiten; ich komme darauf weiter unten zu sprechen. Ihnen gegenüber werden sich nun alle diejenigen auf die Enzyklika stützen, die immer schon das Konzil, die offene Diskussion in der Kirche und den ökumenischen Dialog für den Ausverkauf des katholischen Glaubens gehalten haben. Kurzum: Die bloße Tatsache, daß der Papst sich in der Form einer Enzyklika geäußert hat, und zwar zu einem Thema, das nicht nur einige Theologen interessiert, sondern jeden „praktizierenden" Katholiken berührt, läßt härtere Auseinandersetzungen erwarten.

Dies übrigens auch in einer sehr elementaren Hinsicht: Es ist eine auf und nach dem Ersten Vatikanum mühsam genug errungene Einsicht, daß der Papst seine oberste und in bestimmten Fällen „unfehlbare" Lehrautorität nicht „solipsistisch" als persönliches Privileg hat, sondern eingebunden in die Kirche, verbunden mit dem Kollegium der Bischöfe und gebunden an den Glauben der Kirche, den er als ihr oberster Lehrer ausspricht. Denn selbst im Fall einer Ex-cathedra-Entscheidung besitzt der Papst „mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistandes jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte"[7]. Der Papst als autorisierter Sprecher des Glaubens der Kirche – das ist auch in ökumenischer Hinsicht die einzige Linie, auf der, mühsam genug, ein Dialog über Petrusamt und Petrusdienst möglich erscheint. Da muß es befremden, wenn der Papst mehrfach nach dem Muster formuliert: „Ich lehre die Kirche" (Nr. 6, 7, 59). Stellt sich der Papst der Kirche gegenüber? Ich kann es nicht annehmen. Aber wäre nicht eine Formulierung sachgerechter und weniger mißverständlich gewesen nach dem Modell: „Ich will uns an das erinnern, was wir immer geglaubt und bekannt haben, und will es vor der Welt und vor unseren getrennten Brüdern und Schwestern bezeugen" – wie er es ja in Nr. 59 auch tut?

## Die Eucharistie-Frömmigkeit des Papstes

Vor allem der Einleitungsteil und wiederum das V. Kapitel und der Schluß sind ein bewegendes Zeugnis für die Bedeutung, welche die Eucharistie seit jeher für die ganz persönliche Frömmigkeit des katholischen Christen und Priesters Karol Wojtyła hatte. Es greift zu kurz, hier nur auf die polnische Ausprägung dieser Frömmigkeit hinzuweisen. Bis heute ist diese auch anderswo die Frömmigkeit zahlloser Katholiken seiner Generation, vor allem zahlloser Priester.

Theologisch belehrt im Sinn eines – nicht: halbmagischen, aber – sehr realistisch vorgestellten Verständnisses von der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und dementsprechend von der durch die Priesterweihe verliehenen „Wandlungsvollmacht" des Priesters, erleben dieser und abgestuft die so eingestimmten katholischen Gläubigen die konsekrierte Hostie als unüberbietbares Zeichen der Nähe Jesu Christi und damit Gottes selbst[8]; beim Priester in nur wenigen Zentimeter Abstand von den Augen. Die liturgischen Vorschriften verlangten: Nach den „wegen des Geheimnisses" („propter mysterium") flüsternd und gebeugt gesprochenen „Wandlungsworten" muß der Priester mit der Hostie in der Hand, die Handgelenke auf den Altar gestützt, erst eine Kniebeuge machen, ehe er die Hostie mit dem Rücken zum Volk über den Kopf erhebt und dem andächtigen Volk zeigt, das dabei – unter dem Geläute der Meßdiener und der Kirchenglocke – dreimal an die Brust klopft und sich bekreuzigt. Danach legt er die Hostie auf das

weiße Tuch, das „Corporale", und macht noch einmal eine Kniebeuge. Der gleiche Vorgang findet bei der Konsekration des Kelches statt. Nach der Konsekration der Hostie muß der Priester überdies Daumen und Zeigefinger zusammenhalten, soweit er nicht wieder die Hostie mit diesen beiden Fingern ergreift, und dies bis zur „Purifikation" des Kelches nach der Kommunionausteilung, wobei dann auch die Finger mit Wein und Wasser abgewaschen und eventuelle Partikel dann mit der Purifikationsflüssigkeit im Kelch aufgelöst und vom Priester getrunken werden. Vor der ausgestellten Monstranz war eine „doppelte Kniebeuge" zu machen, also ein Kniefall auf beide Knie. Die Monstranz mit der konsekrierten Hostie in der kostbaren Fassung, der „Lunula", zu tragen, sozusagen Auge in Auge mit Christus (vgl. Nr. 59), konnte für einen Priester dieser Generation zum erschütternden Erlebnis werden.

Dies alles muß man sich vergegenwärtigen, wenn man die bewegenden Sätze liest, welchen überwältigenden Eindruck es beim Papst hinterließ, als er im (mutmaßlichen) „Abendmahlssaal" in Jerusalem die Eucharistie feierte (Nr. 2). Es war ja, im Rückblick auf die vielen höchst unterschiedlichen Orte seiner Eucharistiefeiern (Nr. 8, 59), der Höhepunkt seiner priesterlichen Existenz. Von dieser Erschütterung her, noch vor aller Lehrtradition, erklärt sich auch das Drängen des Papstes, die eucharistische Anbetung, den eucharistischen Kult nicht zu vernachlässigen (Nr. 10, 25).

Ich bin nur gut zehn Jahre jünger als der Papst und kann all dies ohne Mühe und Befremden nachvollziehen. Spätestens seit der Zeit als Ministrant bin ich in diese Frömmigkeit hineingewachsen. Allmählich aus ihr herausgewachsen bin ich durch das Studium der Dogmatik und der Liturgiegeschichte; nicht weil die Theologie die „Totengräberin des unverkürzten Glaubens" geworden wäre, sondern weil sich mir im Gegenteil das Eucharistieverständnis erweiterte: Ich lernte, und zwar schon lange vor dem Konzil, daß die Eucharistiefeier eine Gemeinschaftshandlung ist, sogar mit verteilten Rollen; daß „Realpräsenz" Christi zuerst die Gegenwart Christi inmitten seiner Gemeinde im Heiligen Geist besagt und um deretwillen auch die geheimnisvolle reale Gegenwart seines Leibes und Blutes unter den Gestalten von Brot und Wein ist; daß die Eucharistie nicht zuerst zum Anbeten da ist, sondern um im Mahl empfangen zu werden – „ut sumatur", eine Formulierung des Konzils von Trient[9], die der Papst zwar nicht formell zitiert, aber in der Sache bekräftigt (Nr. 9, 25, 44); daß die Eucharistiefeier die Zusammenfassung des ganzen Glaubens ist und in diesem Zusammenhang, nicht isoliert von ihm, auch die allerpersönlichste Begegnung mit Christus.

Im übrigen darf auch gegenüber dem bewegenden Frömmigkeitszeugnis des Papstes, das zu zensurieren niemand berechtigt ist, dies nicht verschwiegen werden: Diese eucharistische Frömmigkeit ist eine nachreformatorische, zum Teil bewußt antireformatorische Entwicklung. Nicht einmal die orthodoxen Ostkirchen kennen sie in dieser Form.

Im Mittelalter, der Zeit, da die geltende Lehre von der Wesensverwandlung von Brot und Wein („Transsubstantiation") entwickelt wurde, hat man die konsekrierten Hostien für die Krankenkommunion dekorativ im „Sakramentshäuschen" an der Seite des Hochaltars aufbewahrt. Nach der Reformation und im Widerstand gegen wirkliche oder vermeintliche „Verflüchtigung" und „Spiritualisierung" der Realpräsenz, baute man den „Tabernakel" auf dem Hochaltar. Die Barockkirchen gestalteten den Hochaltar zur überdimensionalen Monstranz aus. Zahllose Seitenaltäre sorgten für die Möglichkeit der „Privatzelebration", womöglich zeitgleich mit der Gemeindemesse. Und als Höhepunkt antireformatorischer Übertreibung entwickelte sich als besonders „feierliche" Form die theologisch und liturgisch ganz unsinnige „Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten". Übrigens hatten die Gläubigen bis zum Beginn der Liturgischen Bewegung Ende des 19. Jahrhunderts kaum einen Vorteil von dieser antireformatorischen Zuspitzung der Eucharistiefrömmigkeit. Zwar versperrte kein Lettner mehr den Blick auf den fernen Hochaltar. Aber sie „wohnten" der lateinischen Liturgie nur „bei", beteten irgendetwas, gegebenenfalls den Rosenkranz, oder hörten beim „feierlichen Hochamt" dem lateinischen Gesang des Kirchenchores zu.

Die Rückkehr des Konzils zur umfassenden Weite der Eucharistiefeier, zur „tätigen Teilnahme" („actuosa participatio") der Gläubigen, nicht zuletzt dank der Muttersprache, konnte und kann ich nur als große Befreiung und Bereicherung empfinden. Die persönliche Frömmigkeit muß darunter nicht leiden – wie umgekehrt auch der Papst öffentlich und privat mit der Hausgemeinschaft die Eucharistie nach der Liturgiereform feiert, den Traditionalisten ins Angesicht. Daraus ist zu schließen: Das sehr persönliche Frömmigkeitszeugnis des Papstes beabsichtigt nicht, diese Frömmigkeit als Pflicht für alle katholischen Christen hinzustellen. Sie wird ja auch im Gleichgewicht gehalten durch das, was die je persönliche Christusbegegnung überschreitet: durch den Zusammenhang von Eucharistie und Kirche im II., III. und IV. Kapitel.

## Die dogmatische Lehre

Im Hinblick auf die dogmatische Lehre über die Eucharistie, besonders über die eucharistische Realpräsenz, die Eucharistie als „Opfer" und über den guten Sinn des eucharistischen Kultes erinnert der Papst mit Nachdruck an die allen bekannte, aber in der Sicht des Papstes nicht selten in Theorie und Praxis mißachtete (Nr. 10) geltende dogmatische Tradition. Ausdrücklich schließt sich der Papst an die Lehre des Trienter Konzils und der Lehrschreiben Leos XIII. („Mirae Caritatis", 1902), Pius' XII. („Mediator Dei", 1947) und Pauls VI. („Mysterium Fidei", 1965) an und verweist auf sein eigenes Apostolisches Schreiben „Dominicae Cenae" (Das Abendmahl des Herrn) von 1980 (Nr. 9) und auf seine Gründonnerstagsbriefe (Nr. 7). So wird mit Paul VI. eingeschärft:

„Jede theologische Erklärung, die sich um das Verständnis dieses Geheimnisses bemüht, muß, um mit unserem Glauben übereinstimmen zu können, daran festhalten, daß Brot und Wein der Substanz nach, unabhängig von unserem Denken, nach der Konsekration zu bestehen aufgehört haben, so daß nunmehr der anbetungswürdige Leib und das anbetungswürdige Blut unseres Herrn vor uns gegenwärtig sind unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein" (Nr. 15)[10].

Zur Eucharistie als „Opfer" heißt es:

„Die Messe macht das Opfer des Kreuzes gegenwärtig, sie fügt ihm nichts hinzu und vervielfältigt es auch nicht[11]. Was sich wiederholt, ist die *Gedächtnisfeier*, seine ‚gedenkende Darstellung' (*memorialis demonstratio*)[12], durch die das endgültige Erlösungsopfer Christi in der Zeit gegenwärtig wird. Der Opfercharakter des eucharistischen Mysteriums kann deswegen nicht als etwas in sich Stehendes verstanden werden, unabhängig vom Kreuz oder nur mit einem indirekten Bezug zum Opfer von Kalvaria" (Nr. 12).

Und am Ende der darauffolgenden Nummer liest man:

„Indem Christus der Kirche sein Opfer schenkte, wollte er sich auch das geistliche Opfer der Kirche zu eigen machen, die berufen ist, mit dem Opfer Christi auch sich selbst darzubringen. Das lehrt uns das Zweite Vatikanische Konzil im Hinblick auf alle Gläubigen: ‚In der Teilnahme am eucharistischen Opfer ... bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm'" (Nr. 13)[13].

Trotz der gewissen Spannung zwischen dem zweiten Zitat (und also zwischen dem Satz des Zweiten Vatikanums selbst) und dem ersten Zitat wird man nicht sagen können, der Papst gehe hinter die Enzyklika Pauls VI. zurück, der ebenfalls schon klargestellt hatte, der „Opfercharakter" der Eucharistie bestehe darin, daß die Kirche sich selbst opfert, indem sie in den Opfergehorsam Jesu gegen den Vater eingeht[14]. Auch lobt er ausdrücklich – wie schon Paul VI. – die „harten Anstrengungen" der Theologie durch die Jahrhunderte bis heute, die „umso nützlicher und fruchtbarer (sind), je mehr sie den kritischen Einsatz des Denkens mit dem ‚gelebten Glauben' der Kirche zu verbinden vermögen, der sich besonders zeigt ‚im sicheren Charisma der Wahrheit' des Lehramtes" (Nr. 15) – soweit also die zitierten Aussagen nicht berührt sind. Auch zum eucharistischen Kult geht Johannes Paul II. in der Sache nicht über die geläufigen Aussagen hinaus – verstärkt nur durch die geschilderten persönlichen Frömmigkeitsimpulse. Der Papst lobt die mancherorts umfangreiche Praxis der eucharistischen Anbetung und die Fronleichnamsprozession (Nr. 10, 25). Dies alles bekräftigt das, was in katholischen Gemeinden und in stark katholisch geprägten Regionen mehr oder minder üblich ist.

Einwände gegen all dies sind binnenkirchlich schwer möglich. Eine heute geläufige Definition der Aufgaben des kirchlichen Amtes lautet: Der Amtsträger ist dazu bestellt, die Charismen – die Gnadengaben, buchstäblich die Begabungen – in der Gemeinde zu koordinieren. Im Klartext: Er soll in der Gemeinde, in der alle gleichermaßen in Taufe und Firmung den Heiligen Geist empfangen haben, die Meinungsgruppen miteinander im konstruktiven Gespräch halten und ein Auseinanderdriften, gar Verfeindungen verhindern[15]. Das gilt in spezifischer Hinsicht auch vom kirchlichen Lehramt. Es ist Sache der theologischen Reflexion, die Fragen an

den christlichen Glauben von innerhalb und außerhalb der Kirche aufzunehmen und durchzudenken. Dies kann natürlicherweise auch Unruhe in der Kirche schaffen. Die Theologie bzw. die Theologen können sich zudem leicht verführen lassen, die eigenen Gehversuche in denkendem Glauben zu überschätzen. Da ist es Sache des Lehramts, dafür zu sorgen, daß das Gespräch mit der überlieferten Lehre, der feierlich verkündeten wie der einhellig überlieferten, in Gang gehalten wird. In diesem Sinn ist das Lehramt mit Fug und Recht „konservativ" [16].

Nachdem dies alles gesagt ist, darf nun aber so sachlich wie möglich und so freimütig wie nötig folgendes festgestellt werden: Der Papst läßt an keiner Stelle erkennen, daß er wirkliche Verstehensprobleme mit der überlieferten Lehre zugibt. Diese Probleme werden seit einem halben Jahrhundert lebhaft diskutiert [17]. Die Theologen haben sie sich nicht selbst ausgesucht, sie entspringen keineswegs destruktiver Willkür, sondern der Einsicht, daß sich unter der Hand der Sinn der in den alten dogmatischen Formulierungen gebrauchten Begriffe in den Köpfen der Gläubigen verändert hat, was auch durch theologiegeschichtliche Belehrung nicht mehr zu korrigieren ist. Theologie und Seelsorge stehen vor der Aufgabe, in heute verständlichen Worten zu erklären, was das heißt: Wir empfangen unter den *Gestalten* von Brot und Wein, die es aber nicht mehr sind, die *Substanz* des bei Gott verherrlichten Leibes und Blutes Jesu Christi (vgl. Nr. 18). Ist es eine unerlaubte Erwartung, es möge zugegeben werden, daß hier ein Problem besteht?

## Eucharistie und Kirche

Der Titel der Enzyklika weist auf das zentrale Thema des Lehrschreibens hin. So sehr diese Beziehung in der lehramtlichen Verkündigung – man beachte die vielen Selbstzitate des Papstes – und in der katholischen Theologie der Gegenwart inzwischen ein Standardthema ist, so sehr ist es doch eine junge Frage. Ins allgemeine Bewußtsein trat sie erst mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums. Unverkennbar wirken auch Impulse aus der Begegnung mit der „eucharistischen Ekklesiologie" der Ostkirchen mit. Der Papst zitiert zustimmend den ostkirchlichen Theologen Nikolaos Kabasilas (gest. nach 1391, Nr. 34) und natürlich immer wieder die griechischen Kirchenväter Johannes Chrysostomos (Nr. 12, 23, 36), Ephräm (Nr. 17), Kyrillos von Alexandrien (Nr. 21), Kyrillos von Jerusalem (Nr. 15) [18]. Zu diesem Thema gilt es also nicht, die Verbindlichkeit einer alten Tradition einzuschärfen, sondern in einer aktuellen Diskussionslage Stellung zu beziehen. Was sind die Kernaussagen vor allem in den dieses Thema betreffenden Kapiteln II-IV?

Die Kirche geht aus der Eucharistie hervor, weil sie aus dem Ostermysterium hervorgeht, das Jesus im Abendmahl sakramental vorwegnimmt (Nr. 3). Die Eucharistie ist die heilbringende Gegenwart Jesu in der Gemeinschaft der Gläubigen (Nr. 4). Die Eucharistie baut die Kirche auf, die Kirche vollzieht sich in ihr (Nr. 21f., 33f.).

Sie festigt ihre Einheit (Nr. 23, 40). Sie bringt den Sinn der Apostolizität der Kirche zum Ausdruck und darf daher nur von einem in der „apostolischen Sukzession" stehenden Amtsträger vollzogen werden (Nr. 28f. in Verbindung mit Nr. 26f., 38, 46). Die Eucharistiefeier der einzelnen Ortsgemeinde vollzieht sich immer in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, repräsentiert im Bischof, der Gemeinschaft der Bischöfe und im Papst (Nr. 39). Die Einschärfung der Notwendigkeit des „gültigen" apostolischen Amtes ist vor diesem Hintergrund konsequent (Nr. 5, 10). Der *Priester* vollzieht die Eucharistie (Nr. 28), er bringt das Opfer dar (Nr. 12, 28, 30), er vollzieht die Wandlung (Nr. 5, 29). Darum ist es berechtigt und sogar empfehlenswert, daß der Priester täglich die Eucharistie feiert, auch ohne Gemeinde (Nr. 31).

Wie schon bei der Darlegung der Lehre über die Realpräsenz wird man aber auch hier mutig fragen müssen, ob der Papst wirklich nicht zugeben kann, daß es hier hinter den scheinbar so eindeutigen Formulierungen offene Fragen gibt, die nicht theologische Willkür oder kirchliche Illoyalität sich ausgedacht haben.

Einige Beispiele seien genannt: Ist es so sicher, daß das Wesen des Weihepriestertums in der Berufung zur Eucharistiefeier beschlossen liegt (Nr. 31: „der wesentliche und zentrale Seinsgrund für das Sakrament des Priestertums")? Das ist bis zum Trienter Konzil allgemeine kirchliche Lehre gewesen. Das Zweite Vatikanum aber hat die Vollgestalt des kirchlichen Amtes wieder im Bischofsamt gesehen und *dessen* Amtsaufgabe ebenso wie die des Priesters beschrieben als *Leitung* der Gemeinde *durch* Verkündigung des Evangeliums und Darreichung der Sakramente (LG 21, 28; CD 11 u. 12; PO 4). Neueste Forschungen belegen sogar, daß schon das Konzil von Trient vorsichtig von der These, die Übertragung der Konsekrationsvollmacht sei das Wesen des Weihesakramentes, abgerückt ist, genauer: die Frage gestellt, sie aber offen gelassen hat, weil Einigkeit (noch) nicht zu erzielen war[19].

Ein anderes Beispiel: Kein sachkundiger Theologe nimmt heute noch an, die „apostolische Sukzession" beruhe auf einer benennbaren lückenlosen Kette der Handauflegungen von einem der Apostel her bis zum letzten heutigen Priester. Der Papst drückt sich denn auch vorsichtig aus: „die ununterbrochene, *auf die Anfänge zurückgehende* Reihe gültiger Bischofsweihen" (Nr. 28, Hervorhebung von O. H. P.), bietet aber höchstens indirekt Hinweise zu einer anderen positiven Lösung (vgl. Nr. 27). Welches Gewicht kann dann aber der mehrfach wiederkehrende und geradezu verletzend formulierte Hinweis haben, ohne eine Priesterweihe in apostolischer Sukzession könne es – in den Kirchen aus der Reformation – keine „gültige" Eucharistiefeier geben? (Nr. 30, 35, 44, 46). Aus demselben Grund muß eine katholische Gemeinde auch in äußerster Notlage auf die Eucharistie verzichten, wenn kein Priester erreichbar ist (Nr. 29, 32).

Dies stößt natürlich konfliktreich auf das Problem des wachsenden Priestermangels. Dazu appelliert der Papst nur an das eifrige Gebet der Gläubigen um Arbeiter im Weinberg des Herrn (Nr. 32). Freilich: „Dabei darf man nicht der Versuchung erliegen, Lösungen anzustreben, welche die Eigenschaften schwächen, die von den

Priesteramtskandidaten in bezug auf das sittliche Leben und die Ausbildung verlangt werden" (ebd.). Das heißt wohl: An neue Überlegungen zur Lockerung der Zölibatsverpflichtung für die Weltpriester ist auch angesichts der pastoralen Notlage nicht gedacht.

Das III. und IV. Kapitel der Enzyklika fallen überhaupt stilistisch deutlich aus dem Rahmen der vorangehenden und folgenden Kapitel. Man darf wohl vermuten, daß hier ein oder mehrere Sachbearbeiter dem Papst in kirchenrechtlichem Stil die Punkte formuliert haben, auf die bestimmte Kurienbehörden im Rahmen ihres Verantwortungsbereichs bei dieser Gelegenheit besonderen Wert legten: Empfang des Bußsakraments im Fall schwerer Sünde (Nr. 37), keine Eucharistiefeier gegen den eigenen Bischof (Nr. 39), Pflicht zur Sonntagsmesse (Nr. 41, vgl. Nr. 30); getreue Einhaltung der liturgischen Vorschriften (Nr. 28, 42, 52), besondere Regeln für die unierten orientalischen Kirchen (Nr. 45)[20].

Aber auch hier wieder offene Fragen! Was ist eine vom Eucharistieempfang ausschließende „schwere Sünde"? Doch gewiß nicht all das, womit in älteren moraltheologischen Handbüchern und hernach vermittelt durch skrupulöse Seelsorger den Gläubigen (und den Kindern im Erstkommunionunterricht) Angst gemacht wurde. In aller Klarheit sagt der Papst, daß „das Urteil über den Gnadenstand nur dem Betroffenen zukommt, denn es handelt sich um ein Urteil des Gewissens" (Nr. 37). Dann aber:

> „In den Fällen, in denen ein *äußeres* Verhalten in *schwerwiegender, offenkundiger und beständiger Weise* der moralischen Norm widerspricht", muß die Kirche ihrer pastoralen Sorge und der Achtung vor dem Sakrament gerecht werden, weil solche Gläubigen „hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren" (Nr. 37).

Es fällt schwer, diesen sehr deutlichen Satz nicht auf die wiederverheirateten Geschiedenen zu beziehen. Hier soll offenbar kein Türspalt geöffnet werden – selbst dann nicht, wenn die „Betroffenen" womöglich im „Gewissen", aber nicht im Rechtsbereich nachweisbar, zu der Überzeugung gekommen sind, daß die ersten Ehen gar keine wirklichen Ehen im Sinn des kanonischen Rechtes waren, oder wo die neuen Ehen, wie in der Ostkirche, nach dem Modell des Härtefalls kirchliches Erbarmen statt Rigorosität verdienen.

## Eucharistie und Ökumene

Begreiflicherweise hat die Enzyklika vor allem in bezug auf den ökumenischen Dialog Enttäuschung hervorgerufen. Deshalb ist zuerst festzustellen: Das Lehrschreiben ist trotz der zeitlichen Nähe kein gezielter Hieb gegen den Ökumenischen Kirchentag in Berlin. Es verrät provinzielles Denken, wenn man meint, in Sachen Ökumene denke man in Rom immer nur und immer mit Vorrang an Deutschland.

Alles Gesagte zeigt: Die Enzyklika sollte sein und ist sozusagen ein gesteigerter Gründonnerstagsbrief. Trotzdem ist das Lehrschreiben natürlich von Bedeutung für den Fortgang der ökumenischen Beziehungen.

An drei Stellen spricht der Papst mit Freude und Lob vom „fruchtbaren Dialog im Bereich der ökumenischen Bemühungen" und verweist auf seine Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" (Nr. 30, 43f., 46 – bezeichnenderweise nicht in den Abschnitten über Realpräsenz und Opfer). Bei diesem Papst wird man dahinter nicht nur unverbindliche Freundlichkeiten argwöhnen dürfen. Um so rätselhafter bleibt es, daß sich keinerlei Andeutung findet, worin die bisherige „Fruchtbarkeit" des Dialogs bestanden hat und wo und in welcher Richtung dem Papst ein Fortschritt im Lehrgespräch und in anschließender Praxis vorstellbar ist. Die wichtigsten internationalen ökumenischen Texte, an denen auch katholische Theologen im kirchlichen Auftrag mitgearbeitet haben (u. a. Das Herrenmahl, 1978; Das geistliche Amt in der Kirche, 1981; Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt von Lima, 1982; Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 1986) werden weder im Text noch in den Anmerkungen erwähnt. Stattdessen wird nicht nur, wie schon vermerkt, die überlieferte katholische Lehre von der Realpräsenz und von der Vollmacht des Priesters eingeschärft. Ebenfalls werden alle bisherigen Verbote einer Gemeinschaft am Tisch des Herrn mit Christen aus einer Kirche, die im katholischen Verständnis kein gültiges Amt hat, erneut bekräftigt, und zwar in jeder Form, auch der bloßen gegenseitigen Zulassung (Nr. 35, 38, 44). Dies geschieht in der Sicht des Papstes aus *theologischen* Gründen, nicht nur aus verständlichen seelsorglichen oder kirchenpolitischen Bedenken: „Das Sakrament seines Leibes und Blutes erlaubt keine Heuchelei" (Nr. 38). Jahrzehntelange theologische Klärungsbemühungen haben keinen Eindruck hinterlassen.

Zur Beurteilung des Amtes in den Kirchen aus der Reformation wird zwar wenigstens der umstrittene Satz aus dem Ökumenismusdekret Art. 22 vollständig zitiert[21] (Nr. 30). So bleibt der Vorbehalt hinsichtlich des „defectus ordinis" („*Fehlen* des Weihesakramentes", oder nicht doch: „*Mangel an* der" als solcher gegebenen, „Ordination"?[22]) als *Einschränkung* gegenüber der nachfolgenden *positiven* Aussage erkennbar und wird nicht, wie in der Erklärung „Dominus Iesus" (Nr. 17), per Zitatsplitter zum Hauptgedanken. Dennoch zieht die Enzyklika daraus keine weiterführenden Schlußfolgerungen, sondern formuliert ausdrücklich so, als ob der Diskussionsstand von 1964 der Diskussionsstand von heute wäre („noch immer voll zutreffend", ebd.). Aber damals ist die Kirche erstmals offiziell in den bis dahin beargwöhnten ökumenischen Dialog eingetreten[23] und hat die ökumenischen Dialoge ausgelöst, die die Enzyklika nicht in Betracht zieht.

Der kleine Türspalt, der seit dem Ökumenischen Direktorium von 1993 (Nr. 130f. u. 159) offen war, nämlich der Fall eines „schwerwiegenden geistlichen Bedürfnisses einzelner Gläubiger im Hinblick auf das ewige Heil" (Nr. 45), demzufolge nichtkatholische Christen, den katholischen Eucharistieglauben vorausge-

setzt (Nr. 38, 46), nicht nur in Todesgefahr in der katholischen Eucharistiefeier die Kommunion empfangen können, wird ausdrücklich offen gehalten (Nr. 45) und sogar als „Grund zur Freude" hingestellt (Nr. 46). Das Ökumenische Direktorium bezieht dieses „geistliche Bedürfnis" ausdrücklich auf den evangelischen Partner bei der Eucharistiefeier aus Anlaß der katholischen Trauung einer konfessionsverbindenden Ehe – die Kommunion der evangelischen Verwandten wird offen gelassen, ist aber dann praktisch kaum zu verweigern. Man darf fragen: Wenn dies sozusagen die „Obergrenze" des „geistlichen Bedürfnisses" ist, was würde dann noch alles unter diesen Begriff fallen: nur die Trauung, aber nicht mehr das Leben in der konfessionsverbindenden Ehe? Im übrigen lehnt der Papst das Prinzip des geistlichen Bedürfnisses in umgekehrter Richtung ab: Auch im Notfall darf ein Katholik nicht das Abendmahl in einem evangelischen Gottesdienst empfangen (Nr. 30).

Sind diese ökumenischen Grenzziehungen im Gesamtduktus des Textes eigentlich nicht überraschend, weil nicht neu, so wird die ökumenische Perspektive des Papstes freilich in einer anderen und vielleicht noch wichtigeren Hinsicht vollends rätselhaft. Dieser Papst, der seiner Enzyklika „Ut unum sint" zufolge die ökumenische Aufgabe an der Spitze seiner Prioritätenliste sieht und dies auch in zahllosen geradezu beschwörenden Worten und Gesten immer wieder unterstrichen hat, formuliert die katholische Tradition der Eucharistielehre und der eucharistischen Praxis in einer Weise, die nicht nur evangelischen, sondern weithin auch orthodoxen Christen anstößig klingen muß. Zwar wird, wie gezeigt, der sogenannte „Opfercharakter" der Eucharistie auf der Linie der Enzyklika Papst Pauls VI. von 1965 unmißverständlich geklärt (siehe oben unter „Die dogmatische Lehre"). Ist es aber dann nötig, so auffällig oft vom „eucharistischen Opfer" und von seiner „Darbringung" durch den Priester zu sprechen (Nr. 10–13, 16, 22, 25, 28, 30, 32, 39, 43, 44, 48, 56)?

Die evangelische Christenheit ist bis heute wie traumatisiert von dem abergläubischen Mißbrauch der Verehrung der konsekrierten Hostie im Spätmittelalter und, antireformatorisch, in der katholischen Kirche der Neuzeit – Stichwort: „Augenkommunion" statt Kommunionempfang. Kann es genügen, allgemein auf den Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und eucharistischem Kult hinzuweisen (Nr. 25: „eng mit der Eucharistiefeier verbunden"), anschließend aber den eucharistischen Kult aufs nachdrücklichste zu betonen – von der persönlichen Anbetung bis zur Fronleichnamsprozession –, ohne ein Wort darüber zu verlieren, daß der Zusammenhang mit der Eucharistiefeier dann auch optisch durch die Form des Kultes deutlich gemacht werden muß, wenn dieser nicht berechtigten Anstoß bei evangelischen und orthodoxen Christen erregen soll?

Vollends befremdlich muß für evangelische, aber auch für orthodoxe Christen das VI. Kapitel über Maria und die Eucharistie wirken. Auch dies ist nicht nur der polnisch geprägten Frömmigkeit des Papstes zuzuschreiben. Auch in Deutschland gibt es Gruppen, die dieses Kapitel der Enzyklika mit Freude lesen.

Dazu muß man wissen: Es hat sich offenbar in Polen ein Brauch erhalten, den ich in meiner Jugend auch in Deutschland bei älteren Pfarrern und Predigern noch erlebt habe. Danach war es eine Art Ehrenpflicht, daß jede Predigt, jede Meditation, jede theologische Äußerung mit einer marianischen Wendung zu schließen hatte – gleichviel was vorher das Thema war. Der Papst hat das auch in seinen früheren Lehrschreiben so gehalten. Hier freilich tut er es in einer so ausführlichen Weise – anknüpfend an sein Schreiben über den Rosenkranz[24] –, daß man gern an die Weisung des Zweiten Vatikanum erinnern möchte, in Sachen marianischer Frömmigkeit alles zu unterlassen, was den getrennten Christen unnötig Ärgernis geben könnte (vgl. LG 67). Was der Papst im einzelnen sagt, ist gar nicht zu kritisieren. Alle Bibelstellen werden zusammengetragen, aus denen sich ein meditativer Gedanke zur marianischen Frömmigkeit gewinnen läßt. Es ist zum Beispiel in der Tat eine verblüffende Perspektive, wenn der Papst sich fragt, wie denn Maria wohl zumute gewesen sein mag, als ihr – was historisch ja gar nicht unwahrscheinlich ist – die Apostel erzählt haben, was Jesus ihnen am Abend vor seinem Tod gesagt und getan hat (Nr. 56). Prekär wird freilich der Hinweis, man könne den Mutterschoß Mariens gleichsam als den ersten Tabernakel verstehen (Nr. 55). Der Papst kann kaum andeuten wollen, daß in der Eucharistie der *historische* Leib Christi sakramental gegenwärtig wird – es würde nicht nur geradewegs dem Dogma widersprechen, sondern auch seinen eigenen Ausführungen, wonach „das Fleisch des Menschensohnes, das uns zur Speise gereicht wird, *sein Leib im verherrlichten Zustand des Auferstandenen ist*" (Nr. 18, Hervorhebung von O. H. P.).

Doch wie dem auch sei: Welches Interesse kann daran bestehen, diese sehr persönliche marianische Meditation des Papstes mit dem Gewicht einer Enzyklika der katholischen Christenheit als Ideal vorzustellen? Man muß demgegenüber aus innerkirchlichem und ökumenischem Blickpunkt feststellen: Es gibt *kein* Dogma der katholischen Kirche, daß man Maria verehren *müsse*, um katholisch zu sein. Es ist immer nur gesagt, daß man Maria verehren *dürfe*; daß es *heilsam* sei; und daß ihr unter den Heiligen eine *besondere* Verehrung gebühre – freilich niemals „Anbetung", wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich feststellt (vgl. LG 66)[25]. Darum muß auch eine evangelische Annäherung an die katholische Marienfrömmigkeit nur anerkennen, daß bei richtiger Interpretation der – analog – gebrauchten Begriffe sich kein Widerspruch zur alleinigen Heilsmittlerschaft Christi ergibt, nicht aber, daß evangelische Christen bei einer neuen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche auch alles *übernehmen* müßten, was an marianischer Frömmigkeit in der katholischen Kirche unbeanstandeter Brauch ist[26].

Im Ganzen: In ökumenischer Hinsicht ist die Enzyklika kein Rückschritt, sofern sie nur längst Bekanntes und immer wieder offiziell Gesagtes wiederholt – aber auch mit dem Gewicht der Form einer Enzyklika bekräftigt. Deshalb ist sie aber auch kein Schritt in die Zukunft. Eben dadurch kann sie freilich mißbraucht werden, um solche Schritte zu blockieren und die, die daran arbeiten, ins Unrecht zu setzen.

## Konsequenzen für die Gemeinden und Seelsorger

Die Enzyklika und die angekündigten rechtlichen Weisungen (Nr. 52 in Verbindung mit Nr. 10) werden gewiß viele Gemeinden und ihre Seelsorger auf eine schwere Probe stellen. Es ist mit Verurteilungen und Verboten gewiß auch von allerlei wirklichem, aber auch nur vermeintlichem Mißbrauch zu rechnen, auf jeden Fall aber mit Einschränkungen von Möglichkeiten lebendiger Spontaneität, die vielleicht nicht immer buchstäblich legal, aber sinnvoll sind. Dabei ist nicht so sehr an einzelne Pfarrer zu denken, die tatsächlich meinen, jeden Sonntag die Eucharistie neu erfinden zu müssen und durch allzu willkürliche Variationen bzw. Ersatz der zentralen Texte ihre Gemeinden dahin bringen können, daß sie allmählich nicht mehr den Text des Glaubensbekenntnisses, des Einsetzungsberichtes, ganz zu schweigen vom Gloria im Gedächtnis behalten. Feste Texte und Abläufe sind ein Schutz gegen die Pein, jeden Sonntag dem neuesten subjektiven Einfall des Pfarrers ausgesetzt zu sein. Hier sollte die Enzyklika tatsächlich etwas bußfertiges Nachdenken anregen – wird aber damit voraussichtlich gerade bei denen, die es angehen könnte, keinen Erfolg haben.

Zu denken ist aber an die große Zahl der Pfarrer und hauptamtlichen oder ehrenamtlichen seelsorglichen Mitarbeiter, ohne die ein lebendiges Gemeindeleben nicht stattfindet und die sich sachkundige und sensible Gedanken machen, wie die Liturgie ihre prägende Kraft für die Gemeinde zurückgewinnen oder nicht verlieren kann. Was spricht denn dagegen, wenn der Priester auch einmal eine Oration oder die Absolution im Bußakt vor dem Gloria oder die Einladung zum Friedensgruß aus gegebenem Grund gut vorbereitet selbst formuliert? Den Einsetzungsbericht von der ganzen Gemeinde sprechen zu lassen, ist sicher eine übertriebene Form, die ganze Gemeinde als Subjekt des Gottesdienstes erfahrbar zu machen. Eine solche Praxis würde die tatsächlich gegebene besondere Funktion des Priesters, der „in persona Christi" handelt, undeutlich machen – sie wird daher mit Recht von der Enzyklika untersagt (Nr. 28). Aber ist es Mißbrauch, wenn die Gemeinde, gleichsam in Erweiterung des „Amen", die ganze Schlußdoxologie des Hochgebets: „Durch ihn und mit ihm und in ihm" mit dem Priester gemeinsam spricht? Ist es zu beanstanden, wenn eine ganze Gemeinde das Vaterunser mit ausgebreiteten geöffneten Händen betet? Zu der immer wieder beklagten (teilweise) unverständlichen Sprache einiger Hochgebete („stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde") braucht kein Priester heute noch zur Selbsthilfe zu greifen: Es gibt die bischöflich genehmigten Alternativ-Hochgebete – als Einlage ins Meßbuch in derselben Drucktype!

Wirklicher Mißbrauch muß beim Namen genannt werden. Kein Pfarrer darf meinen, seine persönliche Theologie, und habe sie noch so gute Gründe, berechtige dazu, die Eucharistiefeier um ihre jederzeit erkennbare Identität zu bringen. Man kann aber die zentralen Texte und Handlungen um so glaubwürdiger einschärfen,

wenn man für alles übrige nicht weniger, sondern noch etwas mehr Freiraum für wohlbedachte Spontaneität einräumt und einen großen Bestand an Texten, vor allem bei den Orationen, unter die gegenwärtig für die Begrüßung geltende Rubrik stellt: „His vel similibus verbis" – mit diesen oder ähnlichen Worten. Was hätten wir davon, wenn die Liturgiereform definitiv die damals wohl nötige starre Meßreform Pius' V. von 1570 kopiert mit Ausnahme des Übergangs zur Muttersprache?

## Ausblick

Der Zufall wollte es, daß ich unmittelbar nach der Lektüre der Enzyklika einen Wissenschaftsbericht über neueste astronomische Erkenntnisse über „schwarze Löcher" in den Galaxien las – unvorstellbar starke Energiestrudel aufgrund abkühlender und in sich zusammensinkender Sterne, die anschließend ganze andere Sterne „verschlingen"[27]. Welches ganz andere Bild von unserem Gott müssen wir uns erst einmal machen, um in bezug auf dieses unermeßliche Universum Gott denken zu können? Wie soll sich in dieses Wissen von der Welt und in die eigene Selbsterfahrung in ihr die vom Papst vorgetragene theologische Tradition der Eucharistielehre von der Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Gaben gefühlsmäßig einfügen (*gefühlsmäßig* – ich spreche nicht von einem Argument)? Was hilft gegen das spontane Gefühl, daß die Eucharistielehre traditioneller Prägung auch bei einfühlsamster Erschließung wie eine schöne theologische Poesie wirkt?

Parallel dazu hatte ich mich für eine Veranstaltung auf dem Ökumenischen Kirchentag mit den über 1400 Einsendungen zu befassen, die bei den Zeitschriften „Christ in der Gegenwart" und „Chrismon" auf die Umfrage eingingen: „Was bedeutet mir die Feier von Eucharistie/Abendmahl?" Was da zu lesen war, muß Theologen und Kirchenleute nachdenklich machen[28]. Man las Aussagen von solch tiefer Frömmigkeit und Erwartungen an die Feier der Eucharistie/des Abendmahls, daß man nur ehrfürchtig staunen konnte. Aber von dem, was dem Papst am Herzen liegt, kam so gut wie nichts vor, es sei denn, vor allem bei älteren Katholiken, eine gewisse dingliche Vorstellung von der Realpräsenz, die das Gegenteil des Dogmas, aber als angeblich katholische Lehre immer noch verbreitet ist.

Die Ergebnisse der Umfrage, demoskopisch professionell ausgewertet, sind dennoch nur begrenzt repräsentativ und als solche schon gar kein Wahrheitskriterium. Aber als Ausdruck des „Glaubenssinns der Gläubigen" („sensus fidelium") sind sie ein Bezugspunkt theologischen Fragens. Mich treibt seit langem die Frage um[29]: Haben wir nicht – auch lehramtlich – überzogen? Ist eine Eucharistielehre wie die der Enzyklika – einmal abgesehen von allen anderen Gesichtspunkten – nicht wie ein wunderbares Deckengemälde in einer Barockkirche? Der Himmel ist offen – will das Bild vermitteln. Aber von der Herrlichkeit geht nichts über auf das Volk

Gottes unten im Gestühl, wo die Gläubigen nach kurzem Blick nach oben einander anschauen und wissen wollen, warum sie nun Eucharistie feiern: jene Feier, von der das Zweite Vatikanum sagt, sie sei „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (LG 11; SC 10). Und von der Martin Luther sagt, sie sei die „Summe des Evangeliums".

Was muß geschehen, daß dies nicht nur eine schöne Rede *über* die Eucharistiefeier ist, sondern in Gestaltung, aktivem Mitvollzug und nachfolgender theologischer Reflexion erfahrbar wird? Die Entscheidung darüber fällt nicht bei einer Papstmesse in einem Stadion oder auf dem Petersplatz in Rom, sondern in der Gemeinde unter Leitung eines humanen, klugen, problembewußten und sensiblen Pfarrers und seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge. Nie war ihre Verantwortung so groß wir heute.

## ANMERKUNGEN

[1] Deutsche Fassung (in zweiter, korrigierter Auflage): Johannes Paul II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, VApSt 159 (Bonn 2003).

[2] Ältere Katholiken erinnern sich vielleicht noch an die ebenfalls in St. Peter geschehene feierliche Unterzeichnung der – die lateinische Kirchensprache einschärfenden – Apostolischen Konstitution „Veterum sapientia" durch Papst Johannes XXIII. am 22. Februar 1962, acht Monate vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

[3] Zur Entwicklung der Enzyklika vgl. A. Pfeiffer, Die Enzykliken u. ihrer formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre (Fribourg 1968) 19–56; aus evangelischer Perspektive: H. Grote, Was verlautbart Rom wie? Eine Dokumentenkunde für die Praxis (Göttingen 1995).

[4] „Man darf auch nicht meinen, das, was in den Enzykliken vorgelegt wird, erfordere an sich keine Zustimmung, weil die Päpste in ihnen nicht die höchste Vollmacht ihres Lehramtes ausüben. Dies wird nämlich vom ordentlichen Lehramt gelehrt; auch von ihm gilt jenes Wort: ‚Wer euch hört, hört mich' (Lk 10,16) ... Wenn aber die Päpste in ihren Akten zu einer bis dahin umstrittenen Frage vorsätzlich Stellung nehmen, dann ist allen klar, daß diese Frage nach der Absicht und dem Willen dieser Päpste nicht mehr als Gegenstand der freien Erörterung unter den Theologen angesehen werden kann" (DH 3885). Vgl. dazu M. Seckler, Theologie als kirchliche Wissenschaft – ein römisches Modell (1969), in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft u. Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit (Freiburg 1980) 62–84, 205–221 (Anmerkungen).

[5] Vgl. DH 3401–3474; 3475–3500, 3494–3498.

[6] Zum Beispiel im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, der seit 1946 unter dem „Schutz" von Erzbischof Lorenz Jaeger (später Kardinal) und des evangelischen Bischofs Wilhelm Stählin (Oldenburg) zunächst im Theologenkonvikt in Paderborn, später im Johann-Adam-Möhler-Institut tagte. Vgl. St. Henrich, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer u. katholischer Theologen (Dokumentation), in: KuD 35 (1989) 258–295; B. Schwahn, Der Ökumenische Arbeitskreis Evangelischer u. Katholischer Theologen von 1976–1975 (Göttingen 1995); E. Lohse, Fünfzig Jahre Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer u. katholischer Theologen, in: KuD 42 (1996) 177–185. 1963 wagte man es erstmals, Referate aus den Jahren seit 1946 zu veröffentlichen: Pro veritate. Ein theologischer Dialog, hg. v. E. Schlink u. H. Volk (FS L. Jaeger u. W. Stählin, Münster 1963).

[7] DH 3074; vgl. LG 25, 3. Abschnitt = DH 4149 (der Papst „erfreut" sich dieser Unfehlbarkeit). Zur Interpretation im innerkirchlichen u. ökumenischen Kontext kann hier nur summarisch auf die Literatur zum Papsttum u. zum Ersten Vatikanum hingewiesen werden.

[8] In der Lesung der II. Nokturn der Matutin des Fronleichnamsfestes, einem eigenen „Sermon" des hl. Thomas von Aquin, der bekanntlich das ganze Fronleichnamsoffizium gestaltet hat, las der Priester (früher) den Satz: „Es gibt und gab niemals ein solch großartiges Volk, das Götter nahe bei sich hatte, wie Unser Gott bei uns ist."

[9] DH 1643; vgl.ebd. 1638: *sumi voluit*.

[10] Paul VI., Credo des Gottesvolkes (30.6.1968), Nr. 24: AAS 60 (1968) 442f. Ähnlich in der Enzyklika „Mysterium Fidei": DH 4413.

[11] Mit Verweis auf das Meßopferdekret des Trienter Konzils, Kap. 2: DH 1743.

[12] Mit Verweis auf „Mediator Dei": AAS 39 (1947) 548: DH 3848.

[13] LG 11; DH 4127.

[14] Vgl. AAS 57 (1965) 761 – die entsprechende Passage ist nicht in DH aufgenommen; deutscher Text zugänglich in Her-Korr 19 (1964/65) 656.

[15] Vgl. die drei auch heute noch lesenswerten Beiträge von W. Kasper, Kollegiale Strukturen in der Kirche; Die Funktion des Priesters in der Kirche; Amt u. Gemeinde, in: ders., Glaube u. Geschichte (Mainz 1970) 355–370; 371–387; 388–414; vgl. auch M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg 1992) 105–115; 432–447.

[16] Vgl. O. H. Pesch, Unsicherheit u. Glaube. Zur Frage nach dem Halt im Glauben (Zürich 1981), 65–69; im weiteren Zusammenhang auch ders., Kirchliche Lehrformulierung u. persönlicher Glaubensvollzug (1973), in: ders., Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien (Mainz 1987) 266–293.

[17] Vgl. z.B. (in Auswahl): O. H. Pesch, Eucharistie heute. Ehrlicher Versuch eines Rückwegs nach vorn, in: BiKi 31 (1976) 102–112, bes. A. 4 (Lit.); vgl. ders., Der Vierte Abendmahlsstreit findet nicht statt, in: ebd. 32 (1977) 101f.; ebd. 112–119: G. Hintzen, Neue Deutungsversuche der eucharistischen Wandlung; ferner Th. Schneider, Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis (Düsseldorf 1980); ders., Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie (Mainz $^{7}$1998).

[18] Zur „eucharistischen Ekklesiologie" der Ostkirche vgl. Kurzdarstellung u. Literatur bei Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal, Bd. 4/1, 357–599, 400–410.

[19] Vgl. J. Freitag, „Sacramentum ordinis" auf dem Konzil von Trient (Innsbruck 1990); ders., Schwierigkeiten u. Erfahrungen mit dem „Sacramentum ordinis" auf dem Konzil von Trient, in: ZKTh 113 (1991) 39–51.

[20] Aus dieser Redaktionsarbeit erklären sich wohl auch einige Wiederholungen, z.B. Nr. 10 u. Nr. 52 in bezug auf die Mißbräuche, Nr. 10 u. Nr. 25 in bezug auf den eucharistischen Kult, Nr. 5, 10 u. Nr. 28f. in bezug auf die alleinige Kompetenz des Priesters.

[21] „Obgleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine Wiederkunft."

[22] Vgl. dazu G. Wenz, Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive, in dieser Zs. 221 (2003) 376–385.

[23] Vgl. O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte (Würzburg 1993, als Taschenbuch $^{5}$2001) 209–237.

[24] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Rosarium Virginis Mariae" über den Rosenkranz, VApSt 156 (Bonn 2002) bes. Nr. 21.

[25] Dieses Mißverständnis, Maria werde „angebetet", ist nachweislich nur schwer aus evangelischen Köpfen zu vertreiben, gelegentlich auch nicht aus den Köpfen von Theologen.

[26] Vgl. die ausgezeichnete historische wie sachliche Problemanalyse und das nüchtern-abgewogene Urteil bei dem evangelischen Theologen H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung u. theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch (Frankfurt 1987) bes. 260–280; zur Klarstellung aus evangelischer Sicht vgl. J. Becker, Maria. Mutter Jesu u. erwählte Jungfrau (Leipzig 2001) – ein sehr zu empfehlender „Härtetest" für Katholiken im Licht von LG 67.

[27] Die Zeit, 30.4.2003, 27.

[28] Eine wissenschaftliche Auswertung ist geplant; vgl. vorerst CiG 55 (2003) 179f., 182f.; Chrismon, Heft 5/2003, 58–73.

[29] Vgl. A. 17.

*Walter Kardinal Kasper*

# Katholische Bistümer in Rußland

## Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums

In den Auseinandersetzungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Patriarchat der russisch-orthodoxen Kirche geht es, wenn man die Polemik beiseite läßt und den Konflikt auf seinen sachlichen Kern reduziert, vor allem um das theologische Verständnis und die praktische Verwirklichung des Begriffs „kanonisches Territorium" sowie um die Konsequenzen, die sich daraus für das gegenseitige Verhältnis von katholischer und russisch-orthodoxer Kirche ergeben. Es stehen also praktische Fragen wie grundsätzliche ekklesiologische Fragen zur Diskussion[1].

Der Begriff „kanonisches Territorium" ist in der westlichen Ekklesiologie und im lateinischen Kirchenrecht, anders als bei den katholischen Ostkirchen[2], nicht üblich. Die gemeinte Sache ist jedoch auch in der lateinischen Tradition bekannt. Sie kommt etwa darin zum Ausdruck, daß ein Bischof zwar universalkirchliche Mitverantwortung hat, aber Jurisdiktion nur innerhalb seiner Diözese; ein Titularbischof, welcher auf den Titel einer untergegangenen Diözese ordiniert ist, darf sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten im heutigen Bereich dieser ehemaligen Diözese einmischen. Die katholische Kirche ist also ebenso wie die orthodoxen Kirchen territorial gegliedert.

Diese territoriale Gliederung geht auf älteste Tradition zurück. Sie wurzelt in der biblisch-patristischen, vom Zweiten Vatikanum erneuerten Überzeugung, daß die eine Kirche Jesu Christi in jeder Ortskirche anwesend ist[3]. Bereits das erste allgemeine Konzil, das von Nikaia 325, sieht es in Kanon 6 als alte Gewohnheit an, daß die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien und Rom jeweils den Vorrang über ein größeres Gebiet haben[4]. Das folgende Konzil von Konstantinopel hat diese Regelung aufgegriffen und sie auf Konstantinopel ausgedehnt. Es hat außerdem bestimmt, daß kein Bischof sich in den Bereich eines anderen Bischofs einmischen darf[5]. Es galt das Prinzip: Es soll an einem Ort nur einen Bischof geben.

Auf dieses Prinzip beruft sich die russisch-orthodoxe Kirche in ihrem Protest gegen die Errichtung von katholischen Bistümern mit dem Bischofssitz an Orten von orthodoxen Bischofssitzen. Der Heilige Stuhl suchte dem genannten Prinzip Rechnung zu tragen und sprach nicht etwa von einem „Erzbistum *von* Moskau" sondern vom „Erzbistum der Mutter Gottes *in* Moskau". Diese feine Unterscheidung hat das Moskauer Patriarchat jedoch wenig überzeugt, zumal der katholische Erzbischof *in* Moskau seinen Sitz am Ort des Patriarchen *von* Moskau hat.

Auch die Argumentation des Moskauer Patriarchats ist nicht voll überzeugend

und dessen Verhalten nicht konsequent. Denn die orthodoxen Kirchen haben etwa in Alexandrien oder Antiochien, also an zwei der ältesten und prominentesten Bischofssitze, orthodoxe Patriarchate, obwohl dort ein koptischer bzw. syrischer Patriarch seinen Sitz hat und beansprucht, Bischof dieser Orte und Patriarch dieser alten Patriarchate zu sein. Heute gibt es russisch-orthodoxe Bischöfe in vielen westlichen Städten. Ihre Jurisdiktion bezieht sich zwar auf die in ihrem Bereich lebenden russisch-orthodoxen Christen; doch wie die katholischen Bischöfe in Rußland, so residieren auch die orthodoxen Bischöfe in Städten, in denen längst ein katholischer Bischof residiert[6]. Es ist nichts davon bekannt, daß die russisch-orthodoxe Kirche vor der Errichtung dieser Diözesen außerhalb ihres kanonischen Territorium die katholische Kirche informiert oder konsultiert hätte.

Der Unterschied zwischen den orthodoxen Bischöfen im Westen und den katholischen Bischöfen in Rußland besteht nach Auffassung des Moskauer Patriarchats darin, daß die orthodoxen Bischöfe im Westen einen pastoralen Auftrag und eine Zuständigkeit nur für die russisch-orthodoxen Christen haben, während die katholischen Diözesen in Rußland mit der ausdrücklichen Absicht des Proselytismus eingerichtet seien. Diese Argumentation stellt eine „Metabasis eis allo genos", einen unzulässigen Gedankensprung dar, denn damit wird die Argumentation von der grundsätzlichen Ebene auf die Ebene der Tatsachen verlagert.

Nun wird man Fälle von dem, was Moskau unter Proselytismus versteht, nämlich missionarische Aktivität unter orthodoxen Christen, nicht bestreiten können. Doch damit ist noch nicht bewiesen, daß diese Einzelfälle mehr sind, als die bedauerlicherweise fehlgeleitete oder unbedachte Pastoral einzelner Übereifriger[7], und daß es sich dabei um die offizielle Politik des Heiligen Stuhles handelt; damit kann aber nicht bewiesen werden, daß der angebliche Proselytismus gar das leitende Motiv für die Errichtung der Diözesen in Rußland ist. Umgekehrt wäre es nicht schwer, Fälle eines so verstandenen Proselytismus von Seiten einzelner orthodoxer Priester im Westen nachzuweisen, ohne daß damit unterstellt werden könnte oder gar soll, dies sei die Absicht und Politik des Moskauer Patriarchats.

Daraus folgt: Über die konkreten Vorwürfe muß man reden; man soll sie durch Abkommen über einen „Verhaltenskodex" – soweit das möglich ist – zu vermeiden suchen. Dazu gehört auf beiden Seiten ein sensiblerer Umgang miteinander. Doch die grundsätzlichen ekklesiologischen Fragen sind davon zu unterscheiden. In diesen grundsätzlichen Fragen besteht im Prinzip Übereinstimmung. Übereinstimmung besteht auch darin, daß sich dieses Prinzip nur zwischen Kirchen, welche in voller Kirchen- und Sakramentengemeinschaft stehen, „rein" durchführen läßt, während in Situationen eines Schismas (wie zwischen Kopten und Orthodoxen, Katholiken und Orthodoxen u. a.) aus pastoralen Gründen Doppelstrukturen nicht zu vermeiden, sondern eine tragische, aber leider pastoral notwendige Folge sind.

Wünschenswert ist, daß aus der prinzipiellen Übereinstimmung der engagierte Versuch wird, das Schisma durch ökumenische Annäherung schrittweise zu über-

winden und die konkreten Schwierigkeiten in einer Weise zu lösen, wie es dem Verhältnis zwischen Schwesterkirchen entspricht. Schwesterkirchen sollten ihre Probleme wie einen Familienstreit behandeln[8], d.h. nicht durch öffentliche Polemik, die beiden Seiten schadet, sondern durch verbindliche Absprachen und, wenn Schwierigkeiten auftreten, durch vertrauensvolles brüderliches Gespräch. Die katholische Kirche ist dazu bereit. Sie hat die dafür leitenden Grundsätze bereits 1992 in einem Dokument der Kommission „Pro Russia" niedergelegt und dabei Proselytismus ausgeschlossen[9]. Die dort formulierten Grundsätze gelten nach wie vor und warten darauf, in konkrete Absprachen umgesetzt zu werden.

## Der Dissens zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen

Mit dem bisher Gesagten haben wir nur eine und zwar die einfachere Seite des mit dem Begriff „kanonisches Territorium" gegebenen Problems angesprochen. Unter diesem ersten Aspekt besteht kein prinzipieller Unterschied; die Fragen ließen sich vielmehr bei gutem Willen pragmatisch lösen. Das Problem hat freilich auch noch eine grundsätzliche Seite, und da ist eine Lösung bisher leider noch nicht in Sicht.

In den altkirchlichen Texten, die wir zitiert haben, geht es nicht nur um einzelne Ortskirchen, sondern um ganze Ortskirchenverbände, die sich um wichtige zentrale Bischofssitze gruppieren: Alexandrien, Antiochien, Rom und bald auch Konstantinopel, das neue Rom. Seit Kaiser Justinian wurden diese Ortskirchenverbände Patriarchate genannt, die der territorialen Gliederung des römischen Reichs entsprachen. Die Patriarchate sind also ein Teil der antiken Reichskirche, die in Byzanz bis ins 15. Jahrhundert Bestand hatte.

Für die Frage des kanonischen Territoriums stellen sich damit zwei Probleme: Wie verhält sich innerhalb des Territoriums eines Patriarchats oder einer Metropolie der erste Bischof zu den anderen Bischöfen dieses Bereichs, und zum andern: Wie verhalten sich die kanonischen Territorien der verschiedenen Patriarchate, konkret Rom und Konstantinopel, Konstantinopel und Moskau, Rom und Moskau zueinander? In beiden Fragen geht es um das konkrete Verständnis der Kirche als „Communio". Dabei betrifft vor allem die zweite Frage den harten Kern des Dissenses zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen.

Die erste Frage kann unter Verweis auf den berühmten Kanon 34 der Apostolischen Canones (wahrscheinlich spätes 4. Jahrhundert), der verschiedene ältere Bestimmungen aufgreift, beantwortet werden. Der Kanon lautet:

„Die Bischöfe jedes Volkes müssen wissen, welcher unter ihnen der erste ist, den sie als ihr Haupt anerkennen und ohne dessen Zustimmung sie keine wichtige Angelegenheit entscheiden sollen; jeder soll sich nur mit seinem Distrikt beschäftigen und mit den Gebieten, die davon abhängen. Aber derjenige, welcher das Haupt ist, soll ebenfalls nichts tun ohne die Zustimmung aller. So wird Eintracht herrschen und Gott in allem verherrlicht werden durch Christus im Heiligen Geist."[10]

Aus diesem viel zitierten Kanon ergibt sich das in den Ostkirchen gültige synodale Prinzip, das jedoch – anders als gewöhnlich dargestellt – zugleich eine bedeutsame rechtliche Stellung des Metropoliten bzw. Patriarchen einschließt. Denn es bindet nicht nur den Metropoliten bzw. Patriarchen an die Zustimmung der Synode, es räumt diesem zugleich mehr ein als einen „primatus honoris", einen Ehrenprimat im Sinn einer bloß äußeren Honorifizenz. Als „primus inter pares", als Erster unter Gleichen hat er eine beachtliche Rechtsstellung. Ohne ihn kann sich die Synode weder versammeln noch gültige Beschlüsse fassen; auch ein einzelner Bischof ist in wichtigen Fragen auf die Zustimmung des ersten Bischofs angewiesen. Der erste Bischof hat also ein Initiativrecht, und er kann darüber hinaus Beschlüsse sowohl der Synode wie eines einzelnen Bischofs blockieren.

Diese für die Ostkirchen charakteristische Struktur, die synodal und patriarchal ist, unterscheidet sich von der mehr monarchischen Struktur im Westen. Doch auch im Westen gab es in der Antike wie im Mittelalter synodale und kollegiale Institutionen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder bewußt gemacht und in neuer Form wieder ins Leben gerufen wurden. So haben wir es in Ost und West in unterschiedlicher Ausprägung mit einem gemeinsamen Erbe zu tun. Das Ziel der ökumenischen Bewegung ist nicht ein Uniformismus, sondern diese Vielfalt in der Einheit in einer neuen Weise wieder zu verwirklichen.

Es geht also nicht darum, den Ostkirchen die westliche Struktur aufzuoktroyieren. Das Zweite Vatikanum hat ausdrücklich festgestellt, daß die Ostkirchen das Recht haben, sich gemäß ihrer eigenen Ordnung zu regieren[11]. Auch das Recht der katholischen Ostkirchen ist nur vorläufiger Natur; es stellt keine Vorentscheidung dar für eine Ordnung, welche für die orthodoxen Kirchen im Fall einer vollen Communio-Einheit mit Rom gelten soll[12]. Die ostkirchliche Patriarchalstruktur mit einem je eigenen kanonischen Territorium steht darum nicht zur Disposition. Im Gegenteil: Das Konzil spricht in anerkennenden Worten von den Patriarchaten als den Stammüttern des Glaubens[13].

Doch auch in dieser Frage gibt es eine Spannung zwischen der prinzipiellen theologischen Ebene und der Ebene des praktischen Lebens der Kirche. Denn seit die alten Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem durch die arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert weitgehend ihre alte Bedeutung verloren haben und seit dem Untergang von Westrom (endgültig 476) und von Ostrom bzw. Byzanz (endgültig 1453) ist die altkirchliche Patriarchalstruktur, welche auf das System der Reichskirche zurückgeht, in ihrer bisherigen Form anachronistisch geworden. Dieses System konnte sich im dritten Rom, in Moskau, (mit über 200jähriger Unterbrechung von 1700 bis 1917) halten; doch nach dem Untergang des Zarenreiches und nach den kommunistischen und postkommunistischen Umwälzungen ist auch das Moskauer Patriarchat mit einer völlig neuen Situation konfrontiert, auf die es in dem Dokument zur kirchlichen Soziallehre (2000) konstruktiv zu reagieren begonnen hat[14].

Dazu kommen andere wichtige Veränderungen. Im Zug des modernen nationalstaatlichen Denkens sind im 19. und 20. Jahrhundert neue orthodoxe Patriarchate entstanden (vor allem Serbien 1922, Rumänien 1925, Bulgarien 1953). In der Logik dieser Entwicklung erstreben heute postsowjetische, unabhängig gewordene Staaten wie zum Beispiel die Ukraine, welche Moskau nach wie vor als sein kanonisches Territorium betrachtet, auch kirchliche Unabhängigkeit. Zum andern ist als Folge der Bevökerungsverschiebungen im 20. Jahrhundert eine weltweite Diaspora aller orthodoxen Kirchen außerhalb ihrer angestammten kanonischen Territorien entstanden. Fast überall in der Welt ist es zu mehrfachen Parallelstrukturen zwischen den orthodoxen Kirchen selbst, teilweise sogar zwischen russisch-orthodoxen Jurisdiktionsbezirken[15] und im Verhältnis zur katholischen Kirche gekommen. Dies stellt die orthodoxen Kirchen vor neue Probleme, die bisher ungelöst und unter den orthodoxen Kirchen teilweise kontrovers verhandelt werden.

Die Präsenz katholischer Bistümer in Rußland ist also alles andere als ein isoliertes Phänomen; sie steht in einem größeren Zusammenhang. Die alte reichskirchliche und ethnische Patriarchalstruktur ist in einer globalisierten Welt mit enormen Bevölkerungsverschiebungen großen Wandlungen unterworfen, für die bisher keine Seite eine befriedigende Lösung gefunden hat. Keine Kirche kann heute länger ausschließlich im Rahmen ihres angestammten kanonischen Territoriums denken und handeln; die Frage nach der universalkirchlichen Dimension stellt sich in der veränderten Situation für alle Kirchen. Für die russisch-orthodoxe Kirche hat Wladimir Solowjow diese Frage bereits 1889 in seinem genialen, heute noch mehr als damals aktuellen Werk „La Russie et l'Eglise universelle" aufgeworfen.

## Die Frage der universalkirchlichen Einheit

Mit dem zuletzt angesprochenen Problem stehen wir vor dem harten Kern des Dissenses zwischen Ost und West: das gegenseitige Verhältnis und die Communio-Einheit zwischen den verschiedenen kanonischen Territorien, also die Frage der universalkirchlichen Einheit. Man kann die Frage auch so stellen: Läßt sich das Einheitsmodell, welches auf der Metropolitan- und Patriarchalebene für das Verhältnis des ersten Bischofs zu den anderen Bischöfen gilt, in analoger Weise auch auf die Ebene der Universalkirche anwenden? Damit ist die Frage nach der Rolle des ersten der Bischöfe, des Bischofs von Rom, und die Frage nach dem Primat des römischen Bischofs gestellt.

Die orthodoxen Kirchen verstehen die Einheit der universalen Kirche als Communio von Ortskirchen bzw. Ortskirchenverbänden, d.h. Patriarchaten und anderen autokephalen Kirchen, die je ihr eigenes kanonisches Territorium haben und sich untereinander als Schwesterkirchen betrachten. In diesem Sinn gilt auch die katholische Kirche als Schwesterkirche. Das ist von Seiten der katholischen Kirche ak-

zeptabel im Blick auf einzelne katholische Ortskirchen und Ortskirchenverbände. Die katholische Kirche selbst, welche nicht nur die lateinische Kirche umfaßt, versteht sich dagegen als universale Kirche, welche – wie in dem genannten Schreiben der Glaubenskongregation festgehalten – als solche nicht Schwesterkirche einer Kirche sein kann, welche durch ein kanonisches Territorium definiert ist. In dem unterschiedlichen Gebrauch des Titels Schwesterkirche kommt also ein nicht zu übersehender ekklesiologischer Unterschied zum Ausdruck.

Die Situation ist freilich nicht so aussichtslos wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn wenn die orthodoxen Kirche von einem „primatus honoris" des Bischofs von Rom als eines „primus inter pares" sprechen, dann *könnte* diese Aussage auch im orthodoxen Sinn nicht nur als ein Vorrang an Honorifizenz verstanden werden; denn ein „primatus honoris" schließt wie bei den Patriarchen juristische Vorrechte nicht grundsätzlich aus. Im Prinzip *könnten* die orthodoxen Kirchen von ihren Voraussetzungen aus einen synodal eingebundenen Jurisdiktionsprimat anerkennen, der sich freilich von dem auf dem Ersten Vatikanischen Konzils definierten und vom Zweiten Vatikanischen Konzil rezipierten unterscheiden würde.

In der Tat hat sich Rom bereits im ersten Jahrtausend nie bloß als ein territorial begrenztes Patriarchat neben anderen Patriarchaten verstanden, sondern schon sehr früh eine universale Verantwortung wahrgenommen, die vom Osten nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Allerdings wurde dieser Primat bereits im ersten Jahrtausend in Ost und West verschieden ausgelegt[16].

Die Unterschiede zwischen dem Primat, wie er sich analog aus dem Kanon 34 der Apostolischen Canones ergeben würde, und dem Primat, wie ihn das Erste Vatikanische Konzil definiert hat, besteht darin, daß der Papst nach dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil frei ist, den Primat sowohl in kollegialer Form, die in etwa dem ostkirchlichen synodalen Prinzip entspricht, wie persönlich ohne direkte Mitwirkung des Episkopates auszuüben. In beiden Fällen kommt ihm eine unmittelbare Jurisdiktion zu, d.h. eine Jurisdiktion, die zwar das Recht der Bischöfe achten und stärken soll, aber sich direkt auf jede Einzelkirche und direkt auf jeden einzelnen Gläubigen beziehen kann[17]. Ob und wie der Papst je nach den geschichtlichen Notwendigkeiten der Kirche[18] davon Gebrauch macht, hängt von seinem pflichtgemäßen Ermessen ab. Außerdem kommt seinen unfehlbaren Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten Autorität *„ex sese"* zu, d.h. ohne nachträgliche Zustimmung und nachträglichen Konsens einer anderen und insofern höheren Instanz. Man kann deshalb nicht von einer Entscheidung des Papstes an ein allgemeines Konzil appellieren[19].

Das sind Festlegungen, welche von den orthodoxen Kirchen bisher nie anerkannt worden sind. Im Gegenteil: Sie haben ihnen bis in die Gegenwart immer deutlich widersprochen[20]. Für die katholische Kirche dagegen sind sie verbindlich. Eine absolute Autonomie von Patriarchaten innerhalb ihres kanonischen Territoriums ist damit ausgeschlossen; sie wäre allerdings auch bei analoger Anwendung von Kanon

34 der Apostolischen Canones nicht möglich. Ob und wie in diesen Fragen eine Annäherung und eine Verständigung möglich ist, konnte in der „Gemeinsamen internationalen theologischen Kommission zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen" bisher noch nicht behandelt und geklärt werden. Die Hoffnung ist, daß es eines Tages gelingen wird, diese Unterschiede nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze, sondern als komplementär zu verstehen.

Auch manche orthodoxe Theologen sehen, daß die Frage mit einem bloßen Nein nicht erledigt ist, sondern daß heute vielmehr eine konstruktive Antwort auf die Frage nach einem universalen Dienst der Einheit notwendig ist. Auch die innerorthodoxen Spannungen legen es nahe, über ein Amt der Einheit neu nachzudenken[21].

Inzwischen hat Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ut unum sint" zu einem brüderlichen Dialog eingeladen über die Frage, wie der Petrusdienst heute in einer Weise ausgeübt werden kann, die sich einer neuen Situation öffnet[22]. Die orthodoxen Kirchen – auch die russisch-orthodoxe Kirche – haben außer der von Antiochien auf diese Frage bisher nicht offiziell reagiert. So hat der Päpstliche Einheitsrat im Mai 2003 ein akademisches Symposium über das Petrusamt abgehalten, zu dem alle bedeutenden orthodoxen Patriarchate unter Einschluß des russisch-orthodoxen Patriarchats eingeladen waren. Leider hat Moskau wenige Tage vor Beginn des Symposiums seine bereits zugesagte Teilnahme wieder zurückgezogen.

Das Symposium hat unter anderem deutlich gemacht, welche Möglichkeiten einer Relecture, einer Reinterpretation und einer Rerezeption des Ersten Vatikanischen Konzils heute in der katholischen Theologie im Rahmen einer Communio-Ekklesiologie diskutiert werden und welche neuen Zugänge in der heutigen orthodoxen Theologie bestehen. Vernünftigerweise konnte niemand erwarten, daß sich bereits eine Lösung der schwierigen biblischen, historischen, systematischen und kanonistischen Fragen finden werde. Es hat sich aber gezeigt, daß ein unpolemischer, friedlicher und brüderlicher Dialog auf hohem akademischem Niveau möglich und fruchtbar ist und daß alle Seiten die Fortführung eines solchen Dialogs nicht nur für wünschenswert, sondern auch für dringend geboten halten[23].

Bleibt zu hoffen, daß alle orthodoxen Kirchen, insbesondere die russisch-orthodoxe Kirche den offiziellen internationalen Dialog über diese drängenden Fragen möglichst bald wieder aufnehmen. Denn wenngleich schon jetzt viele pragmatische Lösungen möglich wären, eine grundsätzliche Lösung der Frage des kanonischen Territoriums läßt sich endgültig nur innerhalb einer gemeinsamen universalkirchlichen Communio-Ekklesiologie finden. Dazu braucht es nach menschlichem Ermessen noch etwas Geduld; aber als Christ darf man die Hoffnung nie aufgeben.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Kasper, Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma, in: La Civiltà cattolica 153 (2002 I) 531–541 (dt. in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002) 230–239). Dazu: Metropolit Filaret, Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums", in: Ost-West 3 (2002) 294–300; V. Chaplin, Handeln im Bewußtsein der Ver-

antwortung vor Gott u. den Menschen, in: ebd. 301–313; H. Legrand. La difficile comunicazione, in: Il Regno 47 (2002) 530–533; Th. Bremer, Ist die Lage völlig verfahren? Katholische u. orthodoxe Kirche in Rußland, in: HerKorr 56 (2002) 459–463; G. Stricker, Enttäuschung in Moskau, in: Glaube in der 2. Welt 30 (2002) 14–15; J. Speigl, Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema, in: Ost-West 4 (2003) 57–158.

[2] Vgl. CCEO can. 146–150.

[3] LG 26; CD 11. 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.

[4] Zit in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, hg. v. J. Wohlmuth (Paderborn 1998) 8f.

[5] Can. 2, zit. in ebd. 31. Vgl. Synode von Antiochien (341) can. 9 (CSP 110f.); Synode von Sardika (342/43), can. 3, 11, 12 (CSP 162f., 175–178), Apostolische Canones (4. Jh.) can. 14, 34f. (CSP 14, 24f.) (SC Bd. 336, 279, 285).

[6] So gibt es einen russisch-orthodoxen Bischof von Wien und ganz Österreich, von Budapest und ganz Ungarn, einen Erzbischof von Brüssel und ganz Belgien, von Berlin und ganz Deutschland.

[7] Vor allem seit der Anerkennung der Gültigkeit der Sakramente der orthodoxen Kirchen durch das Zweite Vatikanische Konzil gibt es keinen Grund zur Mission unter orthodoxen Christen. Das Dokument der Internationalen theologischen Kommission „Uniatism: Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion" (Balamand 1993) hat deshalb Proselytismus und Uniatismus als Methoden zur Erreichung der vollen Communio für die Gegenwart und für die Zukunft abgelehnt (Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998, Geneva 2000, 690–685).

[8] So mit Recht Metropolit Filaret in dem in A. 1 zitierten, sehr hilfreichen, um Verständnis und Frieden bemühten Beitrag, der sich wohltuend von anderen, polemischen Äußerungen unterscheidet. Auf das Konzept der Schwesterkirchen (UR14; Enzyklika „Slavorum apostoli", 1985, 27; „Ut unum sint", 1995, 55–57 u.a.), das seit dem Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras (vgl. Tomos agapes, Rom-Istanbul 1971) üblich geworden ist, kann hier nicht eigens eingegangen werden. Auf die Präzisierungen im Schreiben der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000 wird weiter unten zurückzukommen sein.

[9] Vgl. Päpstliche Kommission „Pro Russia", General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in other Countries of the C. I. S, in: Information Service 81, 1992/ III–IV, 104–108. Im gleichen Sinn hat sich das Dokument von Balamand (A. 7) ausgesprochen.

[10] Les Constitutions apostoliques, Bd. 3, Buch 7 u. 8, in: SC 336 (Paris 1987) 285. Die älteren Canones sind in A. 4 genannt. [11] UR 16

[12] OE 30; Apostolische Konstitution (zur Einführung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium) „Sacri canones" (1990), in: Code des canons des églises orientales (Cité du Vatican 1997) 9.

[13] LG 23; vgl. OE 7, 9; UR14.

[14] Wie sehr freilich ältere Vorstellungen nachwirken, zeigt die aufschlußreiche politologische Untersuchung von K. Behrens, Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren"? Religion u. Politik im postsowjetischen Rußland (1991–2000) (Paderborn 2000).

[15] Vgl. G. Stricker, Russisch-orthodoxe Außenpolitik, in: HerKorr 57 (2003) 302–306.

[16] UR 14 faßt den historischen Befund knapp und präzis zusammen. Neben den bekannten Texten bei Irenaeus (Adv. haer. III, 3, 3f.), Tertullian (De Praescr.36, 1–3) und dem Osterfeststreit wird unter anderem immer wieder auf die Canones 3–5 der Synode von Sardika (342/43) hingewiesen, deren Interpretation jedoch umstritten ist. Manche sprechen von Rom als Appellations- oder Quasiappellationsinstanz, andere von einer Revisions- wieder andere von einer Kassationsinstanz. Vgl. besonders H. J. Sieben, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Apellationskanones im Wandel der Geschichte, in: ThPh 58 (1983) 501–534. [17] DH 3060f.; LG 22.

[18] Diese wichtige Präzisierung findet sich in dem von Kardinal J. Ratzinger und Erzbischof T. Bertone unterzeichneten Appendix Il primato del successore di Pietro nel ministerio della Chiesa, in: Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico (Città del Vaticano 1998) 501. [19] DH 3074; LG 25.

[20] Dies gilt auch für ökumenisch aufgeschlossene Theologen wie etwa J. Meyendorff, The Orthodox Church (New York 1981) 210–215; P. Evdokimiov, L'Ortodossia (Bologna 1981) 183–191.

[21] Vgl. u.a. J. D. Zizioulas, Being as communion (New York 1985) 132–138 und das bemerkenswerte Buch von O. Clément, Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté (Paris 1997).

[22] Enzyklika „Ut unum sint" (1995) 85f. Ein fast vollständiger Überblick über die eingegangenen Antworten in: Information Service 2002/I–II, 29–42.

[23] Die Vorträge und Zusammenfassungen der Diskussion sollen im nächsten Jahr in Buchform veröffentlicht werden.

*Rudolf Prokschi*

# Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene

Ist ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich?

Drei Fallbeispiele aus meiner früheren Tätigkeit als Pfarrer in der Erzdiözese Wien sollen deutlich machen, wie drängend die Frage der Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene im Alltag einer Pfarrei oft sein kann:

1. Ein freudiges Paar kam zum sogenannten Brautgespräch zu mir, um die notwendigen amtlichen Schritte einzuleiten, die dann zu einer feierlichen Hochzeit in der Kirche führen sollten. Die lockere und entspannte Atmosphäre änderte sich schlagartig, als mir nach einigen gezielt gestellten Fragen sofort bewußt wurde, daß dieses Paar nach dem geltenden römisch-katholischen Kirchenrecht keine kirchliche Ehe schließen konnte, weil auf Seiten des Mannes eine standesamtliche Vorehe mit einer evangelischen Frau vorlag und er selbst zum Zeitpunkt dieses Eheabschlusses aus der Kirche ausgetreten war. Eine solche Ehe wird – da beide Partner beim Eheabschluß nicht formpflichtig waren – von der römisch-katholischen Kirche als sogenannte Natur-Ehe rechtlich voll anerkannt, obwohl sie nie kirchlich geschlossen wurde. Einige Wochen später kam ein anderes Paar, bei dem einer der Partner schon zwei zivile Vorehen (und die entsprechenden Scheidungen) hinter sich hatte, aber die Mitgliedschaft zur katholischen Kirche nie aufgekündigt worden war. In diesem Fall ging nach Einholung der entsprechenden Dispensen alles „glatt" über die Bühne. Dem ersten Paar einsichtig zu machen, warum es beim zweiten „geht", bei ihnen aber nicht, war kein einfaches Unterfangen.
2. Bei einem intensiven Taufgespräch in der Wohnung der jungen Eltern war auch eine engagiert am Gespräch teilnehmende Nachbarin anwesend, die als Patin für den Täufling vorgesehen war. Für sie, der leider der Segen eines eigenen Kindes versagt geblieben war, bedeutete diese Patenschaft einfach mehr: Sie wollte für dieses Kind – ganz im Sinn der Kirche – neben den Eltern eine bedeutsame Bezugsperson werden und war deshalb gern bereit, in umfassender Hinsicht Verantwortung für diesen neuen Erdenbürger zu übernehmen. Bei der Durchsicht der Dokumente stellte sich heraus, daß diese Frau nach katholischem Recht vom Patenamt ausgeschlossen war, weil sie nicht kirchlich verheiratet war. (Dies war nicht möglich, da ihr Mann schon vorher eine kirchliche Ehe mit einer anderen Partnerin eingegangen war.) Verständlicherweise war es dieser Frau nicht leicht zu erklären, daß es zwar möglich ist, ohne Paten zu taufen, sie aber „in ihrem hartnäckig ver-

harrenden sündhaften Zustand“ [1] sich in einer „irregulären ehelichen Situation befindet“ [2] und daher von diesem Amt von der Kirche ausgeschlossen sei.

3. Nach der gelungenen Erstbeichte erlebte ich, wie das glückliche Kind seiner Mutter entgegenlief und freudig von seiner positiven Erfahrung erzählte. Zum Abschluß sagte dann der Junge: Mama, ich werde dir alles genau erklären, dann kannst du ja auch wieder einmal zur Beichte gehen und bei meiner Erstkommunionfeier die hl. Kommunion empfangen. Die Mutter blickte mich traurig und vielsagend an – ich wußte, daß sie aufgrund ihrer Zweitehe zeitlebens von den Sakramenten ausgeschlossen war.

Wahrscheinlich werden etliche Priester sofort einwenden, daß man in solchen oder ähnlich gelagerten Situationen als Seelsorger einfach nach seinem Gewissen handeln und im sogenannten „Forum internum“ nach gangbaren Lösungen suchen müsse, ohne sie groß publik zu machen, was ich selber auch immer versucht habe. Nur scheint mir dieser Weg für die Betroffenen nicht offen und ehrlich zu sein und löst – wie ich aus eigener Erfahrung weiß – bei manchen Gläubigen Verwirrung und Unsicherheit aus, weil Priester eben verschieden in solchen Notsituationen zu handeln bereit sind, weil auch sie dadurch in einen Gewissenskonflikt geraten können:

„Eine Rekonziliation, die bloß im inneren sakramentalen Bereich gewährt wird, bietet in der Regel keine Lösung, spielt allzuleicht die Praxis eines Beichtvaters gegen die des anderen aus, schafft Verwirrung bei den Gläubigen und steht im Widerspruch zu der Pastoral der alten Kirche, in der eine geheime Rekonziliation unzulässig war.“ [3]

## Ehescheidungen – „Normalfall“ in unserer Gesellschaft

Daß es bei den Ehescheidungen insgesamt in allen Ländern, besonders aber auch in traditionell christlichen Ländern, einen stetigen Anstieg gibt, ist gesellschaftliche Realität. Dies hat natürlich vielschichtige Gründe, die nicht direkt einen religiösen Hintergrund haben. Freilich spielt hier auch der immer mehr verdunstende Glaube und die schwächere Bindung zur Kirche mit eine Rolle. Dies ist zweifellos eine beklagenswerte Entwicklung, die sehr oft mit viel Leid, Tränen und Schmerz (besonders auch für die Kinder) verbunden ist und braucht hier nicht ausführlich beschrieben zu werden.

Deshalb möchte ich an dieser Stelle gleich zu Beginn ohne Einschränkung das Bekenntnis zur grundsätzlichen Hochschätzung des unauflöslichen Ehebundes, der ja ein Abbild der Liebe Christi zu seiner Kirche darstellt (vgl. Epheserbrief), deutlich und klar aussprechen, damit nicht der Verdacht aufkommt, es werde durch die (teilweise) Übernahme der orthodoxen Praxis im Umgang mit denen, die in ihrer Ehe gescheitert sind, die Einmaligkeit des Lebensbundes zwischen Mann und Frau untergraben oder wenigstens aufgeweicht. Vielmehr geht es darum, im Blick über die Konfessionsgrenzen und in der Wertschätzung der östlichen Schwesterkirchen, die

für ihre Bewahrung der alten Traditionen vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelobt werden, jene Handlungsweisen zu bedenken, die für Betroffene einen glaubwürdigen und auch lebbaren Weg in Frieden mit Gott und der Kirche eröffnen könnten. Immerhin hält das Ökumenismusdekrets des Konzils fest:

„Es darf ... nicht unerwähnt bleiben, daß die Kirchen des Orients von Anfang an einen Schatz besitzen, aus dem die Kirche des Abendlandes in den Dingen der Liturgie, in ihrer geistlichen Tradition und in der rechtlichen Ordnung vielfach geschöpft hat" (UR 14).

## Sind pastorale Lösungen in Sicht?

In der aktuellen öffentlichen Wahrnehmung scheint mir das Thema der pastoralen Sorge um diese spezielle Gruppe etwas in den Hintergrund geraten zu sein. Vielleicht liegt es daran, daß verschiedene Initiativen, auf die noch eingegangen wird, oft gerade das Gegenteil bei den offiziellen kirchlichen Instanzen bewirkten und heute viele der betroffenen „Insider", die das Thema durch Jahre aus eigener Erfahrung schmerzhaft berührt hat, für sich eine eigene, individuelle Lösung gefunden haben (sofern sie sich nicht ganz von der Kirche abgewandt haben), die von Vertrauenspriestern im schon oben angeführten „Forum internum" auch dementsprechend gestützt wird.

Ob der von einigen Kanonisten und jüngst auch vom Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller geäußerte Verweis auf die noch viel zu wenig ausgeschöpften Möglichkeiten einer Annullierung[4] durch ein kirchliches Ehegerichtsverfahren wirklich eine gute und ehrliche Lösung des Problems darstellt, wage ich zu bezweifeln. Bei strenger Anwendung der in der entsprechenden Erklärung angeführten Kriterien („Bereitschaft ..., die Ehe zu verstehen und zu leben, wie die Glaubensgemeinschaft der Kirche sie definiert ... mangelnde Reife, fehlende äußerer und innere Freiheit; fehlende Intention, das zu tun, was die Kirche in der Feier der Sakramente vollzieht") bin ich aus meiner seelsorglichen Praxis überzeugt, daß ein Großteil der heute geschlossenen katholischen Ehen ungültig ist. Die Frage ist, ob bei einer starken Ausweitung der Annullierungspraxis nicht ebenfalls der hohe und unantastbare Anspruch der Unauflöslichkeit der Ehe letztlich aufgegeben oder wenigstens praktisch ausgehöhlt wird.

Außerdem mahnt der Papst jedes Jahr zur feierlichen Eröffnung der Gerichtstätigkeit die Eherichter der Rota Romana, in ihrer verantwortungsvollen Tätigkeit keine falsche Barmherzigkeit walten zu lassen und sich genau an die kirchlichen Vorschriften zu halten, damit dadurch nicht der hohe Wert der Unauflöslichkeit der Ehe, die als „natürliches oder positives göttliches Recht" einzustufen ist, gefährdet werde. Selbst der Römische Pontifex, der in der Tat die „Sacra potestas" hat, habe keine Vollmacht darüber[5].

Trotz einiger verantwortungsbewußter Vorstöße seitens engagierter Seelsorger

(Theologen, Priester und Bischöfe) in den letzten 30 Jahren[6] auf dem Gebiet der Ehepastoral – oder besser: in der Frage der geschiedenen Wiederverheirateten – hat sich eigentlich auf offizieller kirchlicher Seite kaum etwas weiterbewegt. In den römischen Dokumenten und Stellungnahmen wird – bei aller Differenzierung der Gründe, die zu einem Scheitern einer Ehe führen können und bei allem Verständnis für die schmerzliche Situation der Betroffenen – immer nur wiederholt, daß die Kirche einfach kein Recht habe, gültig geschlossene Ehen aufzulösen (obwohl sie es in ganz bestimmten Ausnahmefällen immer gemacht hat und auch heute tut[7]) und es daher unter keinen Umständen eine kirchlich annehmbare „Lösung" für Wiederverheiratete geben könne, solange sie gewillt sind, ihre aktuelle Zweitehe als Ehe im vollen Sinn weiterzuführen. Selbst für die „Grenzfälle, in denen die Ungültigkeit der ersten Eheschließung mit höchster moralischer Gewißheit feststeht, diese aber aus formalen Gründen des Prozeßrechtes und ohne Schuld der betroffenen Person juristisch nicht bewiesen werden kann"[8] und bei denen nach Auffassung von Bischof Müller, die Erlaubnis zum Kommunionempfang „in der notwendigen Diskretion" verantwortet werden kann, läßt das entsprechende römische Dokument[9] explizit keinen Handlungsspielraum zu.

Was aber ist mit jenen gläubigen Frauen und Männern, die glücklich in einer zweiten Ehe leben, denen die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der katholischen Kirche viel bedeutet und für die auch informelle Lösungen letztlich unbefriedigend bleiben? Für sie ist der Ausschluß aus der Sakramentsgemeinschaft[10] oder vom Amt eines Paten eine schmerzliche Wunde, die je nach Anlaß immer wieder neu aufbricht und zeitlebens keine Chance hat zu heilen. Was nützt ihnen die häufig betonte Zusage, daß die Sorge der Kirche um sie und ihr Seelenheil[11] nicht aufhört, sie nicht „exkommuniziert" im streng kirchenrechtlichen Sinn sind und deshalb eifrig am Gemeinde- und Gottesdienstleben teilnehmen sollen, wenn sie doch vom Wesentlichen, vom Tisch des Herren, ausgeschlossen bleiben? Müßte nicht die ganze Verkündigung und Seelsorge der Kirche Zeugnis von der zuvorkommenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes geben? Ist diese Situation wirklich ausweglos?

## Können wir aus dem Schatz der Kirchen des Orients schöpfen?

Es gibt eine Reihe neuerer Publikationen[12] verschiedener katholischer Theologen, die fast alle zu demselben Ergebnis kommen: Die derzeit einzige Möglichkeit, aus dieser Sackgasse herauszukommen, nämlich durch die Anstrengung eines kirchlichen Eheprozesses, ist in vielfacher Hinsicht unbefriedigend. Schon vor über 30 Jahren schlug der damalige Wiener Kirchenrechtler Alexander Dordett vor, man solle die Ehegerichtsbarkeit im herkömmlichen Sinn ganz abschaffen und durch eine Kommission mit pastoralen Charakter ersetzen, die sich nicht mehr an die Regeln eines Streitverfahrens mit allen prozessualen Förmlichkeiten und dem dialek-

tischen Spiel von Advokaten und Ehebandsverteidigern halten muß und Entscheidungen in absehbarer Zeit herbeiführen könnte[13].

Für viele kommt ein kirchlicher Eheprozeß auch deswegen nicht in Frage, weil der vormalige Ehepartner nicht bereit ist, vor dem Ehegericht auszusagen. Diese Praxis wird auch durch die eine oder andere Reform kaum zu einer grundlegenden Verbesserung der Situation führen. Daher – meinen diese Autoren übereinstimmend – sollte doch die Praxis der orthodoxen Kirchen in diesem Zusammenhang eingehender studiert werden, um zu sehen, ob nicht ein gemeinsames Erbe vorhanden ist, das der katholischen Schwesterkirche in dieser schwierigen pastoralen Situation helfen könnte. Konkret wird immer häufiger argumentiert, man möge doch ernsthaft prüfen, ob die römisch-katholische Kirche nicht einiges von der sogenannten *Oikonomia-Lehre* (Rechtsanwendung gemäß Ökonomie) der Ostkirchen aufnehmen könnte[14].

## Mysterien – Sakramente: nicht ganz dasselbe

Um die orthodoxe Rechtsanwendung gemäß Oikonomia leichter zu verstehen, scheint es mir wichtig, zunächst die Grundlagen des sakramentalen Verständnisses und vor allem die Unterschiede zwischen Ost und West zu klären. Wenn man im christlichen Osten die Sakramente als Mysterien bezeichnet, so macht dieser Unterschied im Ausdruck, der mehr als nur ein sprachlich bedingter ist, deutlich, daß in der Orthodoxie mit diesen „geheimnisvollen Zeichen" der besonderen Liebeszuwendung Gottes, ein viel weiterer und offener Bedeutungsinhalt verbunden wird:

„Urgrund und Urbild der Sakramentalität ist Christus. In ihm ist die heiligende und heilende Liebe Gottes voll sichtbar, erfahrbar geworden."[15]

Die Kirche muß sich deshalb in allen ihren Erscheinungsformen und in ihrer gesamten Selbstdarstellung immer wieder prüfen, ob sie alles so vorlebt, ordnet und tut, daß sie stets transparent bleibt für das Durchscheinen der göttlichen Liebe, die in der Menschenfreundlichkeit Christi sichtbar geworden ist. So steht zum Beispiel beim Sakrament der Buße in der Ostkirche der Lobpreis der heilenden Barmherzigkeit Gottes im Mittelpunkt und auch die Rolle des Beichtvaters wird – im Unterschied zur katholischen Kirche – anders gesehen: nicht die richterliche, sondern eine heilende und therapeutische Funktion ist vorherrschend, was auch in der Form der deprekativen (fürbittenden) Lossprechungsformel zum Ausdruck kommt:

„In den demütigen Worten der Absolutionsformeln kommt die Solidarität des Priesters mit dem Beichtenden zum ergreifenden Ausdruck – beide wissen sich vor Gott als Sünder."[16]

Das Bekenntnis der Sünden geschieht in erster Linie vor Gott selbst; der Priester ist nur Zeuge der Reue. Die sogenannte kirchliche Buße („Epitimie") hat weder

genugtuenden oder wiedergutmachenden Charakter, sondern wird als Therapie eines Heilungsprozesses verstanden.

## Oikonomia – eine Norm kirchlichen Handelns

Nach diesem kurzen Einschub in das Verständnis der Mysterien (Sakramente) der orthodoxen Kirche scheint mir die Rechtsanwendung gemäß Oikonomia, die für westliche Kanonisten oft eine nur schwer nachvollziehbare und meist unannehmbare „Norm" des kirchlichen Handelns darstellt[17], leichter verstehbar zu sein. Zur Erklärung des Begriffs bringe ich einige authentische Auszüge aus der Vorlage der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche[18], die im Juli 1971 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf tagte:

„Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, von der Ökonomie Gebrauch zu machen und so das Heilswerk Christi nachzuahmen und wie eine Mutter gemäß der Gnade eine besondere Liebe und Güte zu zeigen, wenn sie sich mit den verschiedenen Schwachheiten und Fehlern der Menschen in ihrem Glauben und ihrem Leben als Christen zu befassen hat."[19]

Die Oikonomia ist die kompetente und aus christlicher Nächstenliebe einsichtsvolle Abweichung von der genauen und vollständigen Befolgung (gemäß „Akribie") des kanonischen Rechts. Sie „drückt das liebevolle Verhalten der Kirche ihren Gliedern gegenüber"[20] aus. Sie ist nur vorläufig und den gegebenen Umständen entsprechend, setzt nie ein Gesetz außer Kraft und schafft auch keine neue Regeln. Sie darf nicht als Epikie oder als Präzedenzfall mißverstanden werden. Deshalb ist es auch nicht möglich, einen genauen, festgesetzten Katalog anzulegen, in welchen Fällen und in welchem Ausmaß die Oikonomia angewendet werden kann. Ihr Ziel ist die wirksame Hilfe zugunsten des Heils der Menschen ohne Verschiebung der dogmatischen Grenzen. Sie kann nur dann angewendet werden, wenn durch Akribie das Heil von Menschen bedroht wäre:

„Die Ökonomie (schafft) die genaue und vollständige Befolgung des kanonischen Rechtes nicht ab, da die Kirche durch ihre Liebe und ihre heiligmachende Gnade alles ergänzt, was im Leben ihrer Glieder mangelt."[21] Sie hat ihren „Ursprung im Geist der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu den Menschen."[22]

In der Textvorlage wird ein Zitat von Patriarch Nikolaus Mystikos von Konstantinopel (901–906; 912–925) angeführt, das Bedeutung und Ziel der Oikonomia besonders deutlich zum Ausdruck bringt:

„Die Ökonomie ist heilschaffende Herablassung, die den Menschen, der gesündigt hat, rettet, indem sie eine haltende Hand ausstreckt, um die Gestrauchelten aufzurichten, Ökonomie ist eine Nachahmung der Liebe Gottes zu den Menschen."[23]

Wenn Lauheit, Gleichgültigkeit oder Sünde aus der Oikonomia erwüchsen, ist sie unzulässig.

Ein kurzer Blick in das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen (CCEO)[24] zeigt hingegen, daß trotz mehrfacher Betonung der eigenständigen Traditionen der mit Rom verbundenen Ostkirchen über die grundsätzlich Gesetzesanwendung gemäß Oikonomia kein Wort verloren wird. Insbesondere im Abschnitt Eherecht schlägt eindeutig das westlich-lateinische Kirchenrecht durch, obwohl es in der Vergangenheit nie zu einer Verurteilung[25] der orthodoxen Praxis kam und es immer wieder eindeutige Vorstöße von unierten Hierarchen in diese Richtung gab. So plädierte zum Beispiel der melkitische Erzbischof Elias Zoghby in zwei Interventionen auf dem Zweiten Vatikanum (29. 9. und 4.10.1965) dafür, „daß die von der orientalischen Kirche über Jahrhunderte hinweg entwickelte Tradition auch heute von der katholischen Kirche wieder aufgenommen werden sollte"; ebenso der maronitische Patriarch Paul Pierre Meouchi bei der Bischofssynode am 18. Oktober 1967[26]. Allenfalls kann man unter der Überschrift „Trennung bei bleibendem Eheband" unter can. 864 § 2 noch einen kleinen Spielraum entdecken, wenn es heißt:

„Im Partikularrecht der eigenberechtigten Kirche können auch andere Gründe (für eine Ehetrennung, R. P.) entsprechend den Sitten der Völker und den Umständen der Gegenden festgesetzt werden".

Interessanterweise findet sich im letzten Kanon des katholisch-lateinischen Gesetzbuches CIC/1983, im Kanon 1752, eine Formulierung, die die Heilsdimension (Oikonomia), als oberste Norm der Kirche anspricht. Im Zusammenhang der Versetzung von Pfarrern heißt es dort wörtlich:

„Bei Versetzungssachen sind die Vorschriften des can. 1747 anzuwenden, unter Wahrung der kanonischen Billigkeit und *das Heil der Seelen vor Augen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß* („prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet)" (Hervorhebung R. P.).

## Das Eheverständnis in der Orthodoxie

Auch die orthodoxe Kirche bekennt sich ebenso wie die römisch-katholische zur Einmaligkeit und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe (Mt 19, 6), ja selbst eine Wiederheirat bei Witwenschaft widerspricht dieser hohen Forderung, die im Ehebund eine bleibende Bedeutung über die Todesgrenze hinaus für die Ewigkeit sieht. In der Jubiläumssynode des Russischen Orthodoxen Episkopats vom August 2000 wird im Dokument „Grundlagen einer Sozialkonzeption"[27] im X. Kapitel (Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit) festgehalten:

„Die Kirche besteht auf der lebenslangen Treue der Ehegatten sowie der Unauflösbarkeit der orthodoxen Ehe. ... Die Ehescheidung wird von der Kirche als Sünde verurteilt, da sie sowohl den Ehegatten (zumindest einem von ihnen) als auch – und vor allem – den Kindern schweres seelisches Leid zufügt. Anlaß zu tiefster Sorge liefert die gegenwärtige Lage, in der ein beträchtlicher Teil der Ehen aufgelöst wird, in erster Linie unter jungen Menschen. Diese Situation ist ein wahrhafte Tragödie für die einzelne Persönlichkeit und das gesamte Volk."[28]

Die Kirche sieht aber auch die Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit des Menschen, der immer wieder auf das entgegenkommende, liebende Erbarmen Gottes angewiesen ist. Dazu schreibt der orthodoxe Theologe John Meyendorff:

„Die Ehe als Mysterium, Sakrament, stößt sich gewiß an der praktischen Erfahrungsrealität der gefallenen Menschheit. So wie das Evangelium selbst steht sie wie ein Ideal vor uns, das man nicht erreichen kann. ... In einem Sakrament nimmt der Mensch ganz konkret am Geist teil, ohne deswegen aufzuhören, ganz und immer Mensch zu sein. ... Ein Sakrament ist ein ‚Übergang' zum wahren Leben; es ist das Heil des Menschen. Es ist ein weit geöffnetes Tor zu einer wahren und reinen Menschlichkeit. ... Irrtümer, Mißverständnisse und bewußte Revolten gegen Gott – also Sünden – sind möglich, solange der Mensch in der aktuellen und sichtbaren Existenz der ‚gefallenen Welt' lebt. Die Kirche versteht das sehr wohl, und deshalb wird das in der Ehe geoffenbarte ‚Mysterium' des Reiches Gottes in orthodoxer Praxis nicht zu einem Ensemble gesetzlicher Regeln reduziert. Eine richtige Auffassung ist aber nur möglich, und eine Herablassung angesichts menschlicher Schwäche ist nur gerechtfertigt, wenn man die absolute Norm der Lehre des Neuen Testamentes akzeptiert, welche die Ehe als ein Sakrament betrachtet." [29]

## Ehetrennungsgründe in der Orthodoxie

In der orthodoxen Kirche unterscheidet man zwischen den sogenannten Scheidungsgründen, die aus der Heiligen Schrift und der Tradition abgeleitet werden und weitgehend übereinstimmend in allen Landeskirchen anerkannt sind und der Zulassung zu einer Zweit- bzw. Drittehe. (Eine vierte Eheschließung – auch nach dem Tod des Partners bzw. der Partnerin – ist absolut untersagt.) 1918 hat das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche in der „Erklärung über die Gründe zur Auflösung des von der Kirche gesegneten Ehebundes" [30] neben der Unzucht (vgl. Mt 19, 9) sowie dem Eingehen einer neuen Ehegemeinschaft durch eine der beiden Seiten als weitere Eheaufhebungsgründe anerkannt: den Abfall von der Orthodoxie, widernatürliche Laster, die Unfähigkeit zur ehelichen Gemeinschaft, Lepra- oder Syphiliserkrankung, langanhaltende Verschollenheit, Verurteilung zu einer Strafe, die den Entzug aller Bürgerrechte vorsieht, Angriff auf das Leben oder die Gesundheit des Ehepartners oder der Kinder, Unzucht mit Verwandten, Kuppelei, Ausbeutung einer Zwangslage des Ehegatten, unheilbare, schwere seelische Krankheit sowie das böswillige Verlassen des einen Ehepartners durch den anderen. Die Jubiläumssynode der russischen Bischöfe hat im August 2000 diesen Katalog noch erweitert „durch Gründe wie Erkrankungen wie Aids, ärztlich bescheinigte chronische Trunk- oder Drogensucht wie auch die Durchführung einer Abtreibung durch die Frau ohne Einwilligung des Mannes" [31].

Zurecht könnte man von katholischer Seite aufgrund des ausführlichen Katalogs die kritische Frage stellen, ob bei dieser Liste nicht für (fast) jede Ehe ein Kriterium gefunden werden kann, um sie aufzuheben und für nicht existent zu erklären. Deshalb scheint mir auch eine stetige Erweiterung dieser Trennungsgründe nicht der richtige Weg und eigentlich dem oben ausgeführten Oikonomia-Prinzip nicht voll gerecht zu werden.

## Zusammenfassung der orthodoxen Position

Es dürfte hinreichend klar geworden sein, daß die orthodoxe Kirche in ihrer kanonischen Tradition daran festhält, eine zweite Ehe mit der christlichen Norm für unvereinbar zu halten. Aber: „Sie toleriert eine solche nur aus Herabneigung wegen der menschlichen Schwäche (1 Kor 7, 9)." [32] Die Kirche maßt sich nicht an, eine Ehe zu trennen oder aufzulösen, sondern „die Trennung erfolgt von selbst, sobald die eheliche Verbindung zerstört, die Grundlagen der Ehe zwischen den Ehegatten geschwunden ist, ... sobald die Ehe nicht mehr besteht. Die betreffende kirchliche Obrigkeit trennt also nicht, sondern stellt nur in gesetzlicher Form die Tatsache fest, daß eine gesetzliche Ehe ihrer Grundlage verlustig wurde, sonach durch Gott selbst getrennt sei." [33]

Die Kirche weiß sich sowohl dem göttlichen Gebot der Unauflöslichkeit als auch der Sorge um den Sünder verpflichtet und versucht, gemäß eines tiefen soteriologischen Grundverständnisses, die in ihrer Ehe gescheiterten Menschen nicht fallen zu lassen, sondern ihnen eine neue Heilschance zu eröffnen. So betont das schon oben zitierte Dokument der russischen Orthodoxie:

„Die Kirche unterstützt in keiner Weise zweite Ehen. Gleichwohl darf der schuldlose Ehegatte gemäß kanonischem Recht nach der legalen kirchlichen Ehescheidung eine zweite Ehe eingehen. Personen, deren erste Ehe aufgrund eigenen Verschuldens gescheitert ist und aufgelöst wurde, dürfen nur dann in eine zweite Ehe eintreten, wenn sie reuig sind und nach kanonischen Regeln auferlegte Kirchenbuße tun." [34]

In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, daß der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche 1998 in einer Erklärung diejenigen Geistlichen verurteilt hat, die „ihren geistlichen Kindern die Zustimmung zu einer zweiten Ehe unter Verweis auf eine vermeintliche Verurteilung durch die Kirche versagen oder den Ehepaaren die Scheidung in Fällen verweigern, in denen das Eheleben für beide Ehegatten nicht mehr zumutbar ist" [35].

## „Öffnungsklauseln" aus der Sicht eines Dogmatikers und eines Kanonikers

Kardinal Joseph Ratzinger hat vor über 30 Jahren als Professor in Regensburg auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern unter dem Thema „Ehe – Wirklichkeit und Norm" in seinem Referat in den Schlußthesen eine „Öffnungsklausel" bezüglich der Zulassung von geschiedenen Wiederverheirateten zu den Sakramenten geäußert, auf die in vielen nachfolgenden Publikationen zu diesem Thema positiv reagiert wurde und die – wenn auch nicht explizit ausgesprochen – in Richtung Oikonomia weist:

„So kann sie (die Kirche, R. P.) in klaren Notsituationen begrenzte Ausnahmen zur Vermeidung von noch Schlimmerem zulassen. Kriterien solchen Handelns müßten sein: Ein Tun ‚gegen das, was geschrieben steht',

findet seine Grenze darin, daß es nicht die Grundform selbst in Frage stellen darf, von der die Kirche lebt. Es ist also an den Charakter der Ausnahmeregelung und der Hilfe in dringlicher Not gebunden – ... Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für *beide* Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (so daß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindegliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden."[36]

Etwas später heißt es:

„Die Ehe *ist* sacramentum, sie steht in der unaufhebbaren Grundform der entschiedenen Entscheidung. Aber dies schließt nicht aus, daß die Kommuniongemeinschaft der Kirche auch jene Menschen umspannt, die diese Lehre und dieses Lebensprinzip anerkennen, aber in einer Notsituation besonderer Art stehen, in der sie der vollen Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn besonders bedürfen."[37]

Der frühere Würzburger Kirchenrechtler Rudolf Weigand stellt am Ende seiner Abschiedsvorlesung im Juli 1997 (knapp ein Jahr vor seinem plötzlichen Tod gleichsam als Vermächtnis gehalten) fest, daß er „eine Änderung der Disziplin bezüglich der gescheiterten Ehen für möglich und hilfreich (hält). Grundlegende Voraussetzung für eine solche Rechtsänderung ist ... die Unterscheidung der sittlichen Pflicht, gemäß der Weisung Jesu die Einheit der Ehe zu wahren, und der Ausgestaltung der Rechtsordnung und ihrer Handhabung in der kirchlichen Disziplin."[38] Es geht also um eine Entkoppelung des eindeutigen sittlichen Auftrags Jesu von einer „Vorstellung von einem objektiv und ontisch gedachten weiterbestehenden Eheband ..., das zusätzlich mit dem sakramentalen Charakter verbunden und gewissermaßen total als göttliches Recht angesehen wird"[39] und für ein menschliches Versagen keinen Handlungsspielraum mehr bietet:

„Die Kirche könnte nach gründlicher Prüfung des Einzelfalles in einem entsprechenden Verfahren feststellen, daß die Ehe personal endgültig gescheitert ist, und zugleich die bisher bestehenden Rechtsfolgen (evtl. unter gewissen Auflagen) aufheben und mindestens für den unschuldigen Teil bzw. für beide nach entsprechender Buße eine neue Eheschließung gestatten."[40]

## Zur heutigen Praxis in einigen orthodoxen Ländern

Leider ist die oft sehr divergierende Praxis in den einzelnen autokephalen orthodoxen Landeskirchen in dieser Frage gerade nicht dazu angetan, die Verantwortungsträger in der römisch-katholischen Kirche von der Richtigkeit der orthodoxen Pastoral zu überzeugen. Josef Prader moniert zurecht, daß die Praxis der orthodoxen Kirchen, wie sie sich im zweiten Jahrtausend entwickelt hat und heute gepflegt wird, nicht einfachhin zum Vorbild genommen werden kann:

„Durch die informelle Übernahme der staatlichen Scheidung und die Zulassung Geschiedener zur kirchlichen Trauung ... wird der pastorale Grundsatz der oikonomia, wie er von den Vätern und in der

alten Tradition gehandhabt wurde, seines Sinnes beraubt und werden die eigentlichen Grundlagen der Kirche untergraben."[41]

Vielfach klagen selbst orthodoxe Bischöfe und Theologen über die – nach ihrer Meinung – oft sehr laxe und undifferenzierte Vorgangsweise in Zusammenhang mit kirchlichen Ehetrennungen und Wiederverheiratungen. Zur Illustration möchte ich kurz von der pastoralen Praxis dreier Länder mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung (Griechenland, Rumänien und Rußland) berichten, in denen ich in jüngster Zeit persönliche Erkundigungen eingeholt habe, die jedoch keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben wollen:

1. Zur Situation in *Griechenland:* Durch die schwierige wirtschaftliche Situation bedingt, streben in Griechenland fast alle Frauen eine gediegene Berufsausbildung an, die sie auch in ihrem späteren Leben in einer entsprechenden beruflichen Tätigkeit ausüben wollen. Das Zusammenleben ohne kirchliche Eheschließung ist im ländlich überschaubaren Raum, der zum Teil noch sehr traditionell orthodox geprägt ist, eher verpönt. Aufgrund des sozialen Drucks der Familien, wird – im Unterschied zu Deutschland oder Österreich – in relativ jungen Jahren (zivil und kirchlich) geheiratet, was mit einem großen Fest und viel Brauchtum verbunden ist. Oft sind solche „jungen" Ehen den verschiedenen Herausforderungen des alltäglichen Lebens (Vereinbarkeit von Beruf und Familie für beide Partner) nicht gewachsen, so daß es leicht zu Konflikten kommt, die nicht selten zu einer Scheidung führen. Die offizielle Statistik Griechenlands weist eine relativ hohe, von Jahr zu Jahr steigende Scheidungsrate[42] auf. Da die Kirche von Griechenland sich vertraglich verpflichtet hat, alle staatlichen Rechtsentscheidungen auch kirchlich zu akzeptieren, muß sie sich auch den zivilrechtlichen Ehescheidungen anschließen[43]. Das heißt im Klartext: Alle zivil Geschiedenen werden gemäß Oikonomia zu einer Zweitehe im kirchlichen Bereich ohne eingehende Prüfung der Umstände, die zur Trennung der ersten Verbindung führten, vom Bischof zugelassen. Häufig wird die zweite Eheschließung ohne Unterschied zu einer ersten Trauung, also mit feierlicher Krönung und allen anderen Riten vollzogen, was im Grund genommen den alten ostkirchlichen Rechtsvorschriften widerspricht:

„Die alte kirchliche Strenge gab ihr Mißfallen an der geringen Enthaltsamkeit, welche die zur zweiten Ehe schreitenden Ehegatten an den Tag legen, dadurch kund, daß sie die Bekränzung derselben und damit die Einsegnung des Verlöbnisses und der Ehe überhaupt untersagte. Denn, da der Kranz das Symbol des Sieges über die Leidenschaft und das Zeichen der jungfräulichen Tugend sein sollte, so schien es unziemlich, ihn dort zu ertheilen, wo das Gegentheil stattfand, und überdies der sonst bei der ersten Ehe vorgeschriebene Genuß des Abendmahles für einige Zeit kirchlich untersagt war."[44]

2. In *Rumänien* ist nach dem Ende des kommunistischen Regimes und der politischen Wende die Anzahl der Ehescheidungen sprunghaft angestiegen. Wenn ein Paar eine kirchliche Eheschließung anstrebt, bei dem schon ein Partner kirchlich verheiratet war, prüft zunächst der zuständige Pfarrer die vorliegenden Fakten (Wer

waren die Ehepartner? Wie lange waren sie verheiratet? Wie lang liegt die Scheidung zurück? – erforderlich ist mindestens ein Jahr) und übermittelt den Akt dem zuständigen Bischof, der dann die kirchliche Trennung der ersten Ehe ausspricht und die Erlaubnis für eine Zweitehe gibt. In der Rumänischen Orthodoxen Kirche ist beim Ritus der Zweitehe auch immer eine Krönung vorgesehen mit der Begründung, daß es in der Praxis meistens für einen der beiden Partner die erste Ehe sei. Denn – so wird argumentiert – es sei pastoral sinnvoller, den geschiedenen Partner „emporzuheben", anstatt den, der zum ersten Mal heiratet, „hinunterzudrücken".

3. Auch in *Rußland* und *Weißrußland* wenden sich Personen, die bereits längere Zeit zivil geschieden sind und eine zweite kirchliche Ehe eingehen wollen, an den zuständigen Ortsbischof (oder einen beauftragten Vikarbischof). Grundsätzlich geht man in solchen Fällen davon aus, daß das Eheband der ersten Ehe „gestorben", also nicht mehr vorhanden ist, weil alle Versöhnungsversuche gescheitert sind. Die erste Ehe wird also vom Bischof nicht getrennt, sondern einfach für nicht existent erklärt. Nach dem Prinzip der Oikonomia wird normalerweise unter Berücksichtigung der Lebensumstände eine Zweitehe erlaubt. Welcher Ritus konkret bei einer zweiten kirchlichen Eheschließung (mit oder ohne feierliche Krönung) vorgenommen wird, hängt vom jeweiligen Priester ab. Ähnlich wie in Rumänien wird meistens dann eine Krönung vorgenommen, wenn einer der beiden Partner bei diesem Anlaß seine erste Ehe schließt. Leider, so wurde mehrfach beklagt, gibt es von kirchlicher Seite noch kaum eine eingehende Ehevorbereitung, was als echter Mangel empfunden wird.

## Schlußthesen

Gewiß wird man die orthodoxe Praxis im Umgang mit den in der ersten Ehe Gescheiterten nicht einfach übernehmen können, ohne sie eingehend einer kritischen Prüfung zu unterziehen und auf eine glaubwürdige Umsetzung im konkreten Leben der Kirche zu achten. Bei allem Bemühen wird es nie eine „Ideallösung" in diesem Bereich geben, weil der Mensch – als Abbild Gottes geschaffen – immer auch Sünder und Versager bleibt. Gewiß darf die Kirche nie einem vorherrschenden Zeitgeist billig ihre Werte und Grundsätze opfern. Trotzdem könnte man im Blick auf das „Heil der Seelen" und im Sinn der Ökumene aus den oben ausgeführten Grundsätzen einige Leitlinien für eine gemeinsame zukünftige Ehepastoral ableiten, die ich abschließend thesenartig vorstellen möchte:

1. Das Mysterium (Sakrament) der Ehe zwischen Mann und Frau als Abbild der Liebe Gottes zu seinem Volk und der Liebe Christi zu seiner Kirche ist seinem ganzen Wesen nach auf Einmaligkeit, Einzigartigkeit und Unauflöslichkeit angelegt. Um die Größe und Bedeutung eines solchen Lebensbundes zu begreifen, braucht es einen längeren Prozeß einer gediegenen, umfassenden und spirituell fun-

dierten Ehevorbereitung durch gut ausgebildete Fachleute. Vielleicht müßte man überlegen, in welcher Form eine unaufdringliche und behutsame Begleitung junger Paare (eventuell Weiterführung des Eheseminars, Bildung von Ehepaar-Runden) über den Tag der Hochzeit hinaus sinnvoll und praktisch durchführbar wäre, um die ersten aufkommenden Konflikte und Krisen gemeinsam besser bestehen zu können, noch bevor sich die Fronten so verhärtet haben, daß auch die besten Eheberater nichts mehr ausrichten können.

2. Die heutigen Ehegerichte könnten in pastorale Kommissionen umgewandelt werden, denen neben Seelsorgern und Juristen, vor allem auch Ehetherapeuten mit guter psychologischer Ausbildung angehören müßten. In den Gesprächen mit den Betroffenen sollte es zunächst einmal um das Aufarbeiten der „Scherben" der zerbrochenen Beziehung gehen: Wie ist heute meine Beziehung zu meinem ehemaligen Partner? Wie stehe ich zu unseren gemeinsamen Kindern? Wie sorge ich für sie? Kann ich der rechtlichen Klärung des ehemals gemeinsamen Besitzes innerlich zustimmen? Es geht um eine Aussöhnung mit meiner konkreten Lebensgeschichte, mit mir selbst und mit meinem früheren Lebenspartner unter dem liebenden Blick Gottes. Wenn auch Narben zurückbleiben, so darf sich der in seiner Ehe Gescheiterte doch auch der erbarmenden Liebe Gottes gewiß sein.

3. Vermutlich wird dieser Weg der inneren Heilung einen längeren Prozeß in Anspruch nehmen, der auch zu einer gewissen inneren Läuterung und zu einer heilenden Reue führen könnte, wobei in dieser Zeit (der Buße) eine befristete und gut motivierte Zurückhaltung im Empfang der Eucharistie durchaus sinnvoll wäre.

4. Erst nach einem solchen Heilungsprozeß könnte man eine kirchliche Segensfeier für eine Zweitehe ins Auge fassen, die sehr wohl die Treue der beiden Partner zueinander in den Mittelpunkt der Feier stellt und um Gottes Segen und Hilfe in diesem Bündnis bittet, aber deutlich schlichter als eine feierliche Trauung gestaltet sein müßte. Hier wäre es sinnvoll, Elemente aus dem Ritus der Zweitehe (Bußgebete) aus der orthodoxen Kirche teilweise zu übernehmen.

5. Mit dieser Segensfeier, der öffentlichen Dokumentation der neuen Verbindung in der Gemeinde vor dem Priester, sollte das Paar mit Gott und der Kirche versöhnt, auch wieder mit allen Rechten und Pflichten ausgestattet werden: uneingeschränkter Zugang zu den Sakramenten, Möglichkeit der Übernahme eines Patenamtes, Mitgliedschaft im Pfarrgemeinderat usw.

## ANMERKUNGEN

[1] So die offizielle Begründung der Nichtzulassung zur Kommunion in Canon 915 CIC/1983; vgl. dazu can. 874, §1, 4° bezüglich der Nichtzulassung zum Patenamt. Natürlich wurden diese Formulierungen in dem sehr emotional geführten Gespräch nicht zitiert.

[2] Vgl. Schreiben der Glaubenskongregation vom 14.9.1994 an die Bischöfe der kath. Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, Nr. 2.

[3] J. Prader, Die Mischehe zwischen katholischen u. orthodoxen Christen mit Bezugnahme auf das Problem der Ehescheidung und Wiederverheiratung, in: OCP 49 (1983) 164–183, 183.

[4] G. L. Müller, Zur Pastoral an wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, in: Regensburger Bistumsblatt, 30.3.2003, 32; ebenso abgedruckt unter der Überschrift „Theologische Kenntnis u. pastorales Gespür", in: Die Tagespost, 25.3.2003, 5.

[5] Ansprache von Johannes Paul II. an die Römische Rota vom 21.1.2000, Nr. 8.

[6] Vgl. H. Krätzl, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen. Derzeitiger Stand der Diskussion. Referat vor dem Wiener Priesterrat am 15.11.1978, hg. v. Pastoralamt der Erzdiözese Wien (Wien 1979); ders., Dramatisches Ringen um die rechte Pastoral an wieder verheirateten Geschiedenen, in: ders., Neue Freude an der Kirche (Innsbruck 2001) 185–205; Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung der Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen u. Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort u. Grundsätze (Freiburg – Mainz – Rottenburg – Stuttgart 1993); Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie, hg. v. Th. Schneider (Freiburg 1995); R. Weigand, Die Kirche u. die wiederverheirateten Geschiedenen, in: Anzeiger für die Seelsorge 107 (1998) 433–439.

[7] Vgl. dazu M. Kaiser, Können Ehen aufgelöst werden?, in: De processibus matrimonialibus. Fachzeitschrift zu Fragen des kanonischen Ehe- und Prozeßrechts 2 (1995) 39–67.

[8] Müller (A. 4) 32.

[9] Schreiben der Glaubenskongregation (A. 2) Nr. 3 u. 4.

[10] Ebd. wird ausdrücklich darauf verwiesen, daß die Kirche über göttliches Recht keinerlei Dispensgewalt besitzt (Nr. 6, Abs. 2). Ebenso im Katechismus Nr. 1640 (unter Berufung auf c. 1141 CIC): „Das Band der Ehe wird somit von Gott selbst geknüpft, so daß die zwischen Getauften geschlossene und vollzogene Ehe nie aufgelöst werden kann ... Es liegt nicht in der Macht der Kirche, sich gegen diese Verfügung der göttlichen Weisheit auszusprechen."

[11] Vgl. Schreiben der Glaubenskongregation (A. 2) Nr. 10: „der Wunsch der Bischofssynode ... in fürsorgender Liebe alles zu tun, was die Gläubigen, die sich in einer irregulären ehelichen Situation befinden, in der Liebe zu Christus und zur Kirche bestärken kann."

[12] Vgl. G. Lachner, Die Kirchen u. die Wiederheirat Geschiedener (Paderborn 1991); E. Chr. Suttner, Geschieden u. wiederverheiratet. Zur Praxis der Kirchen des Ostens, in: ThPQ 142 (1994) 360–367; ders., Zur Pastoral der orthodoxen Kirchen für Wiederverheiratete, in: Kirche zwischen Anspruch u. Praxis, hg. v. der Kath. Aktion Österreichs u. Sekretariat der Österr. Bischofskonferenz (Wien 1998) 117–123; G. Tenholt, Die Unauflöslichkeit der Ehe u. der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (Münster 2001); War die Ehe immer unauflöslich?, hg. v. M. Liebmann (Limburg 2002).

[13] Vgl. A. Dordett, Grundsätze einer Reform des kirchlichen Eherechts, in: Ehe u. Ehescheidung, hg. v. F. Henrich u. V. Eid (München 1972) 133–147, 142ff.

[14] Vgl. B. Häring, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung u. Wiederverheiratung. Ein Plädoyer (Freiburg 1989); Kaiser (A. 7) 67 oder jüngst die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Kirchenhistorikerinnen u. Kirchenhistoriker Österreichs, in der sie „der katholischen Kirchenleitung (empfiehlt), die Übernahme dieser (orthodoxen, Anm. R. P.) Übung ernsthaft zu prüfen, weil damit auf dem Boden der genuinen Tradition ein Ausweg aus der brennenden Ehefrage gefunden werden kann": War die Ehe immer unauflöslich? (A. 12) 156.

[15] Häring (A. 14) 34.

[16] F. Heiler, Die Ostkirchen (München 1971) 175.

[17] Vgl. E. Chr. Suttner, „Ökonomie" u. „Akribie" als Norm kirchlichen Handelns, in: OstKSt 24 (1975) 15–26.

[18] Ökonomie in der Orthodoxen Kirche. Vorlage der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große u. Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche, in: US 28 (1973) 93–102.

[19] Ebd. 95.

[20] Ebd.

[21] Ebd.

[22] Ebd. 96.

[23] Ebd. 97 (Zitat aus: PG 111, 212f.).

[24] Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium wurde am 18.10.1990 promulgiert u. hat seinen Geltungsbereich für alle 21 katholischen Ostkirchen aus den verschiedensten Herkunftstraditionen.

[25] Vgl. E. Chr. Suttner, Orthodoxes Eheverständnis aus der Sicht der Konzilien von Florenz u. Trient, in: War die Ehe immer unauflöslich? (A. 12) 38–55.

[26] Vgl. B. Puszkar, Die Scheidungspraxis in der Russisch-Orthodoxen Kirche, in: OstKSt 38 (1989) 136–165, 158.

[27] Dt. Übersetzung: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. v. J. Thesing u. R. Uertz (Sankt Augustin 2001) 81.
[28] Ebd. 80.
[29] J. Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht (Gersau 1992) 19f. (engl. Original: Marriage: An Orthodox Perspective, Crestwood $^{3}$1984).
[30] Sobranie Opredelenij i Postanovlenij Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg., vypusk tretij, Moskva 1918 (1994), 61–64.
[31] Grundlagen der Sozialdoktrin (A. 27) 81.
[32] Meyendorff (A. 29) 39.
[33] N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche (Mostar $^{2}$1905) 629f.
[34] Grundlagen der Sozialdoktrin (A. 27) 81.
[35] Ebd. 81f.
[36] J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: Ehe u. Ehescheidung (A. 13) 35–56, 53f.
[37] Ebd. 56.
[38] Weigand (A. 6) 438.
[39] Laut Weigand (ebd. 434) hat sich diese augustinische Sakramentsauffassung u. damit seine spätere Vorstellung von der Unauflöslichkeit der Ehe immer mehr in der Kirche durchgesetzt.
[40] Ebd. 438.
[41] Prader (A. 3) 182.
[42] Laut offizieller Statistik gab es 1971 in Griechenland 3675, 1981 6349 u. 1999 9629 Scheidungen.
[43] Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 3, hg. v. W. Nyssen u. a. (Düsseldorf 1997) 168, A. 48.
[44] Vgl. J. Zhishmann, Das Eherecht der orientalischen Kirche (Wien 1864) 412f. (Zhishmann beruft sich auf Theod. Stud. Epp. II. ep. 50, 281). – Die Frage, ob die Zweitehe nach orthodoxer Auffassung auch ein Sakrament ist, wird von A. M. Wittig (Die Einsegnung einer zweiten Ehe, in: OstKSt 32, 1983, 45–48, 47) bejaht, auch wenn er die Fragestellung eigentlich als „unorthodox" klassifiziert. „Katá sygchóresin – Ja. Damit die Ehe ihr Ziel erreiche, sperrt sich die Kirche nicht, die geeigneten Mittel, die ihr zur Übermittlung des göttlichen Gnadenbeistandes anvertraut sind, auch anzuwenden." Dieselbe Position vertritt G. Larentzakis, Ehe – Mysterium der Liebe. Orthodoxe Aspekte zur Ehe, Ehescheidung u. Wiederverheiratung, in: War die Ehe immer unauflöslich? (A. 12) 56–96, 89.

*Reinhold Zwick*

# Selig die Armen in den Wohncontainern

## Aki Kaurismäki und seine Tragikomödie „Der Mann ohne Vergangenheit"

Die Zustände unserer Wirklichkeit zu befragen, ihre Widersprüche zu markieren, durch die groteske Überzeichnung die verschleierten Defizite des Status quo bloßzulegen, aber auch Hoffnungshorizonte und Gegenwelten gegen das Düstere zu stemmen – das sind nur einige der elementaren Funktionen des Komischen, sobald es über das bloß Unterhaltende und „Lustige" und über einen versöhnlichen, die Verhältnisse am Ende stabilisierenden Humor hinausragt. Im Kino der jüngeren Vergangenheit haben längst nicht nur Klamauk und Klamotte, sondern auch „ernsthafte" Komödien ein bisweilen breites Publikum erobert.

Erinnert sei nur an Filme wie „American Beauty", „The Straight Story" und „Die fabelhafte Welt der Amelie" oder an die Gratwanderungen des Komischen, die Filme wie „Das Leben ist schön" oder „Der Zug des Lebens" in Auseinandersetzung mit dem Holocaust gewagt – und gewonnen – haben[1]. Nur vergleichsweise selten stößt man aber heute im Kino auf ein Komisches, das die Wirklichkeit dezidiert nach christlichen Koordinaten vermißt. Dezidiert insofern, als beispielsweise auf biblische Traditionen und Motive rekurriert wird, und das nicht nur am Rand, sondern in einer für die Justierung der „Optik" strukturell entscheidenden Position. Noch seltener ist dann aber die Wahrnehmung dieser Bezugnahmen seitens des Publikums wie auch der Filmkritik, sobald diese Bezüge nicht derart ostentativ ausgestellt sind, daß man förmlich über sie stolpern muß.

Waren früher, in den Zeiten, da ein William Blake die Bibel als „Great Code of Art" bezeichnen konnte, die Autoren und ihr Publikum auf gleicher Augenhöhe, was die Vertrautheit mit den biblischen Traditionen anging, klafft heute die Schere zwischen den Künstlern, von denen viele immer noch erstaunlich „bibelfest" sind, und ihren Adressaten immer weiter auseinander. Vielfach fehlen deshalb heute „die Augen zu sehen und die Ohren zu hören" (Mk 8, 18), die es braucht, um entsprechende Bezüge wahrzunehmen. Selbst wenn sie eher im Verborgenen wirksam sind, wie es in der Regel bei den künstlerisch reflektierteren, eine eingehendere Auseinandersetzung lohnenden Arbeiten der Fall ist, finden sich aber zumeist doch vereinzelte explizite Hinweise, die dann als hermeneutische Signale für ein sich unter der Erzähloberfläche weiter verzweigendes Netzwerk fungieren und eine Relecture „sub specie fidei" anstoßen können.

## Globalisierungskritik als Tragikomödie

Eines der jüngsten Beispiele für ein Komisches von zeit- und gesellschaftsdiagnostischer Kraft, das seine Maßstäbe in nicht unbeträchtlichem Umfang aus biblischen und christlichen Traditionen und Kategorien bezieht, ist die bislang letzte Arbeit des finnischen Regisseurs *Aki Kaurismäki* (geb. 1957): „Der Mann ohne Vergangenheit"[2]. Angefangen mit dem teilweise enthusiastischen Kritikerlob, dem „Großen Preis der Jury" und dem Preis der „Ökumenischen Jury" bei seiner Premiere auf den Filmfestspielen von Cannes 2002, eroberte dieser Film ebenso schnell wie nachhaltig die Herzen eines großen, internationalen Publikums[3]. Im Frühjahr 2003 wurde er sogar in der Kategorie „Bester ausländischer Film" für den Oscar nominiert, wobei Kaurismäki, der Hollywood schon immer sehr distanziert gegenübergestanden hatte[4], erklärtermaßen aus Protest gegen den Irakkrieg nicht zur Preis-Gala reiste. Den Oscar in seiner Kategorie gewann dann mit Caroline Links „Nirgendwo in Afrika" erstmals seit Volker Schlöndorffs „Die Blechtrommel" wieder ein deutscher Film.

Flankiert von Seitenblicken auf andere Werke in Kaurismäkis Œuvre soll im folgenden an „Der Mann ohne Vergangenheit" exemplarisch sichtbar gemacht werden, wie heute, weithin unbemerkt vom Gros der Filmkritik und der Zuschauer, ein kirchlich distanzierter Künstler bei seiner Gegenwartsdeutung mit biblischen Motiven und christlich grundierten Haltungen arbeiten kann – vielleicht punktuell mit ironischen Brechungen, am Ende aber doch in positiver Rezeption derselben.

Bei aller Originalität ist Kaurismäki damit kein Solitär in der zeitgenössischen Filmkunst. Vergleichend könnte man beispielsweise das von Beckett, Kafka und César Vallejo inspirierte Endspiel-Kinostück „Songs from the Second Floor" (Schweden 2000) von Roy Andersson danebenstellen. Es wurde ebenfalls mit einem „Spezialpreis der Jury" von Cannes ausgezeichnet, kam aber erst mit zwei Jahren Verspätung, kurz vor „Der Mann ohne Vergangenheit" in die Kinos. Wie Kaurismäki, nur etwas deutlicher, kommentiert auch Andersson die Krise, wo nicht gar schon das Auseinanderbrechen unserer modernen Industriegesellschaften unter Aufnahme zahlreicher biblischer Motive und christlicher Theologumena. Der überaus reale Hintergrund beider Filme ist der wirtschaftliche Niedergang im Zeichen der Globalisierung und einer Herrschaft des Markts, bei der in den „alten Ländern" Europas die Arbeit selbst allmählich nicht mehr finanzierbar erscheint und das „soziale Netz" immer weniger verdient, Netz genannt zu werden.

Beide Regisseure bearbeiten diese Umbrüche aus der Perspektive der Verlierer, bei Andersson ergänzt um sarkastische Blicke auch auf die zynischen Krisengewinnler. Der ihnen gemeinsame skandinavische Fokus, ihr Blick in die Schattenzonen hinter den Fassaden von „Volvo-" und „Nokia-Land", ist bei aller nationalen und regionalen Färbung doch so angelegt, daß universelle Konstellationen sichtbar werden. Beide arbeiten aus einer profunden Kenntnis der europäischen Filmge-

schichte heraus und kaschieren deren Einflüsse nicht. Und beide gehören sie dem tragikkomischen Fach an. Aber wo sich bei Andersson das Bild derart verdüstert, daß das Komische kaum mehr durchdringt, wo sein tiefschwarzer Humor das Dunkel nicht mehr lichtet, sondern nur noch bitterer macht, da hat Kaurismäki spätestens mit „Wolken ziehen vorüber" (1996) eine ähnlich deprimierende Phase – ihr Höhepunkt war der unendlich traurige Film „Das Mädchen aus der Streichholzfabrik" (1989) – überwunden und setzt mittlerweile stärkere Hoffnungssignale, all seinem bleibenden Pessimismus zum Trotz.

Im Programmheft des Hamburger Filmfestes 2002 wurde „Der Mann ohne Vergangenheit" deshalb zurecht so angekündigt: „Noch nie wurde Globalisierungskritik so anrührend geübt wie hier."[5] Kaurismäki selbst nennt seinen Film ein „sozialrealistisches Melodram", einen „Traum, geträumt von gebrochenen Herzen, deren Taschen leer sind"[6]. Er hoffe, daß er dennoch seine „Ansichten zur sozialen, wirtschaftlichen und politischen Situation, wie auch zu Moral und Liebe"[7] widerspiegle.

## Biblische Motive als Konstante im Œuvre Kaurismäkis

Nicht selten hört man den Vorwurf, Filme und Regisseure würden mit theologischen Interpretationen oder mit dem Hinweis auf Spuren des Biblischen und Christlichen in ihrem Werk vereinnahmt. Begeben wir uns auch bei Kaurismäki auf das glatte Parkett der nichtintendierten, vielleicht nur im Rahmen eines unspezifischen kulturgeschichtlichen Erbes eingeflossenen Reminiszenzen? Oder finden sich in seinen Arbeiten und in Selbstzeugnissen unzweideutige Hinweise zu seiner religiösen Orientierung und „Bibelkompetenz"?

Was seine Einstellung gegenüber dem Christentum angeht, gibt sich Kaurismäki – wie die meisten Künstler – in Interviews recht bedeckt, aber doch nicht so reserviert, wie ihm bisweilen unterstellt wird, ganz zu schweigen davon, wie er mit seinen Filmen spricht. Gerade im Umfeld von „Der Mann ohne Vergangenheit" wurde Kaurismäki verschiedentlich nach seiner Einstellung zum Glauben befragt; nimmt dieser Film doch eine veritable „Auferstehung von den Toten" zum Ausgangspunkt. Gern zitiert wird dabei eine Antwort, die er auf diese Frage in verschiedenen Variationen gab: „Ich glaube nicht an Gott, ich glaube an Bäume." Damit ist die Sache aber keineswegs erledigt – wie manche Journalisten meinten[8]. Denn das ist natürlich längst nicht die ganze Wahrheit, sondern in seinem speziellen Humor gesprochen. Als beispielsweise der Interviewer des „Hamburger Abendblatts" nachhakte, kam der Regisseur doch langsam aus der Reserve:

„Jeder muß an irgendetwas glauben. Bei mir sind es Bäume. Ich bin mit 16 Jahren aus der Kirche ausgetreten. Aber ganz ehrlich: Eigentlich bin ich ein sehr religiöser Mann, aber ich traue mich nicht in die Kirche. Deshalb habe ich mich den Bäumen zugewandt. Ich umarme sie oft."[9]

Einer, der dem strengen protestantischen Milieu Finnlands den Rücken gekehrt hat, umarmt in einer liebenden, zutiefst spirituellen Geste zugleich mit seiner Schöpfung vielleicht auch den Schöpfergott! Aufschlußreich für diese Grundhaltung ist schließlich die sogar im Werbeheft zu „Der Mann ohne Vergangenheit" zitierte Antwort, die Kaurismäki 1994 anläßlich einer Umfrage der größten finnischen Tageszeitung „Helsingin Sanomat" gab. Zur Frage nach den „Sinn des Lebens" schrieb er:

„Der Sinn des Lebens besteht darin, einen persönlichen Moralkodex zu entwickeln, der die Natur und den Menschen respektiert, und schließlich – ihn zu leben." [10]

Welchen Stellenwert in diesem „persönlichen Moralkodex" christliche Werte haben, demonstrieren am besten seine Filme selbst[11].

Hinsichtlich Kaurismäkis Vertrautheit mit dem „Buch der Bücher" muß man zunächst an seinen Film „Leningrad Cowboys meet Moses" (1994) erinnern. Er ist sicherlich eine seiner schwächsten Arbeiten und verschwand nicht zu Unrecht bald in der Versenkung. Sein Regisseur führte den Mißerfolg an den Kassen allerdings darauf zurück, daß die Zuschauer die Bibel als den hier für die Wirksamkeit des Humors unverzichtbaren Referenztext nicht mehr kennen[12]. Der Film erzählt von der von vielen Gefahren und Entbehrungen begleiteten Heimkehr der „Leningrad Cowboys" (abgekürzt: L. C.), der „schlechtesten Rock'n Roll Band der Welt", aus der Fremde Mexikos in ihre sibirische Heimat. Angeführt werden die Musiker dabei von ihrem ehedem tyrannischen Manager Vladimir, der sich in der amerikanischen Wüste gewandelt hat und sich nunmehr Moses nennt, was aber nicht verhindert, daß die Cowboys wie Israel auf der Wanderschaft immer wieder gegen ihren Moses murren. Diesen Exodus aus Mexiko beurteilte ein Kritiker seinerzeit wenig schmeichelhaft als „Quickie-Montage biblischer Motive: Vom Dornbusch(ab)brennen mit Autobenzin bis zum Goldenen Kalb auf dem Kolchose-Traktor." [13] Ob Kaurismäki mit dem Urteil dieses Kritikers einverstanden ist, er habe im Unterschied zu seinen Regiekollegen Krzysztof Kieslowski oder Wim Wenders „die Bibel nur deswegen aufgeschlagen, um ein paar billige Gags zu gewinnen", sei dahingestellt. Sicher intendierte er jedenfalls eine Bibelfilm-Parodie[14]; und sicher ist auch, daß ihn das *Exodusmotiv*, das sich vielleicht mit dem „finnischen Hauptthema" des „Weggehens" [15] verschränkt, von seinen ersten Arbeiten an begleitet hat und noch in „Der Mann ohne Vergangenheit" eine große Rolle spielen wird.

In einer gegenüber L. C. Meet Moses umgekehrten Reiserichtung (von Sibirien ins „Gelobte Land" Amerika) war dieses Motiv auch in dessen ungleich erfolgreicherem Vorläufer „L. C. go America" (1989) präsent. Und gleichsam im Miniaturformat begegnete es bereits in der surrealen Fabel von „Calamari Union" (1985): Dort ziehen 17 junge Männer, die alle auf den Namen Frank hören, aus einem tristen Arbeiterviertel Helsinkis zum „Gelobten Land" eines wohlhabenden Stadtviertels am Meer, das „mythischen Frieden" [16] verheißt. Vor dem Aufbruch versam-

meln sie sich in Reisekleidung zu einer Art schrägem Paschamahl, bei dem ihr Anführer und Inspirator, der als einziger nicht Frank heißt, wie bei einer Kommunion je eine Geldmünze an sie ausgibt.

Daß dies in den Kritiken nirgendwo bemerkt ist, muß nicht verwundern, wo doch selbst ein so expliziter Hinweis wie in „Hamlet Goes Business" (1987) unterschlagen wird: Kaurismäki gliedert diese Shakespeare-Adaption, die das Drama um den dänischen Königssohn ins großindustrielle Milieu des heutigen Finnland verlegt, durch nach Stummfilmart eingeblendete Schrifttafeln in einzelne Kapitel. Dem Kapitel, in dem der Mörder von Hamlets Vater den Sohn dazu verführen will, mit ihm zu paktieren und die Macht über das Wirtschaftsimperium zu ergreifen (strukturell nicht ganz unähnlich der „Versuchungsszene" in Denys Arcands „Jesus von Montreal"), stellt Kaurismäki bezeichnenderweise den Zwischentitel „Jesus in der Wüste" voran.

Zahlreiche alt- und neutestamentliche Anspielungen durchziehen schließlich auch die Tragikomödie „Wolken ziehen vorüber", einen der schönsten und reichsten Filme Kaurismäkis. Zusammen mit „Der Mann ohne Vergangenheit" gehört er zu einer – nach der „Trilogie des Proletariats"[17] – neuen, um das Thema „Arbeit" zentrierten Trilogie, deren dritter Teil noch aussteht[18]. Über einzelne Motivübernahmen hinaus zeigt der Plot von „Wolken ziehen vorüber" deutliche Affinitäten zur biblischen Hiob-Dichtung (samt dem überbordenden Happy end). Auch hinsichtlich der Strukturen und der ästhetischen Vermittlung seines Komischen ist Kaurismäki hier dem (leider oft übersehenen und verkannten) Komischen in der Bibel, vorab im Alten Testament, sehr nahe[19].

## „Der Mann ohne Vergangenheit" – erste Annäherung

Die „typisch biblische" Zuwendung zu den Armen, Niedergedrückten und Ausgestoßenen: Sie charakterisiert wie viele seiner Filme zuvor auch Kaurismäkis „Der Mann ohne Vergangenheit". Die geradlinig entwickelte Handlung ist schnell erzählt: Tief in der Nacht kommt ein Mann mittleren Alters mit dem Zug in Helsinki an. Im Park vor dem Bahnhof wird er überfallen, beraubt und brutalst zusammengeschlagen. Er schleppt sich noch in die Bahnhofstoilette und wird ins Krankenhaus gebracht, doch der Arzt kann nichts mehr für ihn tun. Ohnedies sei bei solchen Schädelverletzungen, wie der alte und erfahrene Mediziner meint, der Tod dem Überleben und bewußtseinslosen Vegetieren „als Gemüse" vorzuziehen. Während der Arzt vom Sterbenden weg zu einer Geburt eilt und sich das Rad des Lebens weiterdreht, zeigen die Apparate den Herzstillstand an. Doch kaum mit dem Leichentuch bedeckt und allein im Zimmer, richtet sich der bizarr bandagierte, nur mit dem Kürzel „M." geführte Held, wie eine zum Leben erwachte Mumie vom Totenlager auf, rückt seine krumm geschlagene Nase zurecht und verläßt die Klinik.

Zwei Kinder finden ihn halbtot in einer Hafengegend am Wegrand liegen und bringen ihn zu ihren Eltern. Obwohl diese selbst ganz ärmlich in einem Wohncontainer hausen und als arbeitslose Underdogs ums Überleben kämpfen müssen, nehmen sie den Geschlagenen auf und pflegen ihn langsam gesund. Bei einer Armenspeisung der Heilsarmee verliebt sich M. „auf den ersten Blick" in Irma, eine Offizierin dieser besonderen Streitmacht Gottes. M., der bei dem Überfall völlig sein Gedächtnis verloren hat und sich nicht einmal mehr an seinen Namen erinnert, mietet von dem ausbeuterisch und skrupellos auftretendem Wachmann Antilla einen verrotteten Container am Hafen, dessen Vorbesitzer erfroren ist. Mit tatkräftiger Unterstützung durch selbstlose Helfer richtet M. sein bescheidenes Heim her, stellt eine Musicbox auf und legt einen Kartoffelgarten an. Die Heilsarmee verhilft ihm zu anständigen Kleidern und Gelegenheitsarbeiten, doch seine Identität bleibt weiter ungeklärt, weshalb er auf dem Arbeitsamt gedemütigt und rüde abgewiesen wird.

Während M. und Irma einander näherkommen und M. nebenher die Heilsarmeeband „modernisiert", tauchen allmählich Bruchstücke aus seiner Vergangenheit auf. In einer Begegnung mit Werftarbeitern erinnert sich M. dunkel seiner Schweißerkenntnisse. Nach einer überzeugenden Demonstration derselben will ihn die Werftmanagerin sogleich einstellen, braucht dazu aber eine Bankverbindung. Eben als er deshalb ein Konto eröffnen möchte, wird die Bank (die noch am selben Tag von einem ausländischen Konsortium „geschluckt" werden soll) von einem durch ihre Machenschaften ruinierten Bauunternehmer überfallen, der mit der Beute seine Arbeiter auszahlen möchte, eine Aufgabe, die später, nach dem Selbstmord des Unternehmers, M. übernimmt. Da sich M. nicht ausweisen und keine Angaben zu seiner Person geben kann, macht er sich bei den Ermittlungen zum Überfall verdächtig und wird inhaftiert. Ein von der Heilsarmee gestellter Anwalt bekommt ihn frei. Gleichzeitig klärt sich durch eine von der Polizei geschaltete Suchanzeige seine Identität: Von der aufrechten Irma dazu gedrängt, reist M. nach Hause zu seiner Frau, erfährt von ihr aber, daß vor seiner Abreise die Scheidung vollzogen wurde. Ohne Ressentiments gegen den neuen Partner seiner geschiedenen Frau kehrt M. nach Helsinki und zu Irma zurück, und voll des Glücks und der Freude über die gemeinsame Zukunft, die nun vor ihnen liegt, besuchen sie ein Konzert der inzwischen auf flotte Weisen umgestiegenen Heilsarmee-Band.

## In der Nachfolge des spirituellen Kinos von Robert Bresson

Neben den Anspielungen auf die Bibel und den Verbindungen zum christlichen Ethos, die vielleicht schon die dürre Inhaltsangabe erahnen läßt, ist wie in vielen von Kaurismäkis früheren Filme auch hier der wichtigste Schlüssel zu ihrer spirituellen Dimension seine deutliche Erinnerung an den französischen Regisseur Robert

Bresson (1901–1999), einen der bedeutendsten, zutiefst christlich inspirierten Filmkünstler des 20. Jahrhunderts[20]: „Alles ist Gnade", sagt Irma in der wunderbar behutsamen Liebesszene einer nächtlichen Autofahrt, als sie und der erinnerungslose M. einander gefunden haben[21]. „Alles ist Gnade" sind auch die letzten Worte in einer der berühmtesten Sterbeszenen der Filmgeschichte: die Worte des jungen (wie M. namenlosen) Priesters in „Das Tagebuch eines Landpfarrers", mit dem Robert Bresson 1950 Furore machte.

Liebe und Tod: Sie begegnen einander nicht nur im Leben, sondern – so könnte es manchmal scheinen – noch häufiger in all den Melodramen auf den Kinoleinwänden. Einige der schönsten hat Bressons Altergenosse Douglas Sirk geschaffen. Mit dem nach ihm benannten Preis wurde Kaurismäki unlängst in Hamburg ausgezeichnet. Auch viele Filme des Finnen sind Melodramen: Melodramen der lakonischen Art, in denen die Liebe über den Tod triumphiert und die „Gnade" bereits im irdischen Leben heilschaffend wirkt. Kaurismäki hatte Robert Bresson bereits in „Wolken ziehen vorüber" explizit seine Referenz erwiesen: Im Foyer eines Kinos, das Ilona und Lauri, die Protagonisten des Films, besuchen, hängt ein Plakat von Bressons letztem Film „Das Geld" (1982). Was Bresson dort an einem Einzelschicksal erzählt: wie ein Mensch zum Opfer des unheilvollen Zirkulierens des Geldes wird, das ist bei Kaurismäki fast schon eine Grundschicht seiner Filme, sind sie doch bevölkert mit Verlierer von Modernisierung und Rationalisierung.

Auf die für seine Arbeiten einflußreichen Regisseure befragt, meinte Kaurismäki einmal: „Mich interessiert nur das Kino vor 1962. Danach kam das Fernsehen und die alten Meister starben aus."[22] Unter diesen „alten Meistern" hält bei ihm Bresson den Spitzenplatz. Aufschlußreich für „Der Mann ohne Vergangenheit" ist eine kleine Hommage an ihn, die Kaurismäki für den von James Quant herausgegebenen voluminösen Bresson-Sammelband geschrieben hat. Weil sie indirekt auch eine gute Beschreibung seines eigenen Standorts gibt, möchte ich diese Hommage etwas ausführlicher zitieren. Kaurismäki hat sie überschrieben mit „Robert Bresson – Ein Wolf":

„Wie tief auch immer sich Bresson hinter dem katholischen Begriff von Gnade verbergen will, so kann er doch nicht verleugnen, daß er ein melodramatischer Filmemacher ist. Mit seinen Gefährten – dem erwähnten Sirk – und Yasujiro Ozu (der an der Oberfläche Bresson näher zu sein scheint, aber lassen wir uns nicht von der Oberfläche narren!) hat er auf seine *stille Weise die Tradition von Lubitsch* fortgeführt. ... Was ich zu sagen versuche, ist: Bresson ist nicht nur ein melodramatischer Regisseur, sondern auch ein *komischer* Filmemacher, der – wenn nötig – es mit Leichtigkeit noch mit einem jeden Lenny Bruce auf der Bühne aufnehmen könnte. Aber der Mann verbirgt sich. ... Alles in allem: Ich hätte in dieser Gott-vergessenen Welt niemals überlebt ohne die *realistischen Lügen* von Mr. Bresson, für die ich immer dankbar sein werde – bis zu meinem Tod und danach."[23]

Die Gnade und das Komische: Kaurismäki bringt zusammen, was Bresson in seinen Augen unnötigerweise meinte auseinanderhalten zu müssen. Auch stilistisch im Gefolge Bressons, geht Kaurismäki viele der Themen an, die diesen beschäftigt ha-

ben: Themen wie Gefangensein und Entfremdung, Schuld und Erlösung oder Verhängnis und Freiheit. Wenn er dies im Unterschied zu Bresson zumeist mit Humor und Komik tut, heißt das natürlich keineswegs, daß es ihm mit diesen Themen nicht ernst wäre. Wie sagte doch Kaurismäki einmal treffend: „Ich bin zu ernst, um *keine* Späße zu machen."

Der von ihm so verehrte Bresson hat vieles in Kaurismäkis Ästhetik beeinflußt: den nicht-illusionistischen Gestus seiner Filme, ihr Asketisches und ihre Lakonik, die Fragmentierung der Erzählung, die mit großen Ellipsen arbeitet, den Vorrang der „Mise-en-Scène", das heißt den Vorrang der genau kalkulierten Inszenierung und Komposition der Einstellung vor der Montage, das ruhige, durch wenig Kamerabewegungen dynamisierte Aushalten der Einstellungen auch über die „Ränder" der Action hinaus oder auch das genau kalkulierte Agieren der Darsteller, denen Kaurismäki genauso wenig Spielraum läßt wie Bresson seinen „Modellen", wie er sie nannte und denen er alles Expressiv-Emotionale so weit als möglich „austreiben" wollte[24].

„Alles ist Gnade" – das könnte auch als Motto über die beiden Filme Kaurismäkis gesetzt sein, die am bislang intensivsten auch an die christlich gestimmte Spiritualität Bressons anschließen: „Wolken ziehen vorüber" und „Der Mann ohne Vergangenheit". Bressons „Tagebuch eines Landpfarrers", dem diese Worte entnommen sind, galt dem großen Filmdenker André Bazin[25] als das erste Werk der Filmkunst, das „eine neue Dramaturgie, spezifisch religiös, besser theologisch (bietet): eine Phänomenologie des Heils und der Gnade."[26] Bressons Spiritualität war also zuinnerst ästhetisch vermittelt – anders geht es auch gar nicht.

Der einzige Film, den man mit dem „Tagebuch eines Landpfarrers" vergleichen könne, war für Bazin seinerzeit der Stummfilmklassiker „Die Passion der Jeanne d'Arc" (1928) von Carl Theodor Dreyer[27]. Als Bazin dies schrieb, war „Das Wort" (1954) von Dreyer noch nicht gedreht, jener Film, den man noch dichter neben das „Tagebuch" stellen könnte. Höhepunkt dieses Films, der auch „Breaking the Waves" seines dänischen Landsmanns Lars von Trier (1996) inspiriert hat, ist die Wiedererweckung der toten, bereits im Sarg zur Abschiedsfeier aufgebahrten Inger. Initiiert wird die Totenerweckung durch den Glauben und das Gebet von Ingers Schwager Mikkel. Der aber, der das Wunder bewirkt, ist Gott, der auf der Seite der Leidenden steht und als Schöpfergott aus dem Nichts und aus dem Tod ins Leben rufen kann.

Vom Totenbett steht auch „Der Mann ohne Vergangenheit" auf – ohne daß dabei von Gott die Rede oder aufdringlich auf ihn angespielt wäre. Aber er ist doch im Hintergrund gegenwärtig und macht sich im Verlauf der Handlung verschiedentlich bemerkbar – in kleinen Theophanien im Alltag. Indizes, Signale, die auf diese Dimension aufmerksam machen, sind markante Zitate wie eben: „Alles ist Gnade."

Ein weiteres solches Schlüsselzitat sind die Worte des Titelhelden, die dieser gegen Ende des Films wie eine Summe seiner inneren Haltung zum neuen Partner seiner geschiedenen Frau spricht: „Liebet einander, wie ihr euch selbst liebt!" In der

Verschränkung von Selbst- und Nächstenliebe verweist diese Aufforderung unmißverständlich auf die Goldene Regel der Bergpredigt und auf die johanneischen Abschiedsreden – auf Worte also, in denen sich das Ethos Jesu und der Evangelien bündelt: „Alles, was ihr von den anderen erwartet, das tut auch ihnen" (Mt 7, 12); und: „Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben" (Joh 13, 13). Unbeschadet mancher alttestamentlicher Anspielungen ist dem Film „Der Mann ohne Vergangenheit" insbesondere das Ethos Jesu als Subtext, als eine Dimension unterlegt, welche die Geschichte hintergründig trägt und zugleich ihre humane Tiefe und Weite verstärkt. Durch das ihr eingeschriebene Ethos Jesu und die mit ihm vermittelte Hoffnung wird Kaurismäkis Komödie zu einer „Göttlichen Komödie": Das Tragische wird durch Erlösendes überwölbt.

## Inhaltlich-thematische Verbindungen zur biblischen Überlieferung

Die Verbindungen zwischen Kaurismäki und Bresson verschränken sich mit anderen biblisch-christlichen Dimensionen in „Der Mann ohne Vergangenheit". Sie greifen weit über die bereits genannten Stichworte „Gnade" und „Liebet einander" hinaus und berühren neben der inhaltlich-thematischen Ebene auch Fragen der Ästhetik. Denn immer gilt, wie Rainer Werner Faßbinder einmal sagte: „Die Einstellung ist die Einstellung." Das meint: Das *Wie* des Ins-Bild-Bringens ist stets Ausdruck der *Haltung* dem Gezeigten gegenüber. Im Wissen um diese Verschränkung von Ethik und Ästhetik und im Bewußtsein, daß Kaurismäkis Film mit den synoptischen Evangelien die sehr einfach gehaltene, völlig unprätentiöse Oberfläche gemeinsam hat, hinter der sich ein großer künstlerischer Reichtum verbirgt, muß ich mich hier aber auf die Inhaltsseite konzentrieren[28].

Am auffälligsten und auch in verschiedenen Filmkritiken in ihrer christlichen Kontur erkannt, ist Kaurismäkis Solidarität mit den Menschen am Rande[29]: den Armen und „Abgestürzten"[30]. Unverbrüchlich spricht ihnen der Regisseur durch seine Inszenierung von Anfang an jene Würde zu, um die sie selbst in der Filmhandlung noch ringen. Zeitweilig unterliegen dabei einige von ihnen dem Druck der multiplen Misere, und zeitweilig verlieren sie ihre Selbstachtung (wie in „Wolken ziehen vorüber" der arbeitslos gewordene Schaffner Lauri und der „freigesetzte" Koch des „Dubrovnik"). Aber allesamt erlangen sie diese Selbstachtung im optimistischen Finale wieder. Beschreibt man Kaurismäkis Empathie für die Marginalisierten aus einer christlichen Perspektive, muß man sicherlich von der „Option für die Armen" sprechen, wie sie die Evangelien durchzieht.

Eine solch erklärtermaßen christliche Perspektive anzulegen, legitimiert sich aufgrund der vielen offenen und verdeckten Bezugnahmen Kaurismäkis auf die biblische Tradition. Worauf läßt sich hier, neben den in Zusammenhang mit Bresson genannten Zitaten, verweisen? Sehen wir uns darauf den „Mann ohne Vergangenheit" an:

1. Am Anfang stehen das *Wunder* und das *Staunen*: Der klinisch Tote beginnt wieder zu leben – ein *Lazarus redivivus*: anfangs in seiner Vermummung noch einer lebenden Mumie oder den Zombies des Gruselfilms ähnlich, sich ruckartig bewegend wie der auferweckte Lazarus in Martin Scorseses Film „Die Letzte Versuchung Christi" (USA 1988) – vielleicht in humorvoller Anspielung auf ihn.

2. Die nächste Einstellung zeigt M., den Namenlosen und Erinnerungslosen, noch immer halb tot, wie einen Erschlagenen am Wegrand liegen, bis ihm zwei Kinder zum *Barmherzigen Samariter* werden und ihm Obdach und Pflege in ihrem bescheidenen Heim verschaffen. – „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ..." kann einem bei diesem vorbildlichen Akt uneigennütziger Hilfeleistung durchaus in den Sinn kommen.

3. Die Ärmsten der Armen, der vielzitierte „Bodensatz" der Gesellschaft benimmt sich ganz anders, als es diese abschätzige Qualifikation unterstellt: Unter ihnen gilt bei Kaurismäki gerade *nicht*: Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf („Homo homini lupus"). Vielmehr regiert ein Handeln im Geist der Maxime: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan." Unter den Ärmsten, die in Wohn- und ausgedienten Müllcontainern hausen – das biblische Griechisch zählte sie sicherlich zu den „ptochoi" („Arme") –, unter ihnen herrschen Solidarität, Zuwendung, Hilfe, Achtung und Selbstachtung. Selbst der Landstreicher, der die Stiefel des ohnmächtigen M. stiehlt, bevor ihn die besagten Kinder bergen, überläßt ihm dafür wenigstens seine eigenen Schuhe. Die Solidarität der Armen und ihr wechselseitiges Zusprechen von Würde demaskieren die Kälte der Institutionen und die Skrupellosigkeit der „White Collar"-Täter in den Banken, Ämtern und Chefetagen (ohne dabei ihrerseits so kalt zu werden wie die Bilder von Anderssons „Songs From the Second Floor"). Indem Kaurismäki zumeist im Miniaturbild sichtbar macht, wie die wirtschaftliche Krise und die Globalisierungs-Problematik ganz manifest auf die Wirklichkeit der Armen übergreifen, gewinnt sein Film – ungeachtet der komischen Übersteigerungen – einiges an Wirklichkeitshaltigkeit.

4. Nachdem ein sowohl im Bild wie auch in den Dialogen unsichtbarer Gott M.s medizinisch zweifelsfrei totem Körper wieder Leben eingehaucht hat, erlebte dieser eine wundersame zweite Geburt: Mühsam muß er sich nicht allein vergessene Worte wieder aneignen, sondern überhaupt lernen, sich im Leben zurechtzufinden. Als *neuer Adam* findet er ein Heim in einem Wohncontainer am Meer mit Bäumchen, das die Inszenierung zu einem kleinen Paradies vergoldet.

5. Der reanimierte Adam kommt dem biblischen Schöpfungsauftrag nach und beginnt dort alsbald einen Garten anzulegen, um ihn zu bebauen, zu behüten und später sorgsam haushaltend mit seinen Früchten umzugehen. Kaum sind die Setzlinge gesteckt, tut der Himmel sein Wohlgefallen kund und schickt kooperativ aus heiterem Himmel eine Wolke, um die Pflanzung punktgenau einzugießen. M. quittiert es mit einem vieldeutigen Blick nach oben ins Firmament.

6. „Und Gott sah, daß es nicht gut ist, daß der Mensch alleine bleibt": Und so „er-

kannte" M. die Heilsarmee-Offizierin Irma, und Irma erkannte M. – auf den ersten Blick, als hätten sie einander schon immer gekannt und wären füreinander bestimmt.

7. Der Wachmann Antilla Ky – Ky, der Geheimnisvolle –, der M. seinen Wohncontainer vermietet, nennt sich selbst „Die Geißel Gottes", konterkariert dieses trotzig behauptete Image aber durch sein Handeln. Er wirkt wie eine Abbreviatur, eine miniaturisierte Auflösung eines dunklen Gottesbildes: Die selbsternannte Geißel Gottes, der Würgeengel, ist doch kein solcher. Das finstere Antlitz ist nur die Maske des guten, barmherzigen Handelns. Durch die scheinbar gegen seinen Willen geleistete Hilfe wird der Wachmann immer mehr zum Teil in der vielgliederigen Kette des unerwarteten solidarischen Handelns in den Reihen der Armen. Bis er sich schließlich am Ende des Films dezidiert zum Mitglied der Gemeinschaft der Armen erklärt.

Die „kommunikative" Spezialität des Wachmanns sind bei seinen Auftritten Sentenzen, die sich mitunter wie Verballhornungen biblischer Worte anhören: etwa in der Rede vom Fuchs und seinem Bau, die wie eine Variation von Jesu Wort über den Menschensohn klingt, der anders als die Füchse keinen Bau hat, um auszuruhen (Mt 8, 20); oder wenn er seinen illegalen Mietkontrakt mit M. wie Petrus notfalls dreimal gegenüber den Behörden verleugnen will.

## Erlösung und Befreiung

Wie Bresson in vielen, ja am Ende in allen seiner Filme, handelt auch Kaurismäkis „Der Mann ohne Vergangenheit" von realer und spiritueller Gefangenschaft und von Wegen aus ihr heraus. Vermittler der Erlösungsprozesse ist M., der zugleich seine eigene Identitätsfindungs-Geschichte durchläuft. Die Werftmanagerin, die bereit ist, M. Arbeit zu geben, meint beim Einstellungsgespräch, ihr sei es egal, wer er sei, und sei er ein „Prinz aus Ägypten". Damit liefert sie recht verdeckt ein wichtiges Stichwort. Bei der Rede vom Prinz aus Ägypten wird man nicht nur wegen des bekannten Trickfilms gleichen Titels aus den DreamWork-Studios von Steven Spielberg an die biblische Mosefigur denken: Mit Moses hatte sich Kaurismäki bereits in „Leningrad Cowboys meet Moses" befaßt, damals freilich noch sehr kalauernd. Jetzt geschieht dies gereifter, hinter dem Humor mit einigem Ernst. M., der mit dem Exodusführer auch den Anfangsbuchstaben teilt, ist in mancherlei Hinsicht ein neuer Moses, der Menschen aus der Sklaverei in die Freiheit führt. Verwoben mit der Geschichte von M.s eigenem, von anderen Menschen unterstützten Auszug aus dem Sklavenhaus der Gedächtnislosigkeit, erzählt Kaurismäki noch andere kleine „Exodus"-Geschichten: Erlösungsprozesse und Identitätsfindungen, die M. initiiert und begleitet. Allen voran geht es um die doppelte Erlösungsgeschichte von Irma und der Heilsarmee, der Institution, an die sie ihr Leben hingegeben hat.

1. *Die Erlösung Irmas.* Irma träumt anfangs nicht von einem *anderen* Leben, sondern vom Leben überhaupt: erdrückt und erstarrt unter einem Übermaß an Sehnsucht nach Leben, hört sie nächtens in ihrer ärmlichen Zelle Rock n'Roll. Noch aber lebt sie wie eine Gefangene in dem kalten, zugigen Bunker von Heilsarmee-Wohnheim, wo die Türen so viel Bodenabstand haben, daß sie nur eine Sichtblende, aber keinen intimen Raum schaffen, und wo nur Anrufe *von* außen entgegengenommen werden können, weil die Wählscheibe mit einem Schloß gesperrt ist. Subtil deutet Kaurismäki Irmas unterdrücktes Aufbegehren gegen diese zwanghafte Welt an: Erst faltet sie abends in ihrer „Zelle" als pflichtbewußte, akkurate Soldatin Gottes sorgsam ihren Morgenmantel, dann schleudert sie ihn achtlos, wie in Unmut über dieses ganze leblose Leben zur Seite.

Wie Jesus den Bann der Dämonen, die einen Menschen gefangen halten, dadurch aufbricht, daß er nach dem Namen fragt, so fragt auch M. in der Kleiderkammer Irma, wie sie heißt. Das Erschauern, mit dem sie ihr „Irma" hervorstößt (wie es so nur im finnischen Original zu hören ist), läßt ahnen, wie lange sie schon niemand, geschweige denn ein Mann, nach ihrem Namen gefragt hat. Mit der Frage nach ihrem Namen, mit diesem Zusprechen von Individualität und Identität, bekommt Irmas Erlösungsgeschichte einen kräftigen Schub. Und es ist wunderbar zu verfolgen, wie Irma behutsam, aber doch aktiv und zunehmend selbstbewußt diese Geschichte mitzugestalten beginnt.

2. *Die Erlösung der Heilsarmee.* Die zweite markante Erlösungsgeschichte erzählt von der Heilung der Heilsarmee, welche anfangs wie der Prototyp einer erstarrten Christengemeinschaft erscheint. M. klagt einmal über zu wenig Salz in der Suppe der Heilsarmee: Wie die Suppe, so die ganze Truppe, möchte man sagen – schal und weit entfernt davon, das „Salz der Erde" zu sein, von dem Jesus sprach (Mt 5, 13). Statt spirituellem Elan herrschen Konvention und Bürokratismus, verbunden mit innerer Erstarrung und Verpanzerung der Gefühle, was sich abbildet in den strengen Uniformen, den Verwaltungsakten und Regularien. Die Pflicht regiert streng über die Neigungen. Kaurismäkis Satire hat aber nichts zu tun mit Verachtung gegenüber dieser in den skandinavischen Ländern und vorab in Finnland weitaus besser als bei uns angesehenen Institution. Er gibt der Heilsarmee und mit ihr vielleicht auch dem Christentum nicht etwa den Abschied, sondern liebt offensichtlich auch diese traurigen Soldaten Gottes. Deshalb läßt er seinen Helden M. die Truppe tiefgreifend reformieren, so daß sie mehr und mehr selbst den lebensfreundlichen Geist wiedergewinnt, von dem sie eigentlich Zeugnis ablegen wollte, aber nicht mehr konnte. Indem über die Musik die streng abgeschottete *Emotionalität*, die Lebensenergie aufbricht, gewinnt langsam jene Selbstliebe Raum, die es braucht, um die Nächstenliebe in Abwehr eines falschen Altruismus auszubalancieren.

Die Stationen des Erlösungsprozesses der Heilsarmee bilden sich ab in der Serie der Lieder, die den Film strukturieren und, wie immer bei Kaurismäki, stark se-

mantisierte Elemente der Narration sind: Sie bilden sich ab in den Veränderungen des Musikstils und der Texte, im Wechsel der Instrumentierung und der Kleidung der Musiker. Der „Nachfolge Jesu"-Song zu Beginn – gesungen an der fleischlos arbeitenden Gulaschkanone – ist vielleicht moralisch korrekt, aber genauso saft- und kraftlos wie die in ihren gestärkten Uniformen verkapselten Musiker. Mit der allmählichen Umstellung auf Rockmusik kommt Leben in die Band und in den Glauben. Nicht nur die Kleiderordnung lockert sich. Als die Band bei ihrem ersten Auftritt nach ihrer „Umkehr" zum Leben vom Herz und von den Träumen der Menschen singt, ohne deshalb ihre christliche Orientierung zu verleugnen, da tanzen schon die ersten Zuhörer zu ihrer Musik. In dem Maß, wie ihre Lieder ehrlicher werden und weniger mit Sprach- und Glaubensklischees zugekleistert sind, verringert sich nicht nur der Abstand zu den Menschen, die sie mit ihnen erreichen wollen, sondern werden die Musiker auch mit sich selbst identischer.

Wie der Schluß von „Wolken ziehen vorüber", als das von den Arbeitslosen eröffnete Restaurant „Arbeit" brechend voll ist mit Menschen aus den unterschiedlichsten Ständen, haben auch das Happy end für Irma und M. und das Schlußlied etwas Märchenhaftes, Utopisches. Die zur Sängerin mutierte Heilsarmee-Generalin (gespielt von Anniki Tähti, die im wirklichen Leben tatsächlich eine bekannte finnische Sängerin ist) hat ihre Uniform abgelegt und besingt „Wonderful Mon Repos": eine Erinnerung an die einem vergönnte Ruhe, an Rast und Erholung. Mit ihrem Lied beschwört sie einen paradiesischen Zustand, der sicher vergänglich war, aber noch als erinnerter Kraft gibt und als implizite Hoffnung und Verheißung das Leben ertragen hilft.

Wie der Schluß, so ist am Ende auch der ganze „Mann ohne Vergangenheit" eine „realistische Lüge" – wie in Kaurismäkis Augen die Filme Bressons. Und wie diese ist er damit eine Art Überlebensration „in einer gottvergessenen Welt"[31].

## Netzwerk der Liebe und Solidarität

Manche Kritiker machen aus ihren Aversionen gegen die biblisch-christliche Tradition kein Hehl und wollen ihre Präsenz im „Der Mann ohne Vergangenheit" leichthin abtun. So beispielsweise Urs Jenni im Nachrichtenmagazin „Der Spiegel" mit seinen Bemerkungen, der Film sei zwar „mit dem erbaulichen Sinnspruch-Repertoire vieler Bibelstunden gefüttert", es spräche aber „nichts dafür, daß Kaurismäki, nun auch schon 45, sich plötzlich in einen gottesfürchtigen Mann verwandelt hätte"[32]. Kaurismäki hat sich tatsächlich nicht gewandelt: Er, der Verehrer Bressons, war vielmehr – mag er den Glauben an Gott auch gelegentlich launig bestreiten[33] – schon immer ein religiöser und spiritueller Mensch. Besser als Jenni trifft es Hans Günther Pflaum, wenn er über seine schöne Kritik von „Der Mann ohne Vergangenheit" die Zeile setzt: „Wie Aki Kaurismäkis uns lehrt, unsere Nächsten zu lieben."[34]

Kaurismäkis Film hat in diesem Kerngebot des Christentums, der Nächstenliebe, seine Achse. Er schreibt mit ihm und mit manchen seiner früheren Arbeiten an einer Hoffnungsgeschichte über ein *Netzwerk der Liebe und Solidarität*, das über die Macht der Herrschenden triumphiert. Gut ist, daß er dabei das Leid und die Schmerzen, die Demütigungen und Stigmatisierungen nicht ausspart – die manifesten Gewaltakte, die auf die Seele zielenden Aggressionen und die Verzweiflung, die auch vor den scheinbar Großen und Mächtigen nicht Halt machen und den Bankier wie den von ihm übervorteilten Bauunternehmer in den Selbstmord treiben. In seinem Verantwortungsbewußtsein und dem Gerechtigkeitsgefühl, mit dem er für seine ehemaligen Arbeiter eintritt, scheint letzterer fast von einem anderen Stern zu kommen – oder aus einer apokryphen Parabel Jesu. Gut ist aber auch, daß Kaurismäki mit Humor und ironisch-selbstironischen Brechungen nicht geizt – ohne sich deshalb irgendwie von der Ernsthaftigkeit seines Anliegens zu distanzieren. Doch ohne Humor und Selbstironie wäre eine Geschichte wie diese wohl kaum erzählbar.

Vieles bleibt in „Der Mann ohne Vergangenheit" gewiß märchenhaft. Aber auch Erwachsene brauchen Märchen und Wunder: als Entwürfe, daß und wie die Welt anders und besser sein könnte. Die Koordinaten von Kaurismäkis Entwurf sind auch die des Evangeliums. Sie sind es so sehr, daß man sagen könnte, „Der Mann ohne Vergangenheit" und ebenso schon „Wolken ziehen vorüber" buchstabieren oder erzählen aus, was die Seligpreisungen verheißen und mit Gewißheit ansagen, so widerständig die Wirklichkeit ihnen gegenüber auch erscheint (damals wie heute): „Selig die Armen, denn ihrer ist das Himmelreich!"

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Göttliche Komödien. Religiöse Dimensionen des Komischen im Kino, hg. v. St. Orth, J. Valentin u. R. Zwick (Köln 2001).

[2] Originaltitel: „Mies vailla menneisyyttä (Finnland – Deutschland – Frankreich 2002), Produktion: Sputnik/YLE/TV1/Pandora; Regie u. Buch: Aki Kaurismäki; Kamera: Timo Salminen; Schnitt: Timo Linnasalo; Darsteller: Markku Peltola (M.), Kati Outinen (Irma), Juhani Niemela (Nieminen), Kaija Pakarinen (Kaisa Nieminen), Sakari Kuosmanen (Antilla), Anniki Tähti (Flohmarktleiterin); Farbe; Länge: 97 Minuten. – Seit Juni 2003 auf Video/DVD in Videotheken erhältlich; ab September 2003 auch als Kauf-Video/-DVD (bei Eurovideo).

[3] Den Anstoß zur näheren Beschäftigung mit diesem Film gab mein Kaurismäki-Referat im Rahmen der Filmreihe „Göttliche Komödien" im Hamburger „Abaton"-Kino (24.11.2002).

[4] In allen Interviews antwortet Aki Kaurismäki auf diesbezügliche Nachfragen konstant, er würde niemals ein Angebot aus Hollywood annehmen.

[5] Hamburg: pur. Das offizielle Filmfest-Magazin, 23. 9.–29. 9. 2002. [6] Zit. nach ebd.

[7] Zit. nach Werbebroschüre für „Der Mann ohne Vergangenheit" von „Pandora Film", Herbst 2002.

[8] So z. B. Th. Stecher in seinem sogar mit dieser Wendung betitelten Interview in der Schweizer „Weltwoche" (Ausgabe 10/2003, unter www.weltwoche.ch).

[9] „Wer ohne Narbe stirbt, hat nicht gelebt". Interview mit Aki Kaurismäki anläßlich der Verleihung des Douglas-Sirk-Preises beim Hamburger Filmfest 2002, in: Hamburger Abendblatt, 27. 9. 2002. – Eine andere Erinnerung an die „religiöse Unterweisung" in den „verlorenen Tagen" der Kindheit ist der Rekurs auf den Geist Gottes, der wehe, wo er will; vgl. den Hinweis in R. Connahs Buch über die Filme der Brüder Aki u. Mika (geb. 1955): K/K. A Couple of Finns and

Some Donald Ducks. Cinema in Society (Helsinki 1991) 454. An diesen „Wind" dachte auch Akis großes Vorbild Robert Bresson, als er in seinen vielzitierten „Noten zum Kinematographen" die Losung für eine indirekte Darstellung des Numinosen ausgab: „Den unsichtbaren Wind durch das Wasser sichtbar machen, das er bewegt." Dieses Bild, das Hans Messias in seinem Nachruf zum künstlerischen Lebens-Motto Bressons erklärt (Suche nach Wahrhaftigkeit. Zum Tode von Robert Bresson, in: film-dienst 53, 2000, Nr. 2, 6f.), paßte sehr gut auch zur Bezeichnung der spirituellen Qualität der Filme seines finnischen Verehrers.

[10] P. v. Bagh, Die Welt des Aki Kaurismäki, in: Werbebroschüre (A. 7).

[11] Viele Beobachtungen verdanke ich einer großen Kaurismäki-Retrospektive, die von Februar bis April 2003 vom Münsteraner „Cinema"-Programmkino und dem Verein „Die Linse" durchgeführt wurde.

[12] Vgl. das Interview in der finnischen Zeitschrift „Parnasso" Nr. 4, 2001; Hinweis von Miriam Schulz, Hamburger Studentin der Finnougristik.

[13] R. Merkel, Filmkritik zu „Leningrad Cowboys Meet Moses", in: Zitty-Stadtmagazin (Berlin) Nr. 4 (1994) 64.

[14] In einer damaligen Werbebroschüre des Sputnik-Verleihs wird er mit den ironisch-humorvoll gemeinten Worten zitiert: „This film automatically brings up only two points of comparison: John Huston's *The Bible* and Robert Bresson's *Le procès de Jeanne d'Arc*. Not to mention countless pearls of festivals of the worst films in the world."

[15] Connah (A. 9) 84. [16] Ebd. 463.

[17] Zu ihr gehören: „Schatten im Paradies" (1986), „Ariel" (1988) u. „Das Mädchen aus der Streichholzfabrik" (1989).

[18] Vgl. Werbebroschüre (A. 7).

[19] Dazu eingehend: R. Zwick, Wolken ziehen herauf und vorüber. Strukturen des Komischen in der Bibel und bei Aki Kaurismäki, in: Göttliche Komödien (A. 1) 69–95. Vgl. ferner im selben Band die auf „Wolken ziehen vorüber" fokussierten Beiträge von B. Stauß (Lachen im Zwiespalt. Komik als Konflikt- und Krisenphänomen, 55–67) sowie D. Regensburger (Leben am Rande des Abgrunds. Menschenwürde, Komik und leises Glück in Aki Kauirsmäkis „Wolken ziehen vorüber", 97–123).

[20] Vgl. R. Zwick, Am Anfang war die Frage. Zur Diskussion um das Christliche im Werk Robert Bressons, in: Zoom (Schweiz) 52 (1992) Nr. 9, 22–26.

[21] Im Vergleich zur englisch untertitelten Originalfassung, auf die ich mich im folgenden primär beziehe, verwässert die deutsch synchronisierte die Äußerung zu „Gnade ist überall".

[22] Zit. nach GIG-Veranstaltungsmagazin (Münster – Osnabrück) Nr. 11/2002.

[23] Robert Bresson, hg. v. J. Quant (Toronto 1998) 561 f.

[24] Mit „Das Mädchen in der Streichholzfabrik" wollte Kaurismäki Bresson sogar noch an Askese u. Reduktion des Ausdrucks übertreffen. Das Presseheft zu diesem Film zitiert ihn mit den Worten: „Ich beschloß einen Film zu drehen, der Robert Bresson wie den Regisseur eines epischen Actionfilms erscheinen ließe" (zit. nach Connah, A. 9, 91; Übersetzung R. Z.).

[25] Zu den theologischen Dimensionen von Bazins Filmästhetik vgl. R. Zwick, Tiefe in der Wirklichkeit. André Bazins Beitrag zu einer „Theologie des Films", in: Communicatio Socialis 28 (1995) 66–89.

[26] A. Bazin, Das „Tagebuch eines Landpfarrers" u. die Stilistik von Robert Bresson (1951), in: Filmkritik 23 (1979) H. 5, 220–233, 227. [27] Vgl. ebd. 225.

[28] Was ich am Beispiel von „Wolken ziehen vorüber" zu verschiedenen Momenten in Kaurismäkis Ästhetik, die in einer Verbindung zu Strukturen des Komischen im Alten Testament stehen, ausgeführt habe, läßt sich praktisch ohne Abstriche auch auf „Der Mann ohne Vergangenheit" übertragen: vgl. Zwick (A. 19) bes. 81–90.

[29] Auf diesen Aspekt hebt besonders Pia Horlacher in ihrer Filmkritik für die NZZ (28.6.1996) ab.

[30] Ein Beispiel für Kaurismäkis subtilen Stil, der oftmals mit Querverbindungen zwischen seinen Filmen arbeitet: Der gutbürgerliche Gourmet und erste Restaurantgast in der Schlußsequenz von „Wolken ziehen vorüber" steht im „Mann ohne Vergangenheit" bei der Heilsarmee mit in der Essensschlange. [31] Vgl. A. 23.

[32] U. Jenni, Es darf geweint werden. Nach Schaffenskrisen gelingt Aki Kaurismäki mit „Der Mann ohne Vergangenheit" ein glorreiches Comeback, in: Der Spiegel, 18.11.2002, 236–238, 238.

[33] Als Stecher (A. 8) ihn fragt: „Glauben sie an Gott?", antwortet Kaurismäki zunächst schroff: „Nein, mit diesem Gauner sähe unsere Welt noch schlechter aus." Aber gleich auf die nächste Frage bekennt er – im Widerspruch dazu – seine Sympathie für eine Gruppe, die ganz aus diesem Glauben lebt: Er sei schon „immer ein großer Fan der Heilsarmee" gewesen. Denn: „Ihr Job ist zu helfen, anstatt in die Bibel zu starren."

[34] SZ, 14.11.2002, 15.

*Jörg Seip*

# Das wiederentdeckte Welttheater

## Christian Stückls Neuinszenierung des Salzburger Jedermann

Im Sommer 2002 nahm es Christian Stückl, Intendant des Münchener Volkstheaters, mit Hugo von Hofmannsthals „Jedermann" auf und schenkte Salzburg eine denkwürdige Neuinszenierung. Selbst wer den Jedermann nur vom Hörensagen oder aus Lektüreerfahrung kennt, verbindet mit ihm Stimmungen und Gedanken: Konversionsspiel, unterhaltsamer Glaube, das letzte Welttheater, laue Sommerabende, Bauerntheater, barocker Funkenflug ... Im folgenden werden Fährten dieser Neuinszenierung vorgestellt und mit deren öffentlichen Wahrnehmung verglichen. Abschließend geht es um den möglichen Kern der Inszenierung[1].

### Fährtensuche im Salzburger Jedermann 2002

Am 28. Juli 2002 hat Stückl den Jedermann[2] in Salzburg neu inszeniert und dabei leicht umgeschrieben, das heißt aus alten Vorlagen (etwa aus „The Somonynge of Everyman") wie aus früheren Salzburger Aufführungen (etwa im Prolog der Kinder) leicht ergänzt. Damit bindet Stückl seine Inszenierung gleich doppelt an: an Vorlagen gleichermaßen wie an Deutungen. Wiewohl Hofmannsthal mit seinem Jedermann auf viele Vorlagen (z.B. „Everyman", Calderóns „Welttheater" oder den „Hecastus" von Hans Sachs) zurückgreift, wie jedes literarische Werk das tut, erschöpft er sich nicht in der Wiedergabe dieser Texte, sondern bezieht seine Eigenständigkeit durch Kombination derselben. Von der Quellenlage her besehen stammt wohl nur eine einzige Szene von Hofmannsthal selbst: die des Schuldknechts. Die anderen aufgenommenen wie auch die bekannten ausgeschlossenen Szenen erhalten durch ihre Anordnung wie Verflechtung neue Bedeutungszuweisungen. Diese setzen sich in einer neuen Inszenierung fort – und um diese neue Bedeutungszuweisung soll es hier gehen.

Stückl setzt mit seiner Inszenierung das Werk des Autors mit anderen Mitteln fort, mit anderen Mitteln auch das seiner Regie-Vorgänger. Dies will ich in einfachen Aspekten, teils thesenartigen Sätzen hintereinander und ohne Rangordnung als Geflecht neben- wie nacheinander stellen:

1. Das Stück spielt in Salzburg vor dem Dom, auf dem Domplatz. Es steht – wie das Theatrum mundi[3] (Welttheater) – in der Spannung von *fanum* (heilig) und *pro-*

*fanum* (weltlich). Der Ausschlag zum „fanum" wird von Stückl gegenüber früheren Aufführungen verstärkt, denn Bühne und Domfassade verschmelzen miteinander. So gelangen die Schauspieler über eine Treppe auf die Domempore, und eine fünfte Figur, die des Glaubens, reiht sich, als stünde sie schon seit dem Dombau dort, zu den anderen vier Figuren der Domfassade. Diese haben allesamt goldene Attribute (Bischofsstäbe oder ähnliches): Die Figur des Glaubens bekommt während der Aufführung (so in der letzten Hauptprobe und Premiere, nicht jedoch in der Generalprobe) einen goldenen Krug dazugestellt, der vielerlei Deutung zuläßt, angefangen von einer ästhetischen (alle Figuren tragen einen Goldgrund) über eine Glaube und Werke verbindende (was nämlich alles vermag ein Krug?), bis hin zu einer eher pragmatischen Deutung (ein Schauspieler habe den Krug bei der Hauptprobe dort vergessen und im nachhinein habe sich das gar als deutbar erwiesen).

2. Die Aufführung beginnt mit einem Vorspiel, einem Stück vor dem Stück, einer Bühne auf der Bühne. Alte Salzburger Jedermanntradition wird durch Kinderspiel aufgegriffen, konterkariert, zum Teil dekonstruiert. Die *Kinder* spielen zunächst Musik, das Kleinste dirigiert. Der Prolog wird auf mehrere aufgeteilt und dann beginnen sie das Stück. Sie spielen – in Kurzfassung – den gewohnten Salzburger Jedermann: mit dem *Jedermann*, mit der *Buhlschaft*, mit der Figur *Gottes* als Sprachrohr, als Lautsprecher noch sich Gehör verschaffend vom Sockel der Glaubensstatue aus, mit *zwei Engelchen* (Anspielung auf die Vorjahres-Aufführung, da am Ende des Stückes sich zwei Engel quer über den Domplatz auf die Bühne abseilten und *Jedermann* in den Dom, den Himmel leiteten, was – da in diesem Jahr nicht vorgesehen – den Erzabt der Benediktinerabtei Sankt Peter insofern beruhigte, als das Dach seiner Kirche frisch eingedeckt war). Die *zwei Engelchen* rahmen jetzt ein kleines Mädchen ein, das den *Glauben* spielt und dabei einer „Oberammergauer" Muttergottesfigur (Kreuz, Kranz/Krone/Dornen?, blaues Kleid) ähnlich ist, und diese drei erheitern das Publikum mit einem „Halleluja" in weihnachtlicher Weise nebst Hofknicks.

Mit von der Partie ist auch der *Tod*, der hinter der Glaubensstatue sich erst noch ankleiden muß, und zwar ganz so, wie all die Jahre der Tod in Salzburg auszusehen hat: eben schwarz, skelettiert und mit Totenschädel. Er bekommt schließlich vom *Teufel* ein Bein gestellt, umfaßt weinend sein Knie, verliert dabei seine Maske (den Totenschädel), die quer über die Bühne rollt. Und nun, da der Tod nicht mehr erschrecken kann („Tod, wo ist dein Stachel?"), nun, da der Tod seiner Macht beraubt, ja lächerlich gemacht, abgebaut, abgetragen ist, wie die ganze Salzburger Tradition auf die Seite gestellt zu sein scheint und zugleich ernster genommen wird als Jahre zuvor, denn die Welt ist das Theater, in diesen Minuten des Vorspiels, spielen die Kinder, die zuvor alle, bis auf den kleinen *Teufel*, noch vor ihm weggelaufen sind, mit dem Schädel: einem Requisit nur noch. Sie spielen Fußball mit dem Totenschädel und tollen herum, als wäre nichts, als würde dies Leben, eine lange Sommernacht, nie enden. Es ist doch alles nur Spiel.

3. Da platzt *Gott* herein. Erstmals in Salzburg tritt *Gott* als Figur auf. Er wird nicht mehr wie bisher als bloße Stimme aus dem Lautsprecher gehört, gleichsam geboren aus einer in falscher Scheu bildlos-abstrakten „Fanität". Aber, ob gehört oder gesehen: Das kommt – und ist so ganz „jesuitisch" – auf dasselbe hinaus. Vermittlung ist schließlich Vermittlung. Und darum: Wenn schon Theater, dann richtig Theater, warum dann nicht auch Gott auftreten lassen? Gott auf der Bühne – für die Literatur wie für die Theologie gleichermaßen eine Provokation, wenngleich aus verschiedenen Gründen. Und hier? Nein, provozierend ist die Figur hier nicht ihres Auftretens wegen, sondern weit eher ob der ihr von Stückl erwiesenen Übermalungen. *Gott* tritt auf, und er vereint Züge des herumirrenden Juden Ahasver, des Gekreuzigten, Pater Pios; denn er trägt, verbunden, aber erkennbar, Wundmale. Schließlich ist er mit seinen Plastiktüten ein Obdachloser, ein Penner, ein Väterchen, ein frommer Chassid, schläfengelockt, er ist ein Opa, ein alter Mann. Und einen Bart hat er auch. Mehr geht nicht hinein.

Doch: Aus den Tüten holt *Gott* für die Kleinen kleine Kreuzchen und Andachtsbilder hervor, ein Devotionalienhändler mit großem Vorrat, und fängt dann seinen Prolog, eine Klage an: Wofür das alles? „Darum will ich Gerichtstag halten über", *Gott* hält inne; in der Stille zeigt das kleine *Kind* nach kurzer Pause auf einen bestimmten Zuschauer vorne rechts; *Gott* lacht, fängt den Zeigefinger des Kindes ein: „nein ... Jedermann". *Gott* lacht – das Stück hat begonnen, ohne daß ein Riß deutlich wurde zum Vorspiel. Bühne auf der Bühne, Bühne und Leben – wo ist der Unterschied? Der Zuschauer, der gerade noch entkam, was nützt ihm das? Die Welt ist das Theater.

4. „Tod, mein starker Bot? Tritt vor mich hin." Die nun auftretende Figur des *Todes*, nackt und geschlechtslos, aus dem Dom kommend, die Treppen heruntersteigend, gleicht der Fassade desselben; ihr entstiegen kann der *Tod* von weitem in seinem weißlich-grau marmorierten Äußeren, so das Auge auf andere Bühnenteile fixiert ist, nur schwerlich ausgemacht werden. Man erschrickt wie die Kinder, die nun fliehen. Dabei ist der Tod nicht schnell: Er schleicht. Das aber macht ihn beängstigend. Als habe sich eine Steinfigur – aus der Domfassade etwa? – gelöst, verflüssigt, die nicht mehr zu bändigen, nicht zu halten ist; nichts macht sie erstarren: Der Tod schleicht durch die Welt. Hinzu kommt seine Stimme: Dieser Tod ist ganz Ton – sein Wort ist ganz Linie, schnurgerade; an ihr ist nichts, aber auch gar nichts zu deuteln. Dieser Tod macht die Aktualität der Inszenierung Stückls aus: Löst nicht er den *Jedermann* als Hauptfigur ab?

5. Die ersten Szenen des Stückes, die mit dem *Koch*, dem *armen Nachbarn*, dem *Gesell* bis hin zum *Schuldknecht* und dessen *Frau* spielen in aller Öffentlichkeit: Die *Kinder* sind da, die *Dienerschaft* ist seitlich der Bühne versammelt. Spätere Szenen sind stärker miteinander verflochten als bei Hofmannsthal: Die Auftritte der *Mutter Jedermanns*, die bis zum Auftritt der *Buhlschaft* auf der Bühne bleibt, wie die der *Buhlschaft*, der Stückl nach dem Fest noch Worte der *Schönheit* aus dem Every-

man in den Mund legt, verlängern sich. Das knüpft das Stück stärker zusammen und verflüssigt die schematische, freilich bei Hofmannsthal und dessen Vorlagen selbst liegende Allegorisierung.

6. Stückl führt eine neue Figur ein: Der *Bischof* tritt auf, aus dem Dom kommend, anders als Gott prächtig eingekleidet. Er nimmt am Mahl teil, während der Musik dirigiert er, aber er verschwindet auch sogleich, als der *Tod* auftritt und es prekär wird. Er, nicht die *Buhle*, trägt rot. Diese trägt ein roséfarbenes Kleid. Im Vergleich mit älteren Salzburger Inszenierungen könnte sich so die Frage stellen, ob nicht er, der Bischof, die Buhle ist; rot ist nämlich die klassische Farbe der Buhlschaft.

7. Das Bühnenbild trägt Züge einer „ars moriendi" (Kunst des Sterbens): Der Tod, nicht als Figur, vielmehr als Gedanke, ist in dieser Aufführung durchgehend anwesend. Tafel, Sessel und Stühle, sämtliche Gäste sind ganz in schwarz gekleidet – schwarzes Tischtuch, schwarze Kleidung, schwarze Bezüge: tot. Rot der Bischof, rosé die Buhlschaft, grau wie wir der Jedermann.

8. Die Bühne wird dann, während der Tod beim Festmahl auftritt, gespalten. Die heile Welt ist zerbrochen. Die Reise beginnt auf Geheiß des Todes. Tisch und Stühle bleiben, teils zusammengefallen, auf der Bühne stehen und liegen: Das Chaos wird nicht abgeräumt. *Jedermann* versucht nun, einen Gefährten zu finden, der mitgeht. Jeder der in vier Teile zerrissenen Bühne ist besetzt: links der *gute Gesell* – er geht als erster; als nächste gehen die hinten sitzenden *Vettern*, dann geht, die ganze Zeit rechts stehend, Worte aus dem Everyman sprechend, die *Buhlschaft*. Schließlich ergreifen auch die *Knechte Jedermanns* die Flucht – als sie den Tod sehen, lassen sich mit Geld nicht bestechen. Die herbeigeschaffte Geldtruhe bleibt zurück, ihr entsteigt ein barocker Strichjunge mit goldenem Hintern, der *Mammon*. In sexueller Symbolik, mit erotisierenden Gesten erscheint das Geld. In dem Stück geht es um zweierlei Begehren: zunächst um die Liebe (*Buhlschaft*), dann darum, woran das Herz hängt (*Mammon*) – mein-ein-und-Alles, mein Schatz. Es geht um die Sexualisierung des Geldes, das nicht *Jedermann* in der Hand hat, sondern „Es" hat *Jedermann* in der Hand.

9. Am schwierigsten gestaltet sich das Ende des Stücks. Gelingt es, wie bislang – bei der Gestalt der Mutter noch am deutlichsten zu sehen – die Allegorien spielbar zu machen? *Werke* und *Glaube* treten auf, jeweils geführt von einem kleinen Kind, das im Prolog schon mitspielte. Es ist ein *Kind*, das eingreift und den Graben der Bühne wie des Stückes gleichermaßen überbrückt. Zu der eindrücklichen Szene gehören zum einen Ohnmacht und letzte Kraft der Werke (man sehe nur, wie die Werke über den Abgrund der Bühne klettern, ringen, sich quälen hin zu *Jedermanns* Scholle) und zum andern die Arbeit des Glaubens an den Werken: ein Glaube, der erst von einem Kind herbeigeholt wird, nachdem sich die Werke als zu schwach erweisen, ein Glaube, der den Werken die Füße verbindet, der den Werken aufhilft; die Geburt des Glaubens in einer Art Fußwaschung.

10. Schließlich sind zwei Doppelbesetzungen hervorzuheben, durch die neuer Sinn freigesetzt wird. Der nun auftretende *Teufel* wird – Bühne und Leben sind einander nah – vom *guten Gesell* gespielt. Und *Gott* – das scheint die größte Provokation – spielt zugleich die Rolle des *armen Nachbarn*. Warum dieser so eigensinnig und penetrant auf seinem Geld bestand („Das ist eine Gabe gering"), macht Stückl an dieser Besetzung klar. Konkret ist das. Biblisch auch (Mt 25).

11. Der *Teufel* ist darüber hinaus die Figur, die den insgeheimen Zweifel der Zuschauer und die Crux des ganzen Stückes in Worte faßt: „Wie geht das zu? Geschieht das in einem Nu?" Wie kann es angehen, daß *Jedermann* so einfach gerettet wird, nur mit Worten? Diese Wandlung ist das Problem des Stückes, und sie bleibt auch in der Ironisierung durch Stückl dem Stück eingeschrieben. Sie ist, was verärgert – oder lächelnd entläßt.

12. Das Stück endet mit Gesang der *Kinder*. Gott geht mit ihnen ab. Dann kommt der *Schreiner*: Laut hallen die Hammerschläge auf den Sarg, hallen zurück im Geviert des Domplatzes. Zuletzt erscheint der *Todesengel*: ein schwarzer Engel, der sich an den Sarg *Jedermanns* setzt. *Jedermann* verschwindet nicht gleichsam verklärt im Dom wie in den Jahren zuvor, er liegt auf der Bühne und zwar als Toter. Es ist zeitloses Theater, was Stückl bietet. Es stellt vor die Frage: Wie ist das, wenn der Tod anklopft, was passiert da? Der Tod, hieß es bereits, ist die ganze Zeit präsent. Die Allegorien werden aufgebrochen. Fast unmöglich ist das bei den *Guten Werken* und dem *Glauben*.

13. Nachzutragen wären kleine delektierende Gesten, die das Stück würzen: etwa die Ohrfeige Gottes (in der Hauptprobe, dann weniger stark in der Premiere): „Gott schlägt nicht" (Ohrfeige). „Er verzeiht!" Auch Jakob hinkte (vgl. Gen 32, 32). Oder *Gott*, der den in den Dom eindringenden Teufel mit Weihwasser abwehrt. Schließlich die *Mutter*, eine, die jeder schon zu kennen scheint, nicht bloß auf dem Land. Und gar nicht zu denken an das Publikum, das ja mit zum Theater gehört: Theatrum mundi mit autogrammeschreibendem Thomas Gottschalk und dem bei der Platzsuche Szenenapplaus bekommenden Rudolph Moshammer.

„Die Welt ist das Theater": Stückl hat die Idee des Theatrum mundi mit Hofmannsthal aufgegriffen; er hat den Jedermann verflüssigt dadurch, daß er die Allegorien, wo es möglich war, nämlich bis zum Auftritt der Werke und des Glaubens, zu Charakteren umgeformt hat.

Die Erfolgsgeschichte des Jedermann, sieht man ins Publikum, hat ganz andere als die hier angerissenen Gründe und erwogenen Deutungen: Er wird halt gespielt, jährlich, drunten in Salzburg. Und es „hat schon was", wenn die Glocken umliegender Kirchen mitspielen und die Rufe ertönen von hoch droben: „Jedermann". Und wenn der Tod zu sprechen anhebt, schnurgerade, an einer Schnur: „Ich scheu keinen Mann, tret jeglichen an und verschone keinen."

## Zur öffentlichen Wahrnehmung des neuen Jedermann

Bevor der mögliche Kern der Inszenierung herausgearbeitet wird, soll die öffentliche Wahrnehmung zu Wort kommen. Paradigmatisch für diese wird eine Auswahl von Rezensionen betrachtet. Kontrastierend zu den gerade anvisierten Fährten ergeben sich nämlich aus dem Gesagten wie dem Ungesagten der ausgewählten Rezensionen vertiefende Blickpunkte und blinde Flecken in der öffentlichen Wahrnehmung des deutschsprachigen Feuilletons. Diese sind insofern bedeutend, als über die Inszenierung hinaus ein Grundproblem des Stückes thematisiert werden kann: Ist dieses allegorisch oder eher existentiell zu inszenieren? Daß Stückl den Akzent auf das Existentielle legt, wurde aus dem bislang Gesagten deutlich. Ist dieser Akzent – neben den anderen von Stückl gesetzten Akzenten – von den Rezensenten wahrgenommen worden? Einbezogen werden im folgenden die eher zustimmenden Rezensionen von Peter Michalzik, Christopher Schmidt und Werner Thuswaldner, die eher ablehnenden von Gerhard Stadelmaier, Mirko Weber und Ulrich Weinzierl sowie die Zwischentöne äußernde Rezension von Barbara Villiger Heilig[4].

Nicht wenige Rezensenten haben die Verflüssigung der Allegorien bemerkt, werten diese aber unterschiedlich: Stadelmaier etwa als Verlust, Weber als Vermenschlichung. Die Grundentscheidung Stückls gegen den Mythos und auch die Erdung der Allegorien sind zumindest wahrgenommen. Das Thema Erbauung bzw. Glaube versus Theater, Allegorisierung versus Charaktere schwingt in Rezensionen zwar mit, aber es wird nicht in Verbindung gesetzt mit der Grundschwierigkeit der Vorlage: Da wird seltsamerweise gerade von den eher ablehnenden Kritikern im Theater mehr Glaube gewünscht. Gerade das bricht Stückl gleich anfangs auf, wenn er herkömmliche Tradition und vermeintliche Publikumserwartung im Prolog der Kinder gegen den Strich bürstet:

> „Das Ganze ist ein Spiel. So auch hier … der Glaube sträubte sich immer gegen das Theater. Stückl setzt sich jetzt darüber hinweg und gibt dem Publikum alles, was des Publikums ist", schreibt der bibelkundige Michalzik.

Wahrgenommen werden größtenteils auch die beiden Doppelbesetzungen. Ich beschränke mich im folgenden auf *Gott* und den *armen Nachbarn*. Thuswaldner erkennt die Inkarnation und spielt auch auf die Gottesknechtstradition an:

> „Er hat Plastiktüten in seinen Händen und macht nicht das her, was man einem Gott zutraut, ganz im Gegenteil. Stückl zeigt den Menschgewordenen, zeigt ihn als einen vermeintlich Geringen. So kann er gleich den Armen Nachbarn Jedermanns auch spielen. Jedermann versündigt sich daher direkt an Gott, dem er vorführt, wie er das Geld vergötzt."

Schmidt nimmt die Identifikation der beiden anfangs nicht so ernst, er spricht von Tarnung, entdeckt allerdings das Gleichnis vom verlorenen Sohn:

„Zuletzt wird er dem Jedermann, in dessen Haus er sich zwischendurch, getarnt als armer Nachbar, einschleicht, eine schallende Ohrfeige, dann einen Kuß geben, wie der Vater dem verlorenen Sohn."

Dann aber heißt es auch bei ihm: „Gott selbst muß wieder herabsteigen und intervenieren, um Simonischeks Jedermann wachzurütteln." Während Ulrich Weinzierl die Doppelbesetzung feststellt, aber nicht deutet, erwähnt Weber sie mit keinem Wort. Und Stadelmaier ist dieser Gott ohnehin zu unverbindlich, zu verwechselbar, halt ein „gefinkelter Kutten-Betrüger", der auch den Allah hätte geben können. Das ist sehr gut beobachtet – und trifft wunderbar daneben: Dieser verwechselbare Gott macht das Stück in einer nicht mehr unbedingt christlich signierten Zeit sperrig. Er reißt das Publikum aus der bislang in Salzburg gehegten mythisch-zeitlosen Betrachtungs- und Genußweise heraus, was nicht wenige an Stückls Neuinszenierung störte: „Bauerntheater". Das aber ist ein Kompliment, denn nun gehen die Allegorien einen an.

Die Figur des Glaubens tritt im Stück zweimal auf: zum einen als Statue. Thuswaldner liest sie als „Heiligenfigur"; gewiß, sie reiht die Bühne in die Domfassade („kriecht die Bühne geradezu in die Kirche hinein" schreibt Weinzierl) ein. Ästhetische Gründe werden möglicherweise auch die Hauptgründe für die Aufnahme dieser Figur gewesen sein. Was aber, wenn sich ein Mehrwert einstellt? So sieht Michalzik in ihr eine „marmorne Maria". Doch was soll dann das sich von den anderen goldenen Attributen abhebende silberne Kreuz in ihrer Hand? (Es war überdies mit einer Magnetschaltung verbunden. Wann nur sollte es abfallen? Beim Tod *Jedermanns*?). Anderseits liegt Michalzik nicht ganz daneben. Denn hat man sich die Figur von hinten näher besehen, ihre „Eingeweide" mit den Schläuchen erkundet, die bis zu ihren Augen gehen, mit der dann noch abgewaschenen roten Farbe (man denkt unweigerlich an blutende italienische „Wundermadonnen"; nur gut, daß Stückl, so er es denn vorhatte, diesen Farbanstrich schließlich wegließ).

Die zweite Glaubensfigur ist bekanntlich die Gegenfigur zu den *Guten Werken*: Wie sie spielt, ob sie „für mehrere Kirchenaustritte" (Weinzierl) reicht, soll bewußt ausgeklammert bleiben. Viel wichtiger ist eine kleine Intarsie, die Stückl an der Glaubensfigur zeichnet (vielleicht ist er nicht ganz fertig geworden?): Das Hantieren „mit einer Reinwaschschüssel", das Stadelmaier natürlich zu unallegorisch ist; aber er nimmt dies immerhin noch wahr. Denn nur eine von sieben Rezensionen spricht diese Intarsie, eine theologische Umdeutung, explizit an:

„Der Glaube ... greift hilfreich ein, und er braucht nicht bloß statuengleich dazustehen, sondern kann sich vom Fleck bewegen und glaubwürdig agieren" (Thuswaldner).

In drei Richtungen wurden die Rezensionen befragt: zunächst nach der Prämisse Allegorie oder Theater, die – wie gesehen – ganz verschieden ausfällt. Von hier gehen die weiteren Wertungen aus, etwa die der einzelnen Akteure. Am Paradigma der Doppelbesetzung *Gott/armer Nachbar* zeigten sich unvermutete Entdeckungen (verlorener Sohn, Gottesknecht, Inkarnation), aber auch folgerichtige Ableh-

nungen nach der Voraussetzung, dies Stück sei Allegorie. Erwähnenswert ist zum dritten der blinde Fleck, wenn beinahe alle Rezensenten ein wesentliches Detail in ihre Besprechung nicht aufnahmen.

## Der schleichende Tod und die mögliche Erlösung

Ausgehend von den bislang angeführten Wahrnehmungen und Deutungen läßt sich die Aussageabsicht des Jedermann in der Inszenierung von Stückl in nuce formulieren: Bei Hofmannsthal geht es noch um die Frage nach Erlösung. Für Heutige ist dieser theologische Begriff allerdings abstrakt, denn: Was ist Erlösung und, wenn es sie gibt, wovon werde ich erlöst[5]? Aufklärerische Belehrungen vermögen hier wenig. Die einstmals existentielle Frage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" ist weniger einer Antwort, als vielmehr einer Befindlichkeit gewichen; der Angst vor dem Tod, vor dem Nichts, vor der Abwesenheit eines letzten, liebenden Gegenübers.

Der Tod ist tabu – und stört. Hier setzt Stückl an. Der *Tod*, den er auf die Bühne bringt, ist die stets präsente, ganz und gar unallegorische Figur des neuen Jedermann. Selbst dann, wenn er auf der Bühne nicht mit den Sinnen ausmachbar ist, ist er präsent. Wie im Spiegel der Bühne, nämlich dem Leben – die Idee des Theatrum mundi ist hier stets mitzulesen –, ist er in der Regel nicht zu sehen, aber etwa als Furcht, als Angst oder Leere präsent. Finde ich einen letzten Weggefährten? Werden mich alle verlassen? Sterbe ich allein? „Kannst du immer noch kein Geleit dir finden?", reiht sich textgetreu und wie von selbst gestellt die Frage des Todes ein. Kommt denn keiner mit? Wie wird es sein in der Grube: naß, kalt, dunkel? Ist dann alles aus? Für Fragen dieser Art sind Menschen nicht unempfänglich. Solche Fragen wollen anders verhandelt sein als etwa die nach einem „gnädigen Gott". Manche Abwehr des neuen Jedermann, etwa die Kritik an der Auflösung der viel allgemeineren Allegorien könnte hier einen Ansatzpunkt haben: Der neue Jedermann ist nicht zu genießen als Kult, sondern stellt eine unbequeme Frage. Und dies im Zentrum der Inszenierung, mitten auf einem Fest, das auf der Bühne wie in der Stadt Salzburg gleichermaßen gegeben wird.

Wie löst Stückl diese Frage? Es ist die Bekehrungsszene am Ende, die Wandlung des *Jedermann*. Kauft man sie ihm ab – oder schlägt man sich auf Seiten des Teufels: „Wie geht das zu?" Stückls Inszenierung hebt die beinahe mechanistisch ablaufende Bekehrungsszene folgendermaßen auf: Gegenüber dem auswendiggelernten Katechismuswissen und der abrufbaren, inszenierbaren Frömmigkeitsübung, die nur so dahingesagt zu werden braucht, gegenüber einer derart simplen Erlösung deutet Stückl einen Ausweg an, der eher andeutbar, als bis ins Letzte inszenierbar ist. Ein Aspekt wurde schon genannt: der stillschweigende Dienst des Glaubens an den schwachen Werken. Damit ist der Glaube, zunächst einem Frage-

Antwort-Schema entrissen, einer nur zu bestätigenden, bloßen Richtigkeit: Der Glaube deutet das Wahre seiner selbst an und wird weit. Hiernach läge Stadelmaier mit seiner Kritik an der verwechselbaren Gott-Figur richtig. Das ist das eine: die Geschenkhaftigkeit von Erlösung. Das andere ist weit schwerer herauszuarbeiten. Es ist die Art innere Bekehrung des *Jedermann*, so inszeniert, daß er am Ende einen Deut leichter dem Tod entgegenzugehen scheint, als er es zuvor noch selbst dachte.

Es scheint so, als sei *Jedermann* mit dem Tod derart vertraut, daß dieser am Ende gar nicht einmal mehr zum dramatischen wie obligatorischen Schlag aufs Herz genötigt ist. Ein Drittes sei, wenn es auch vage ist, erwähnt: Es ist ein Kind – Bild auch für den Ursprung, das die Werke und den Glauben zum Sterbenden führt, als seien sie alle drei innere Figuren, als bildeten sie ein inneres Ringen des *Jedermann* für uns außen ab: Erstmals blickt er den Werken beinahe zärtlich in die Augen, erstmals ahnt er etwas vom Glauben, der wortloses Vertrauen heißt, indem er diesen den Werken zuführt.

Stückl versucht also, einen existentiellen, inneren Vorgang glaubwürdig nach außen hin durchsichtig werden zu lassen. Wie schwer das darzustellen ist, beschreibt er selber so:

„Wie geht dieses Sterben vor sich, dieses eigentlich Letzte, dieses Umdrehen, diese Läuterung, dieses Doch-etwas-Finden? Wie finde ich es, und wie kann es der Schauspieler finden? ... Wie schaffe ich es, das Publikum da draußen wirklich spüren zu lassen, daß hier jemand am Ende doch ein Vertrauen hat in diesen Gott? Und dann denke ich wieder: Ist das nicht doch alles Scheinheiligkeit?“ [6]

Mit dieser Schwebe ist Stückls Neuinszenierung über ein plakatives „Nu“ der Bekehrung hinausgehoben. Für Verklärendes ist kein Wort, keine Geste, die Inszenierung verkargt zum Ende hin. Jedermann liegt im Totenhemd im Sarg, dieser wird zugehämmert, ein Todesengel hält Wacht. Doch noch ein Begleiter? Wir wissen es nicht.

Die Salzburger Neuinszenierung zeigt die Einsamkeit und geheime Not eines Menschen, wenn der Tod sich ihm ansagt mitten im Leben. Weder Tod noch Gefährten sind bestechlich. Verlassen steht der Gastgeber auf seinem Fest, innerlich zusammengesunken wie der Tisch. Aufschub gibt es keinen, mit keiner Gabe dieser Welt. Über den Tod kommt schließlich doch die Frage nach dem Ziel, vielleicht die Erlösung, wieder auf und zwar als offen gehaltene: Ist die Grube das Letzte?

## ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag verdankt sich einem interdisziplinären Seminar im Sommersemester 2002 mit E. Garhammer (Würzburg), F. Hiddemann (Neudietendorf) u. L. Kolmer (Salzburg) sowie den Teilnehmern. In diesem Rahmen fand auch ein Gespräch mit dem Regisseur Christian Stückl statt.

[2] Vgl. Jedermann. Dramatis Personae. Salzburg 2002 (Manuskript für die Schauspielproben), Ms. 49 S. (Salzburg 2002).

[3] Vgl. J. M. González García u. R. Konersmann, Art. Theatrum mundi, in: HWP, Bd. 10, 1051–1054. M. Tietz, Das Theater im Siglo de Oro, in: Spanische Literaturgeschichte, hg. v. H. –J. Neuschäfer (Stuttgart 1997) 152–184.

[4] Vgl. P. Michalzik, For Whom the Bell Tolls. Christian Stückl macht aus dem „Jedermann" bei den Salzburger Festspielen ein richtiges Theaterstück, in: FR, 30.7.2002; C. Schmidt, Die Jedi-Retter. Zurück zur Natur: Christian Stückls mit Spannung erwarteter Reform-„Jedermann" bei den Salzburger Festspielen, in: SZ, 30.7.2002; G. Stadelmaier, Oberjammergau, Jedermann oder Die uralte Binde. Salzburger Leer' u. Leiden: Es gibt keinen neuen „Jedermann", in: FAZ, 30.7.2002; W. Thuswaldner, Weg von alten Sehgewohnheiten, in: Salzburger Nachrichten, 29.7.2002; B. Villiger Heilig, Das ewige Sterben. Der „Jedermann" in neu-alter Inszenierung, in: NZZ, 30.7.2002; M. Weber, Vertagte Urständ. Salzburg (I): „Jedermann", inszeniert von Christoph Stückl, in: Stuttgarter Zeitung, 30.7.2002; U. Weinzierl, Spiel mir das alte Lied vom Tod. Theater in Salzburg: Christian Stückl inszeniert den neuen, modernen „Jedermann", in: Die Welt, 30.7.2002.

[5] Vgl. dazu „Der Himmel muß doch etwas Spannendes sein …". Christian Stückl u. Peter Simonischek im Gespräch mit dem Theologen Gottfried Bachl, in: Jedermann. Salzburger Festspiele 2002. Programmheft, hg. v. S. Stähr (Salzburg 2002) 24–32, bes. 29f.

[6] Ebd. 25f.

# Umschau

## Religiosität in der säkularisierten Welt

Wenn die Welt säkularisiert ist – wie kann es dann noch Religion geben? Oder umgekehrt gefragt: Wenn Religiosität in der zeitgenössischen Moderne anzutreffen ist, inwiefern kann man diese als säkularisiert bezeichnen? Um widersprüchliche Fragen dieser Art ging es bei einer religionssoziologischen Tagung zum Thema „Religiosität in der säkularisierten Welt" vom 21. bis 23. März 2003, zu der die „Arbeitsgemeinschaft objektive Hermeneutik" um den Soziologieprofessor Ulrich Oevermann renommierte Soziologen aus den USA und Europa an die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eingeladen hat.

Das von Ulrich Oevermann (Frankfurt) und Manuel Franzmann (Dortmund) vorgestellte, in Wissenschaft und Kirchenkreisen noch nicht allzu bekannte „Strukturmodell von Religiosität" geht von folgender Frage aus: Was ist dasjenige religiöse Problem, das in dem als „unvermeidbar" gekennzeichneten Prozeß der Säkularisierung am ehesten übrigbleibt? Es ist, so die Antwort und damit das erste Element dieser Religionstheorie, das „Bewährungsproblem", das aufgrund des Bewußtseins von der Endlichkeit des Lebens aufbricht. Es läßt sich so umschreiben: Was kann angesichts des „Stachels des Todes" den Sinn, das Gelingen des menschlichen Lebens garantieren? In der Sicht dieses Modells kann das Diesseits nur die Sphäre des Sich-Bewährens abgeben, aber erst im Jenseits kann das Urteil darüber gesprochen werden, ob und wie weit das Leben sich bewährt hat.

Folgerichtig postuliert das zweite Theorieelement einen „Bewährungsmythos", der eine notwendige Hoffnung auf die Bewährung verbürgt. Dieser sei immer auch mit einer Ethik der Lebensführung und einem Mythos von der Entstehung des Lebens verbunden. Die Geltungsbasis von Bewährungsmythen werde zwar durch wissenschaftliche Theorien wie beispielsweise die zur Entstehung des Kosmos tendentiell zerstört, jedoch könnten Theorien, die ja Allgemeingültigkeit beanspruchten, die lebenspraktische Funktion von Mythen „grundsätzlich nie einhalten". Lieferten diese doch bezüglich der drei Grundfragen des Menschen: „Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Wer sind wir im Hier und Jetzt?" eine unverwechselbare, die Einzigartigkeit des Fragestellers begründende Antwort. Die Evidenz des Bewährungsmythos werde drittens in der Vergemeinschaftung „hergestellt", für die dieser Bewährungsmythos verbindlich ist und die ihm gemäß ihre Praxis lebt. Das erste Strukturmoment sei kulturell universell, das zweite kulturspezifisch und das dritte einerseits universell, was die Vergemeinschaftung als Struktur betreffe, andererseits kulturspezifisch, was ihre jeweilige, von Inhalten und Riten abhängige soziale Ausformung angehe.

Aus der fundamentalen Differenz zwischen der universalen Struktur von Religiosität und den jeweiligen Deutungsinhalten von Religion als Glaubenssystem zogen Oevermann und Franzmann die Folgerung, daß selbst die radikalste Säkularisierung, das Verdunsten religiöser Inhalte bis hin zur völligen religiösen Indifferenz, die nach dieser Theorie definierte Struktur von Religiosität nicht auflöse. Um die universale Geltung ihres Modells zu prüfen, analysierten die Autoren Gesprächsausschnitte mit meist jüngeren „religiös indifferenten" Menschen. Dabei definierten sie den fehlenden Glauben an ein Leben nach dem Tod als Kriterium für religiöse Indifferenz. Sie präsentierten insbesondere zwei Grundmuster religiös indifferenter Bewährungsmythen: einen streng leistungsethischen und einen ästhetischen Bewährungstypos. Als Erfolgskriterien für das erste Modell gelten ein durch Selbstverantwortung und Erfolgswillen erzieltes hohes Einkommen und Vermögen bzw. ein dadurch erreichbarer, in sich stimmiger Lebensstil, während für das zweite die Neugier und ein bewußtes Sich-Offenhalten gegenüber den Zufällen des Lebens ausschlaggebend sind.

Indem sie die Reichweite ihres Modells auch für religiös Indifferente demonstrierten, provozierten Oevermann und Franzmann freilich die Rückfrage, ob es angesichts derartig säkularisierter Antworten noch angemessen sei, von einem

Modell struktureller *Religiosität* zu sprechen. Weitere Anfragen drängen sich auf: Worauf reduziert die – von Max Webers Protestantismusstudie inspirierte – Konzentration auf das Bewährungsproblem die Religion? Und kann man heute tatsächlich von einer „unvermeidlichen Säkularisierung" ausgehen, wenn hergestellte Unsicherheiten zunehmen und auch die Wissenschaften an Autorität verloren haben? Methodologisch erscheinen etliche von Oevermann und Franzmann vorgetragene Deutungen einzelner Interviewpassagen und die sich daran anschließende Schlußfolgerungen subjektiv überzogen: Wenn beispielsweise eine religiös indifferente Gesprächsperson beiläufig altruistische Gedanken wie „Frieden auf Erden und all so Sachen ... und Umwelt" und eine aus Empörung erfolgte Distanzierung von einem nicht leistungsbereiten Familienmitglied erwähnt und daraus auf eine „stark ausgebildete Kraft der Bindung an eine Ethik menschlichen Zusammenlebens" geschlossen wird, dann ist gegenüber dem hohen Anspruch „objektiver Hermeneutik" Vorsicht anzumelden.

Detlef Pollack, Kulturwissenschaftler und Religionssoziologe an der Universität Frankfurt an der Oder, faßte die zunehmend stärker gewordenen Vorbehalte gegen die Säkularisierungsthese zusammen. Die Kritik richtet sich gegen den postulierten einlinigen Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung (die USA als modernstes und zugleich religiös vitales Land dienen als prominentestes Gegenbeispiel), gegen die Reduzierung von Religiosität auf ihre institutionalisierte Formen (konstatiert wird eine größere Diffusion und Individualisierung des religiösen Feldes, die Grace Davie auf die Formel „Believing without Belonging" gebracht hat) und gegen die Unfähigkeit der Säkularisierungstheorie, die neu aufbrechende Vitalität des Religiösen nicht nur, aber auch in christlichen und muslimischen Fundamentalismen zu erklären.

US-amerikanische Religionssoziologen wie Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone und Stephen Warner haben auf diese neue religiöse Lebendigkeit mit einem Marktmodell von Religiosität reagiert: Je pluralistischer das religiöse Feld werde und je marktorientierter, also unbehindert von staatlichen Religionsregulierungen, es organisiert sei, desto mehr werde die „religiöse Produktivität" gefördert. Denn unter solchen Wettbewerbsbedingungen hätten die „Religionsanbieter" einen größeren Anreiz, sich um die Bedürfnisse ihrer Klientel zu kümmern und ihr Angebot attraktiver zu machen als unter den Bedingungen religiöser Monopolisierung, die womöglich noch durch staatliche Privilegien abgesichert seien.

Im Kontrast zu diesem angebotsorientierten Modell von Religiosität hat allerdings Peter L. Berger bereits 1973 und 1980 darauf hingewiesen, daß – nunmehr nachfrageseitig – ein höherer Grad an Pluralismus die Plausibilität eigener religiöser Anschauungen und Praktiken schwäche. Denn je mehr wichtige Bezugspersonen von den eigenen abweichende Überzeugungen vertreten, desto mehr stelle dies den eigenen Glauben in Frage. Pluralität kann somit positive wie negative Auswirkungen auf religiöse Vitalität haben.

Pollack unternahm mit Hilfe standardisierter Umfragedaten den Versuch, bezogen auf Europa die Gültigkeit von Aussagen der Säkularisierungsthese im Vergleich zu solchen des Marktmodells zu überprüfen. Er faßte seine Ergebnisse zu zwei Hauptaussagen zusammen: 1. Die Säkularisierungsthese lasse sich in Europa „zu einem gewissem Teil" empirisch bestätigen, was er unter anderem damit belegte, daß die am meisten modernisierten Länder insbesondere in Westeuropa und in einem geringeren Maß auch in Osteuropa tendenziell die niedrigste Kirchenbindung ihrer Bevölkerung aufweisen. 2. Das Marktmodell möge zwar für die USA gelten, aber nicht für Europa. Ein Anhaltspunkt dafür ist die Feststellung, daß in europäischen Ländern mit hoher religiöser Konzentration die Religiosität entweder hoch (wie in Polen oder Irland) oder niedrig sein kann (wie in Skandinavien). Es scheint, so Pollacks Resümee, daß die Konfessionen in Europa durch Prozesse religiöser Pluralisierung eher geschwächt werden, als daß sie von ihnen profitieren, weil religiöser Glaube und religiöse Praxis, insoweit die traditionellen Kirchen betroffen seien, soziale Unterstützung bräuchten.

Bemerkenswert waren Pollacks Ergebnisse hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche. In Weiterentwicklung eines Modells von Mark. A. Chaves und David E. Cann (1992) präsentierte er einen Index für den Grad der Trennung von Staat und Kirche, in den – unterschiedlich ge-

wichtet – die Existenz einer Staatskirche, das Bestehen theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten, Religionsunterricht an staatlichen Schulen, die Existenz von Militär- oder Gefängnisseelsorge und Kirchensteuer bzw. finanzielle Unterstützung des Staates an die Kirchen eingingen.

Die empirischen Resultate zeigten, daß eine größere staatliche Regulierung der Religion mit einem Rückgang der Kirchenbindung einhergeht. Pollack interpretierte diesen Befund dahingehend, daß zumindest in Europa eine größere Nähe zwischen Staat und Kirche nicht so sehr den Wettbewerb unter den Kirchen und religiösen Gruppen vermindere, sondern vielmehr dazu führe, daß Kirche als staatsnahe „Institution von oben" verstanden werde, welche die Interessen der einfachen Leute mißachte und ähnliches Mißtrauen wie staatliche Behörden hervorrufe. Es gebe jedoch überhaupt keinen Grund für die Annahme, daß die kirchliche Nutzung etwa des staatlichen Religionsunterrichts oder der Militär- oder Gefängnisseelsorge religiöse Vitalität schwäche. Vielmehr schafften diese Gelegenheiten Kontakte zur Gesellschaft und seien hilfreich bei dem Versuch, Menschen zu erreichen, die anderweitig nicht erreicht würden. Jedoch seien die Verbindungen mit staatlichen Institutionen dann für die Kirche schädlich, wenn sie den Eindruck erweckten, kirchlichen Eigeninteressen zu dienen, oder, schlimmer noch, einer Verquickung und Identifizierung mit dem Staat Vorschub leisteten.

Wolle die Kirche in der modernen Gesellschaft eine Rolle spielen, dann müsse sie so über politische Themen sprechen und auf dem öffentlichen Parkett agieren, daß sie die funktionale Autonomie des Staates und anderer gesellschaftlicher Bereiche achte. Allerdings wäre an dieses Konzept die Frage zu stellen, ob eine allzu glatte Anpassung an diese Maßgabe die Kirchen in der Bundesrepublik nicht andererseits zu zahm und langweilig gemacht hat, und daß ihr gerade deshalb die Gläubigen wegbleiben.

Auf der Tagung wurde mehrfach die Frage aufgeworfen, warum sich die USA nach allen Daten religiös viel vitaler darstellen als Europa. Im ersten und zweiten Teil des First Amendment in der amerikanischen Verfassung ist, so Hartmut Lehmann (Göttingen), nicht nur von der Trennung von Kirche und Staat die Rede, sondern auch von der Förderung der Religion. Religiös zu sein sei dementsprechend in den USA kein Tabu, sondern allgemein akzeptiert. Betont werde in den USA außerdem viel mehr als in Europa die Freiwilligkeit des religiösen Bekenntnisses. Zudem seien die USA im Gegensatz zu Europa immer ein Einwanderungsland gewesen, und jede Migrationswelle habe die Religiosität in den USA gestärkt. Auch in Europa mit seiner Zuwanderung in jüngerer Zeit sei deshalb eine religiöse Verlebendigung zu erwarten. Andere Teilnehmer erinnerten an die stärker vergemeinschaftende Form religiöser Gruppen in den USA, auch was die soziale Daseinsvorsorge angehe.

David Martin, ein britischer Religionssoziologe, referierte profund über die religiösen Traditionen und ihre Hintergünde in Ländern Europas und Amerikas. Aus Ländervergleichen leitete er etliche Elemente einer allgemeinen Theorie zur Erklärung von Säkularisierung bzw. religiöser Lebendigkeit ab. Als Hauptprozeß sieht er einen Vorgang der „sozialen Differenzierung", der gepaart ist mit vornehmlich länderbezogenen „historischen Filtern", welche der Säkularisierung die Richtung weisen, sie aber auch abwandeln oder umbiegen können. Er unterschied eine nordamerikanische, nordeuropäische, „lateineuropäische" und südamerikanische Variante als Hauptarten solcher historischer Filter.

Martin sprach weitere Dimensionen an, die für den beobachteten Grad religiöser Vitalität eine Rolle spielen können: die jeweiligen Verhältnisse der Religion zur Moderne sowie zum Nationalismus; die Frage, ob Religion die Funktion eines „cultural defence" in der Verteidigung des kulturellen Erbes, sei es der Unterdrückten (wie in Polen, Kroatien, der Slowakei oder Irland), sei es der imperialen Macht (USA), innegehabt habe; die Formation von Zentrum und Peripherie (z.B. zwischen metropolitaner Säkularität und provinzieller Religiosität oder auch zwischen dem Zentrum Rom und den nordwestlichen und nordöstlichen Peripherien Irland und Polen-Litauen); schließlich die Art der Beziehung zwischen religiöser und politischer Morphologie.

Besonders augenfällig sei, wie sich in der hauptstädtischen Architektur die jeweiligen Konstellationen von Heiligem und Sakralem ausdrückten: zum Beispiel in der geringen Differenzierung bei-

der Pole in der Peter-und-Paul-Festung in Sankt Petersburg, verglichen mit der klaren Unterscheidung beider Größen im Gegenüber von Signoria und Dom in Florenz; in der untergeordneten Rolle der Kirchen in Schinkels klassischem Berlin; in den rivalisierenden Bastionen von Notre Dame und Sacré Cœur einerseits und der Place de la Bastille und des Pantheons in Paris anderseits; im partiellen Pluralismus der katholischen, anglikanischen und „Free Church"-Kathedrale in Westminster in London; oder in dem unterschiedlichen, aber positiven Verhältnis von Aufklärung und Christentum in Washington, welches sich in der räumlichen Trennung zwischen den beiden nationalen Kathedralen und dem „sacred field" des Kapitols mit seinen klassisch-athenischen Tempeln und dem ägyptischen Obelisken darstelle.

Von den länderbezogenen Vorträgen der Frankfurter Tagung seien nur einige wenige herausgestellt: Dan Dunaciu (Bukarest) brachte die überraschend starke Religiosität in Rumänien mit drei Faktoren in Zusammenhang: einer speziell „orthodoxen" Art von Modernität, die nicht wie im Westen durch Renaissance, Aufklärung und Industrialisierung hindurchgegangen ist; einer starken, die Autokephalie betonenden Beziehung zwischen Religion und Nation; einer trotz aller Kompromisse mit dem Staat während der Zeit des Kommunismus nicht als kompromittiert geltenden Kirche. Die russische Soziologin Julia Tarnavskaya (Warschau) beleuchtete den religiösen Aufbruch im Rußland der frühen 90er Jahre, dem ab Mitte des Jahrzehnts eine seitdem andauernde Stagnation folgte. Sie erklärte dies damit, daß man in der Orthodoxie soziale Identität suche und in dementsprechende kulturelle Traditionen, zum Beispiel bei den Feiern der Lebenswende oder an besonderen Tagen des Jahres, eintrete, aber keine persönliche Glaubensüberzeugung habe. Somit gelte in Umkehrung der für Westeuropa geprägten Devise in Rußland heute das Motto des „Belonging without Believing", der Zugehörigkeit ohne persönlichen Glauben.

Zwei Referate behandelten religiöse Aufbrüche in Lateinamerika. Franz Höllinger (Graz) stellte als Determinanten der religiösen Vitalität in Brasilien das religiöse Erbe der indianischen und afrikanischen Bevölkerungsanteile und die steigende Armut, Unsicherheit und urbane Anomie heraus, die der Religiosität förderlich seien. Er verwendete, was auf interessierte Zustimmung stieß, die Gebetspraxis als Indikator für Religiosität. Zum Katholizismus in Brasilien führte er aus, daß die ehelose Lebensform nicht zu den indianischen und afrikanischen Wurzeln des Landes passe und deswegen die Zahl der Priester so gering sei. Er konstatierte eine oberflächliche Evangelisierung Brasiliens, weil die Kirche historisch meist zu den Eliten gehalten habe und deshalb die Masse der Bevölkerung mit ihrer Botschaft nicht habe geistig-geistlich durchdringen können.

Alexander Geschwindner (Frankfurt) demonstrierte am Fall eines zu einer Pfingstkirche konvertierten Mexikaners den Erfolg protestantischer Sekten in Lateinamerika. Er deutete diesen Glaubenswechsel als exemplarischen Ausweg aus einer kontinentalen Misere von Anomie und Immobilität. Das Aufhören des Trinkens, eine neue eheliche Treue, das kontrolliertere Ausgeben des Geldes und die Selbstzuschreibung einer gesteigerten individuellen Autonomie bewertete Geschwindner als Einstieg in wirtschaftlichen Aufstieg. Er folgte dabei einseitig der Interpretationslinie Max Webers und blendete die affektive Seite der Bekehrungsfreude, also die gewachsene Lebenszuversicht, aus. Allgemein bestätigt wurde die Aussage, daß Pfingstkirchen in Lateinamerika einen starken Aufschwung nehmen. Auch in Deutschland sollen sie die am schnellsten wachsende Denomination sein. *Michael Hainz SJ*

# BESPRECHUNGEN

## Philosophie

EDELMAN, Gerald, M. – TONONI, Giulio: *Gehirn und Geist*. Wie aus Materie Bewußtsein entsteht. München: Beck 2002. 386 S. Br. 26,90.

Was uns Menschen über ihr Erleben erzählen, sagt uns nichts über die Gehirnprozesse, die dem Erleben zugrundeliegen. Was uns Neurowissenschaftler über das Gehirn berichten, sagt uns nichts darüber, wie es sich anfühlt, etwas zu erleben. Erleben und Bewußtsein gibt es nur aus der Perspektive eines erlebenden Subjekts. Sie sind durch eine wissenschaftliche Theorie, die ihrem Wesen nach öffentlich und intersubjektiv ist, nicht erfaßbar. Trotz dieses bekannten Problems wollen Gerald M. Edelman und Guilio Tononi Erlebnisqualitäten und die Einheit des Bewußtseins aus neuronalen Prozessen erklären. Sie sind überzeugt davon, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen des Bewußtseins auf der Ebene der Gehirnprozesse angeben zu können. Bewußtsein kommt durch bestimmte Gehirnvorgänge zustande und ist ihrer Auffassung nach letztlich eine Form physikalischen Geschehens. Gerald M. Edelman und Giulio Tonino lehnen Dualismus, Idealismus und Panpsychismus ebenso ab wie extreme Formen des Reduktionismus, die Bewußtsein auf der Grundlage der Quantenphysik zu erklären versuchen.

Die Autoren erörtern zunächst die besonderen Merkmale des bewußten Erlebens: Einheit, Differenziertheit und Privatheit. Bewußtsein beruht auf der Aktivität vieler Neuronengruppen, die über das gesamte Gehirn verstreut sind. Diese wirken in einer Weise wechselseitig aufeinander ein, die sie „reentrant" nennen. Kein Objekt im Universum ist über reentrante Schaltkreise derart vollständig vernetzt wie das menschliche Gehirn. Edelman und Tononi sehen eine Übereinstimmung zwischen Neurobiologie und Phänomenologie. Jeder Bewußtseinszustand ist zugleich einheitlich und höchst differenziert. Ebenso integriert und hochdifferenziert sind die neuronalen Prozesse, die ihm zugrundeliegen. Sie erheben den Anspruch, das Rätsel der Erlebnisqualitäten (Qualia) zu entzaubern. Sämtliche philosophischen Argumente gründen auf der Nichtreduzierbarkeit von Qualia.

Wie entstehen aus bestimmten neuronalen Aktivitäten Erlebnisqualitäten? Wie kommt es zur Transformation von Neuronenfeuern in subjektives Erleben? Warum erzeugt das Feuern wärmesensitiver Neuronen im Gehirn ein bewußtes Empfinden von Wärme, während das Feuern blutdrucksensitiver Neuronen keinerlei Empfinden für den eigenen erhöhten Blutdruck hervorbringt? Jeder Erlebnisqualität entspricht ein anderer Zustand des sogenannten *flexiblen Kerngefüges*. Dies ist eine Art Netzwerk von weitverzweigten Neuronengruppen mit integrierter Aktivität, das Milliarden unterschiedliche Zustände annehmen kann. Jeder Erlebnisqualität entspricht die Auswahl eines Zustandes aus den Milliarden möglicher Zustände des flexiblen Kerngefüges. Demnach sind Erlebnisqualitäten eine Entscheidung auf höchster Ebene. Ihre Theorie, so die Autoren, liefert eine Vorstellung davon, wie Erlebnisqualitäten entstehen, jedoch keinen Ersatz für deren Erleben.

Ihren philosophischen Blickwinkel bezeichnen die Autoren als *eingeschränkten Realismus*. Dieser enthält folgende Kernaussagen: 1. Außer der natürlichen Selektion gibt es keinen anderen Richter in der Natur, der Kategorien festlegt; 2. Bewußtsein ist ein physikalisches Geschehen, das in jedem einzelnen Menschen seine Verkörperung findet, und 3. diese Verkörperung wird sich niemals durch eine reine Beschreibung ihrer selbst ersetzen lassen (vgl. 283). Die Autoren plädieren für eine biologisch begründete Erkenntnistheorie: Sein kommt vor dem Beschreiben, Selektion vor der Logik und Handeln vor dem Verstehen.

Das Gehirn funktioniert nicht wie ein Computer. Es ist im Lauf der Evolution durch natürliche Selektion entstanden. Menschliches Denken vermag neue Axiome hervorzubringen, ein Computer nicht. Denken ist das Ergebnis

natürlicher Selektion und der Selektion neuronaler Gruppen. Eine wissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins läßt sich mit den Gegebenheiten menschlicher Individualität und Subjektivität vereinbaren: „Wir behaupten, daß wir die materielle Grundlage des Geistes bis hin zu einem befriedigenden Verständnis von den Ursprüngen erhabener Dinge wie dem Mentalen letzten Endes vermutlich werden erfassen können" (301).

Bieten Edelman und Tononi tatsächlich eine „neue und umfassende Beantwortung des Rätsels des Bewußtseins", wie auf dem Umschlag ihres Buches angekündigt? Sie geben einen Einblick in die schwindelerregende Komplexität des Gehirngeschehens, das der Vielfalt unseres Erlebens zugrundeliegt. Damit beschreiben sie die notwendigen Bedingungen des Erlebens und Bewußtseins. Sind diese Bedingungen auch *hinreichend*, um das Rätsel der Erlebnisqualitäten zu entzaubern? Auch nach der Lektüre dieses Buches bleibt es rätselhaft, wie sich das „Wasser" reentranter Schaltkreise in den „Wein" bewußten Erlebens verwandelt. Erst wenn wir wüßten, *wie* und *warum* aus objektiv beschreibbaren Gehirnprozessen subjektive Erlebnisqualitäten hervorgehen, wäre dieses Rätsel entzaubert. Die philosophischen Schlußfolgerungen, welche die Autoren aus ihren Untersuchungen ziehen, sind wohl nur auf dem Hintergrund ihres „eingeschränkten Realismus" nachvollziehbar. *Hans Goller SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Papst Johannes Paul II. hat am 17. April 2003 seine 14. Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" veröffentlicht. Otto Hermann Pesch, Professor für Systematische Theologie und Kontroverstheologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, entwickelt Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung.

In der Auseinandersetzung zwischen der katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche geht es vor allem um das Verständnis des kanonischen Territoriums. Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, analysiert den Dissens und sucht nach Schritten einer ökumenischen Annäherung.

Die Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene befindet sich in der katholischen Kirche in einer für die Betroffenen schmerzlichen Sackgasse. Rudolf Prokschi, Fachvertreter für Ostkirchengeschichte und Ökumenische Theologie an der Universität Würzburg, fragt, ob ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich ist.

Reinhold Zwick, Professor für Biblische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Münster, beschäftigt sich mit dem Werk des finnischen Regisseurs Aki Kaurismäki. An dessen Film „Der Mann ohne Vergangenheit" macht er exemplarisch sichtbar, wie ein kirchlich distanzierter Künstler bei seiner Gegenwartsdeutung mit biblischen Motiven und christlichen Haltungen arbeitet.

Jörg Seip, Lehrbeauftragter für Homiletik an der Universität Paderborn, stellt die Neuinszenierung des Salzburger Jedermann von Christian Stückl vor. Er befaßt sich mit deren öffentlicher Wahrnehmung in ausgewählten Rezensionen und fragt nach dem möglichen Kern der Inszenierung.

# Die UNO – überholt oder nötiger denn je?

Seit ihrer Gründung am 26. Juni 1945 in San Francisco hat die Organisation der Vereinten Nationen (UNO) selten so massive Kritik wie im Frühjahr 2003 geerntet. Für die USA zeigte sich die UNO unfähig, der Bedrohung der Welt durch die irakische Führung angemessen zu begegnen; für viele andere Staaten vermochte die UNO den Irakkrieg nicht zu verhindern und offenbarte damit ihre Ohnmacht. Mit Recht stellte sich die Frage, ob die Welt einer solchen Organisation bedarf. Außerdem wurden schon immer Kriege auch ohne ihr Zutun verhindert, so etwa im Fall der Kubakrise 1962.

Schnell war man mit dem abschätzigen Titel eines „Papiertigers" zur Hand und hielt der UNO außerdem eine Reihe von mißlungenen Aktionen vor: im Kongo 1960, in Ruanda 1994, in Somalia 1995 und in Angola 1998, von Srebenica 1995 während des Kriegs in Bosnien ganz zu schweigen. Nur ist bei der Suche nach Verantwortlichkeit deutlich zu unterscheiden zwischen dem Versagen von Mitgliedern der UNO bei der Ausführung der ihr erteilten Aufträge einerseits, und dem Versagen der Politiker, welche nötige Beschlüsse verhinderten oder ihnen die zur Wirksamkeit erforderliche Ausstattung vorenthielten andererseits. Voraussetzung für ein Funktionieren der UNO war ja, daß die fünf Großmächte, denen ein ständiger Sitz im Sicherheitsrat und das nicht überstimmbare Vetorecht zusteht, einträchtig über den Weltfrieden wachten und zusammenwirkten. Genau dies taten sie aber mit Beginn des Kalten Krieges nicht mehr und banden damit den Vereinten Nationen die Hände. So verbat sich die USA ab 1965 jede UNO-Intervention zugunsten des vietnamesischen Volkes, die UdSSR ihrerseits 1956 zugunsten des ungarischen oder 1968 des tschechoslowakischen Volkes. Zum Vorwurf der Ohnmacht trat noch der der parteilichen Untätigkeit.

Und doch: Zahlreiche Aufgaben, denen die UNO bislang nachkam, stellen sich auch zukünftig. Sie half bei der Entkolonialisierung und trug zur Konsolidierung der neuen Staaten bei. Sie überwachte Waffenstillstände, und hier wird sie auch in Zukunft gefordert sein. Sie spielte eine starke Rolle bei der konventionellen Rüstungskontrolle und der Abrüstung (Antipersonenminen), erarbeitete zahlreiche Übereinkünfte und errichtete Gerichtshöfe. Und aktuell: Glaubhafter als ein einzelner Staat kann die UNO beanspruchen, das Selbstbestimmungsrecht des irakischen Volkes durchzusetzen. Aber noch längst ist hier nicht alles erreicht. Der friedenssichernde Einsatz, die „Peacekeeping-Aktivität", 1988 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet, wird auch weiterhin gebraucht werden.

Wie die UNO bislang Weltkonferenzen und Kongresse zu Themen wie den Frauenrechten, dem Klimaschutz oder dem Wasser organisiert hat, so wird sie auch in Zu-

kunft benötigt, Weltforen zu schaffen, um verdrängten Themen oder den Anliegen von Minderheiten weltweites Gehör zu verschaffen. Auch beziehen zahlreiche Sonderorganisationen wie die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) aus ihrer Integration in die UNO einen stärkeren Status. Eine solche Integration hat bezeichnenderweise die Welthandelsorganisation (WTO) bislang abgelehnt. So ist das Bild gemischt: unverzichtbar einerseits, schwach andererseits! Wie die UNO also stärken?

Als Generalnenner muß dienen, was Art. 28 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" vom 10. Dezember 1948 festlegt: „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können." Die UNO wird zur Umsetzung des Schutzes und der Förderung der Menschenrechte wirken müssen. Dazu wiederum bedarf sie eines gesetzgebenden Organs: der Generalversammlung; diese soll, falls immer der Sicherheitsrat sich selbst blockiert, unaufschiebbare Maßnahmen zur Friedenssicherung treffen dürfen. Unumgänglich ist weiterhin ein Gerichtshof; zu fordern ist, daß die Urteile dieses Gerichtes unabhängig von der Zustimmung des verurteilten Staates vollstreckbar sind. Der Sicherheitsrat, so man ihn denn beibehält und nicht zu einem Exekutivorgan der Generalversammlung macht, sollte nicht die Sieger-Verlierer-Konstellation von 1945 widerspiegeln, sondern die demographischen sowie kulturellen Verhältnisse und die Hauptinteressen der Weltbevölkerung angemessen abbilden und zur Sprache bringen können. Überall, wo Macht ausgeübt wird, muß sie legitimiert sein. Legitimation kann nur von den Betroffenen kommen, den Völkern, nicht aber aus militärischem Sieg oder wirtschaftlicher Macht. Der de facto seit 1994 funktionslose Treuhandrat (Kap. XIII der UN-Charta) soll einem Vorschlag des UN-Generalsekretärs Kofi Annan zufolge ein „Weltumweltrat" werden, in welchem die Mitgliedsstaaten eine kollektive treuhänderische Verantwortung für die Umwelt, das Meer, die Atmosphäre und den Weltraum ausüben.

Die römisch-katholische Kirche, welche nie unkritisch die Politik der UNO begleitet hat, sah in ihr allerdings kein notwendiges Übel, sondern ein unersetzliches, aber ausbaubedürftiges Instrument für den Weltfrieden und die weltweite Gerechtigkeit. So sprach sich Papst Johannes Paul II. am 15. Mai 2003 vor Botschaftern im Vatikan deutlich für eine Stärkung der Rolle der UNO vor allem im Blick auf den Wiederaufbau des Irak aus: „Nach den großen Weltkriegen hat die Staatengemeinschaft bestimmte Organisationen eingerichtet, um künftig Kriege zu verhindern – Kriege, die Unschuldige töten, ganze Regionen verheeren und tiefe Narben hinterlassen. Die Vereinten Nationen sollten heute mehr als je zuvor der zentrale Ort sein, wo die Entscheidungen über den Wiederaufbau von Ländern fallen. Und die humanitären Organisationen sollten sich auf ganz neue Weise engagieren können. Das wird den entsprechenden Völkern helfen, ihr Geschick schnell selbst in die Hand zu nehmen."

*Norbert Brieskorn SJ*

*Ottmar Edenhofer*

# Energiepolitik in globaler Verantwortung

Die Auseinandersetzung mit den Klimaskeptikern ist vorerst entschieden: Gegen die Hypothese, der Anstieg der Kohlendioxid-($CO_2$-)Konzentration in der Atmosphäre sei hauptsächlich vom Menschen verursacht, konnten bislang keine stichhaltigen Gegenargumente vorgebracht werden[1]. Die Debatte der Zukunft wird nicht mehr von den Klimaskeptikern bestimmt werden, sondern von der Frage beherrscht sein, wie groß die Schäden des Klimawandels sein werden und was angesichts des Klimawandels getan werden soll.

Die These, Klimaschutzpolitik schade der Wirtschaft, hat jüngst Björn Lomborg in seinem spektakulären Buch „Apokalpyse No" wiederholt und effektvoll popularisiert[2]. Die intellektuellen und politischen Geschütze, mit denen diese These verteidigt wird, haben eine andere Durchschlagskraft als die der Klimaskeptiker – dies vor allem deshalb, weil diese These den einflußreichen Teil der internationalen Wirtschaftspublizistik auf ihrer Seite hat. So hat die britische Wochenzeitschrift „The Economist" Lomborg gegen die Angriffe namhafter Naturwissenschaftler[3] verteidigt, die ihm wissenschaftliches Fehlverhalten vorgeworfen haben, weil er die Schäden der globalen Erwärmung verharmlose und andere globale Umweltprobleme wie Wasserknappheit und Verlust der Biodiversität auf wissenschaftlich nicht nachvollziehbare Weise leugne. Bei der Abwägung von Schäden und Kosten der globalen Erwärmung gehe es nicht in erster Linie um eine naturwissenschaftliche Frage, sondern um eine ökonomische[4]: Ist eine Klimaschutzpolitik, die auf einen Umbau des Energiesystems setzt, nicht viel zu teuer und sollte man das Geld nicht besser in die Bekämpfung der weltweiten Armut investieren?

Wer diese Fragen verneinen will, wird seine Argumente vor allem in dieser ökonomischen Auseinandersetzung stählen müssen. Der Herausgeber des Economist, Bill Emmott, hat in seinem jüngst erschienenen Buch über globale Strategien für das 21. Jahrhundert erneut davor gewarnt, zuviel in den Klimaschutz zu investieren. Es könnten zuviele Mittel gebunden werden, die im Kampf gegen Armut und Terrorismus dringend benötigt würden[5].

Die Diskussion um den richtigen Weg in der globalen Klima- und Energiepolitik ist auch in den USA – von der europäischen Öffentlichkeit fast unbemerkt – in vollem Gang. So diskutieren vor allem US-amerikanische Forscher neue Klimaschutzoptionen, zum Beispiel die Aufforstung von Wäldern, die Düngung des Ozeans mit Eisen oder die Verklappung von $CO_2$ im tiefen Ozean. Von diesen Optionen verspricht sich vor allem die Bush-Administration viel und zeigt damit,

daß sie das Klimaproblem auf ihre Weise ernst nimmt. Die europäische Diskussion wird diese strategischen Weichenstellungen wahrnehmen müssen, wenn sie nicht überrollt werden will.

## Klimapolitische Optionen

Um die verschiedenen Optionen einordnen und bewerten zu können, bedarf es eines Gesamtbildes. Welche strategischen Optionen hat die Menschheit, sich der Herausforderung des Klimawandels zu stellen (siehe Abb. 1)?

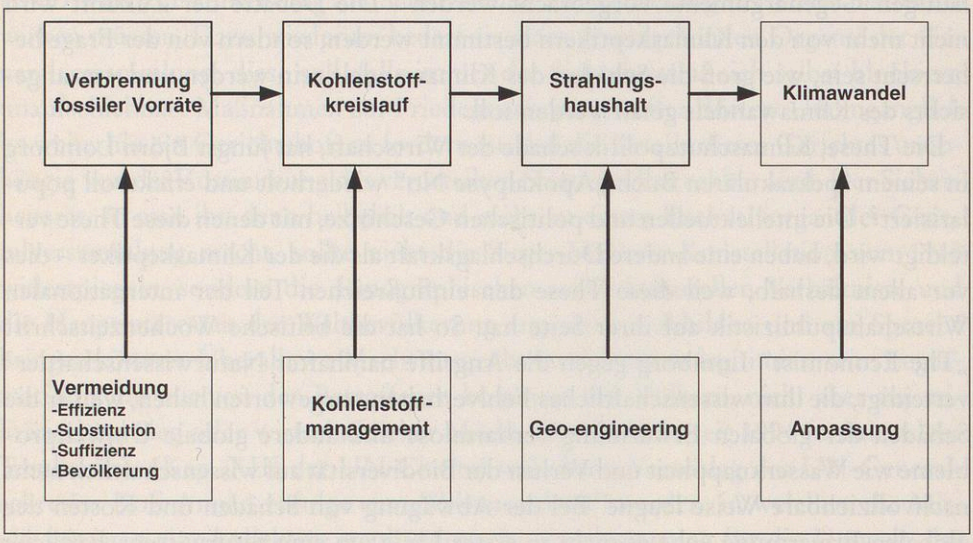



Abb. 1: Die Optionen der Menschheit, dem drohenden Klimawandel zu begegnen. Die horizontalen Pfeile bezeichnen die Wirkungskette, die vertikalen Pfeile die Eingriffsmöglichkeiten.

*Vermeidungsstrategien.* Die $CO_2$-Emissionen können einerseits dadurch vermindert werden, daß die Effizienz der Nutzung von Kohle, Gas oder Öl erhöht wird. Andererseits können die fossilen Energiegträger durch erneuerbare Energieträger (Wind, Biomasse, Sonnenenergie) oder Kernenergie ersetzt werden. In der europäischen Diskussion stand und steht vor allem die Effizienz- und Substitutionsoption im Vordergrund. So hat sich die Bundesregierung auf dem UN-Gipfel für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg vom 26. August bis zum 4. September 2002 für die Förderung erneuerbarer Energieträger stark gemacht. Umstritten ist die Rolle der Kernenergie, die diese beim Umbau des Energiesystems spielen soll.

Wie immer man die Rolle der Kernenergie in den OECD-Staaten einschätzen mag: Es ist ausgeschlossen, daß sie global eine entscheidende Rolle in den nächsten Dekaden spielen kann. Derzeit beträgt der Anteil der Nuklearenergie am weltwei-

ten Primärenergieverbrauch gerade fünf Prozent. Angesichts der staatlichen und institutionellen Sicherheitsanforderungen, derer sie bedarf, ist es nicht wahrscheinlich, daß sehr viele Staaten außerhalb der OECD sie anwenden können oder sollten. Aber auch innerhalb der OECD ist die Kernenergie gegenüber den fossilen Energieträgern nicht konkurrenzfähig. Daher soll weiter unten geprüft werden, ob die weltweite Energieversorgung auch ohne weiteren Ausbau der Kernenergie möglich ist. Erst wenn sich zeigen sollte, daß es ohne Kernenergie keinen Weg zu einem nachhaltigen Energiesystem gibt, wäre der Rückgriff auf diese Variante verantwortbar.

Sowohl die Effizienz- als auch die Substitutionsoption sind energiepolitische Optionen. Der Verzicht auf Wirtschaftswachstum (Suffizienzoption) und die Verminderung des Bevölkerungswachstums hingegen greifen weit über das Feld der Energiepolitik hinaus und sollen daher nicht weiter diskutiert werden. Es kann jedoch gezeigt werden, daß eine weitere Verminderung des Bevölkerungswachstums keine sonderlich effiziente Klimaschutzpolitik darstellen würde. Die Entwicklungs- und Schwellenländer werden es zurecht als zynisch empfinden, wenn man ausgerechnet ihnen einen Verzicht auf das Wachstum ihrer Wirtschaft zumuten würde[6].

*Kohlenstoffmanagement.* Gerade in den Vereinigten Staaten werden heute vermehrt die Möglichkeiten eines Industriellen Kohlenstoffmanagements (IKM) diskutiert. Hier soll das $CO_2$ an Kohlekraftwerken zunächst eingefangen („Capturing") werden, um es anschließend in ausgeförderten Erdgas- oder Erdölfeldern zu lagern („Sequestration"). Da 50 Prozent der Emissionen in den Industriestaaten von Kraftwerken („Punktquellen") emittiert werden, erscheint diese Option vielversprechend. Diskutiert wird auch die Option, das $CO_2$ zum Beispiel in flüssigem oder superkritischem Zustand in den Ozean einzuleiten. Die Speicherwirkung nimmt um so stärker zu, je tiefer injiziert wird; mit der Injektionstiefe steigen aber auch die Kosten. Modellrechnungen behaupten, daß bei einer Injektion in 3000 Metern Tiefe nach 100 Jahren noch 97 Prozent des $CO_2$ gespeichert bleiben, nach 500 Jahren noch 48 Prozent bis 82 Prozent[7]. Die Verklappung von $CO_2$ im Ozean könnte jedoch die biologische Pumpe beeinträchtigen: Verantwortlich hierfür ist vor allem an der Oberfläche des Ozeans lebendes Phytoplankton, das $CO_2$ bindet und durch verschiedene natürliche Mechanismen in den tiefen Ozean „verfrachtet" wird. Gerät verklapptes $CO_2$ an die Oberfläche des Ozeans, sinkt der pH-Wert, was die Produktion von Kalkschalen durch Phytoplankton ebenso vermindert wie die dadurch ermöglichte Bindung von $CO_2$. Wieviel $CO_2$ wo verklappt werden kann, ohne diese biologische Pumpe des Ozeans erheblich zu beeinträchtigen, bedarf einer Klärung und ist Gegenstand der aktuellen Forschung.

Vor dieser Klärung wäre es nur sinnvoll, auf die Ozeansequestrierung zurückzugreifen, wenn nicht andere, weniger risikoreiche Optionen zur Verfügung stünden. Es scheint, daß die Lagerung von $CO_2$ in geologischen Formationen mit erheblich weniger Risiken verbunden ist. Später soll gezeigt werden, daß die Lagerung von

$CO_2$ in geologischen Formationen ausreicht, um eine angemessene Nutzung fossiler Energieträger zu ermöglichen.

Eine weitere Option des Kohlenstoffmanagements ist die Aufforstung von Wäldern, um das in die Atmosphäre entwichene $CO_2$ zu binden. Wieviel $CO_2$ die Wälder binden, ist aber umstritten. Klimapolitisch bedeutsam wird die Aufforstung vor allem dann, wenn Holz zur Verbrennung genutzt wird, um Wärme, Strom oder Treibstoffe zu erzeugen, die ansonsten mit fossilen Energieträgern hergestellt würden. Auch die vermehrte Nutzung von Holz als Baustoff, um Zement zu ersetzen, bietet die Möglichkeit, $CO_2$ zu vermindern. Mit diesen wirtschaftlichen Möglichkeiten verbinden manche Fachleute die Hoffnung, auch eine ökologisch nachhaltige Forstwirtschaft zu ermöglichen. Nach ihren Berechnungen könnte der Anteil der Biomasse an der weltweiten Primärenergieproduktion bis 2050 auf 100 Exajoule (EJ) steigen. Dies scheint jedoch die Obergrenze für eine nachhaltige Nutzung zu sein[8].

*Geo-engineering*. Der Begriff des Geo-engineerings wird in der Literatur oft nicht klar vom Kohlenstoffmanagement abgegrenzt[9]. Hier seien darunter Maßnahmen verstanden, die versuchen, den Strahlungshaushalt der Erde durch planvollen Eingriff direkt zu verändern. Das Aufstellen einstellbarer Spiegel im Weltraum, die je nach Bedarf Sonnenlicht von der Erde ab- oder zulenken, fällt ebenso darunter[10], wie die Überlegungen, Schwefeldioxid-Aerosole aus der Kohleverbrennung in die Stratosphäre einzubringen oder die Umlaufbahn der Erde zu verändern, indem man den Kurs von Asteroiden, die an der Erde vorbeifliegen, verändert, um einen Gravitationspull zu erzeugen[11]. Während mit dem Kohlenstoffmanagement bereits experimentiert wird, scheint der praktische Einsatz des Geo-engineerings noch in weiterer Ferne zu liegen – für die nächsten Dekaden ist dies daher keine Option, die eine nähere ökonomische und politische Analyse verdient.

*Anpassung*. Schließlich wird intensiv darüber diskutiert, ob es nicht kostengünstiger sei, sich an den Klimawandel einfach anzupassen und auf Vermeidung von $CO_2$-Emissionen, das Kohlenstoffmanagement und das Geo-engineering weitgehend zu verzichten. So behaupten der Soziologe Nico Stehr und der Physiker Hadi Dowlatabadi, man könne abwarten, wie sich der Klimawandel in den verschiedenen Weltregionen entwickelt, um dann lokal angepaßt darauf zu reagieren[12]: Es sei dann immer noch genug Zeit, Dämme zu bauen, die Infrastruktur auf extreme Stürme und Dürren auszurichten und Staaten wie Bangladesch zu helfen, mit vermehrten Überschwemmungen fertig zu werden.

Dies wäre aber nur dann ein plausibles Szenario, wenn der Anstieg der $CO_2$-Konzentration etwa auf dem Niveau von 550 ppm (550 Teile auf eine Million Teile) oder gar auf 450 ppm begrenzt werden könnte. Nach übereinstimmender Auffassung würde ein Anstieg der $CO_2$-Konzentration über 550 ppm hinaus bereits höchst unerwünschte Gefahren heraufbeschwören, wie den Verlust der Biodiversität, Dürren und Überschwemmungen in Entwicklungsländern. Aber selbst eine vergleichs-

weise erfolgreiche Vermeidungspolitik, der es gelingen würde, die $CO_2$-Konzentration in der Atmosphäre auf 550 ppm zu begrenzen, würde Anpassungsmaßnahmen in den Entwicklungsländern unvermeidbar machen.

Es ist aber auch klar, daß Anpassung allein keine sinnvolle Option ist. Denn ohne drastische Verringerung der $CO_2$-Emissionen würde es zu einem Anstieg der Konzentration in der Atmosphäre von 350 ppm heute auf möglicherweise 900 ppm oder gar 1000 ppm im Jahr 2100 kommen. Es ist unwahrscheinlich, daß es unter dieser Bedingung vor allem für die Entwicklungsländer noch möglich ist, sich zu moralisch akzeptablen Kosten an den Klimawandel anzupassen.

## Wege zu einem nachhaltigen Energiesystem

Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung für Globale Umweltveränderungen (WBGU) hat in seinem jüngst veröffentlichten Gutachten zur Energiewende versucht, einen Transformationspfad zu einem nachhaltigen Energiesystem zu beschreiben[13]. Damit hat der Wissenschaftliche Beirat eine neue Debatte eröffnet, welche die bisherige Polarisierung in der Klimadebatte überwinden kann. Schließt man zunächst die relativ risikoreichen Optionen der Kernenergie, der Ozeansequestrierung und des Geo-engineerings aus, stellt sich die Frage, ob die verbleibenden Optionen ein hinreichend großes technisches Potential haben, um den künftigen Energiebedarf zu decken. Das Kriterium der technischen Machbarkeit, das viele Szenarien zum Umbau des Energiesystems dominiert, genügt nicht. Hinzukommen muß, daß durch den Umbau des Energiesystems das wirtschaftliche Wachstum nicht nachhaltig abgesenkt wird. Ein Umbau des Energiesystems, der mit hohen Wachstumsverlusten erkauft ist, wäre weder ökonomisch noch sozial nachhaltig. Für die Weltwirtschaft der nächsten fünf Dekaden ist Wirtschaftswachstum eine Notwendigkeit, weil ansonsten die sozialen Konflikte zwischen Industrie- und Entwicklungsländern eskalieren würden. Die Legitimität der Globalisierung hängt entscheidend davon ab, ob und in welchem Umfang Entwicklungsmöglichkeiten für die ärmeren Länder eröffnet werden. Es steht außer Frage, daß dies für die nächsten Dekaden ohne wirtschaftliches Wachstum unmöglich ist. Auch für die Industrieländer bleibt Wirtschaftswachstum mittelfristig notwendig, weil sie ohne Wachstum ihre internen Verteilungskonflikte kaum handhaben können. Es bleibt also zu prüfen, ob mit folgenden drei Optionen ein sowohl technisch machbarer als auch ökonomischer nachhaltiger Umbau bewerkstelligt werden kann, der zugleich den Ansprüchen des Klimaschutzes genügt: erstens Effizienzsteigerung des fossilen Energiesystems; zweitens Ersatz fossiler Energien durch erneuerbare Energien; drittens Einfangen von $CO_2$ an Kraftwerken und seine Lagerung in geologischen Formationen.

Mit Hilfe dieser drei Optionen muß zunächst ein Emissionspfad gefunden wer-

den, der den Anstieg und die Geschwindigkeit des Anstiegs der globalen Mitteltemperatur begrenzt. Nachfolgende Abb. 2 zeigt einen solchen Emissionspfad, der es erlauben könnte, den Anstieg der globalen Mitteltemperatur auf 2° C bis 2100 zu begrenzen und die Geschwindigkeit nicht über 0,2° C pro Dekade ansteigen zu lassen. Viele Naturwissenschaftler sind der Auffassung, daß ein über 2,0° C hinausgehender Anstieg der globalen Mitteltemperatur die Gefahr „katastrophaler" Klimaereignisse erhöhen würde. Selbst wenn man dieses Ziel als groben Anhaltspunkt akzeptiert, kann aber nicht mit Sicherheit gesagt werden, daß mit dem in Abb. 2 dargestellten Emissionspfad tatsächlich dieses Klimaschutzziel erreicht wird, da viele der im Modell gemachten Annahmen (z.B. über die Klimasensitivität) unsicher sind. Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß dieser Pfad zu optimistisch oder zu pessimistisch ist. Das Szenario kann daher nicht Sicherheit beanspruchen, sondern lediglich Plausibilität.

Für dieses Klimaschutzziel wurden mit Hilfe des Modells MIND die Implikationen für das Wirtschaftswachstum ausgelotet[14]. Dabei zeigt sich, daß sich dieses Klimaschutzziel ohne große Wachstumsverluste nur erreichen läßt, wenn innerhalb der nächsten 100 Jahre etwa 200 Gigatonnen Kohlenstoff (GtC) in geologischen Formationen eingelagert werden. Darüber hinaus muß vor allem die Energieeffizienz in den nächsten beiden Dekaden erheblich gesteigert werden. Dies ist besonders darum nötig, weil der Anteil der erneuerbaren Energieträger am Primärenergieverbrauch nur dann schnell genug steigen kann, wenn die dafür nötige Infrastruktur vor allem mit Hilfe fossiler Energieträger aufgebaut wird.

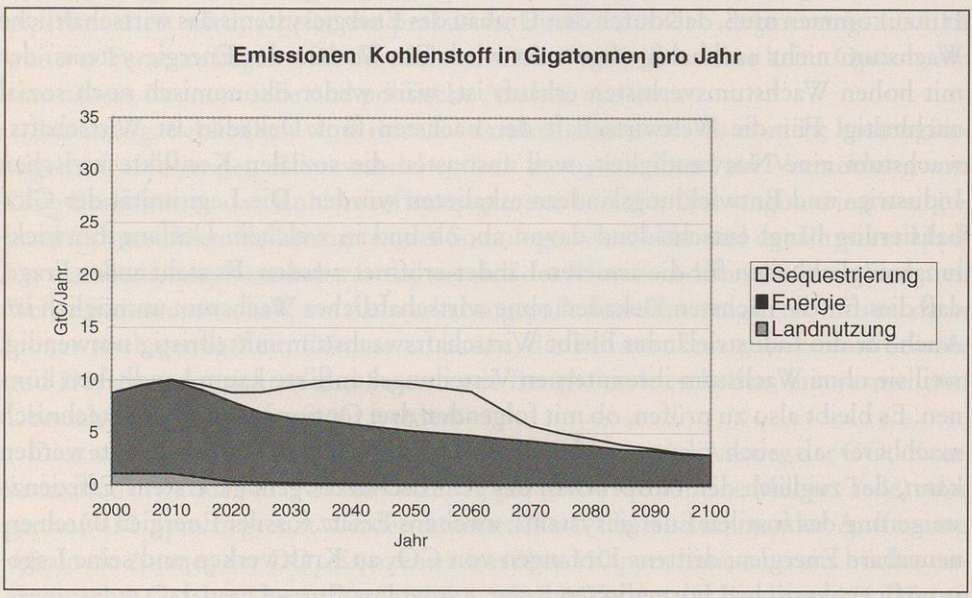



Abb. 2: Emissionspfad, der das Erreichen des Klimafensters erlauben würde.

In der Phase des Umbaus steigt daher die Nachfrage nach Energiedienstleistungen für den Aufbau der regenerativen Infrastruktur. Wenn die Emissionen nicht in gleichem Umfang steigen sollen, muß die Energieeffizienz drastisch erhöht werden. Erst durch diese gestiegene Energieeffizienz wird es möglich, den Anteil der erneuerbaren Energieträger bis zum Jahr 2050 auf nahezu 27 Prozent zu steigern, ohne das Klimaschutzziel zu verletzen (siehe Abb. 3).

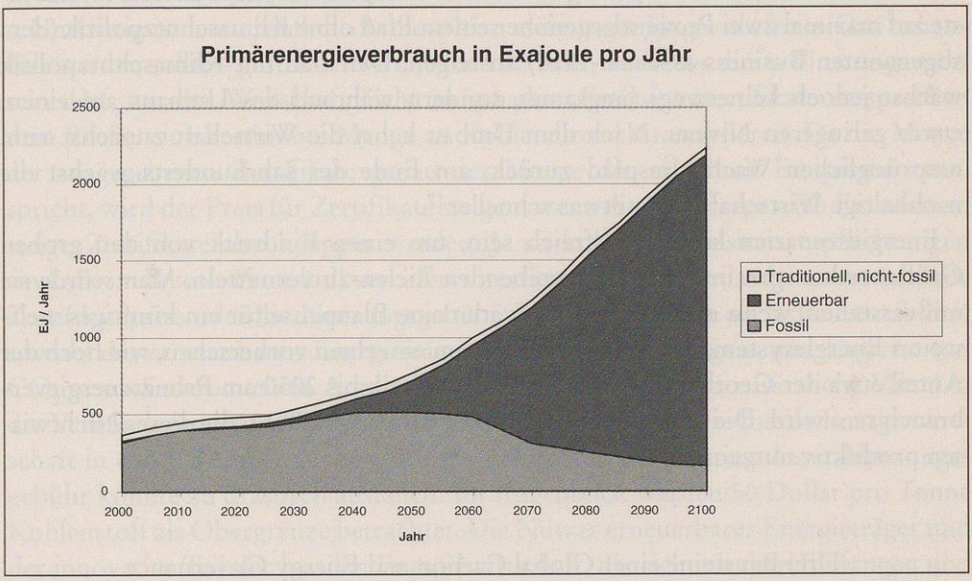



Abb. 3: Ein mögliches Energiesystem, das den Zielkonflikt zwischen Wachstum und Klimaschutz überwindet.

Mit Hilfe eines Energiesystemmodells wurde im Rahmen des Wissenschaftlichen Beirats für Globale Umweltveränderungen ermittelt, welche Techniken ein ökologisch, ökonomisch und sozial nachhaltiges Energiesystem besitzen würde[15]. Nach Berechnungen des Beirats spielt die Sonnenenergie in Form von Photovoltaik und Solarthermik nach 2050 die entscheidende Rolle. Vor 2050 sollten Wind und Biomasse (evt. verbunden mit einem klugen Kohlenstoffmanagement) relativ zügig eingesetzt werden. Das Szenario des Wissenschaftlichen Beirats zeigt jedoch auch, daß wir bis zum Ende dieses Jahrhunderts mit einem hohen Anteil an fossilen Energieträgern leben müssen; darin stimmt das MIND-Szenario mit anderen Energieszenarien wie etwa dem von Shell weitgehend überein[16].

Die Option, $CO_2$ etwa an großen Kohlekraftwerken einzufangen und in geologischen Formationen zu lagern, bietet die Möglichkeit, die fossilen Energieträger zu nutzen, ohne das Klimasystem weiter zu destabilisieren. Diese Option ist auch für die internationalen Klimaverhandlungen von großer Bedeutung: Sie könnte es den USA, aber auch Ländern wie China und Indien erleichtern, an den Klimaverhand-

lungen teilzunehmen, da die Einkommen der Besitzer von Kohle, Öl und Gas weit weniger geschmälert werden als bei einer Klimaschutzpolitik, die auf diese Option verzichtet.

Es stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, ob ein solcher Umbau des Energiesystems mit hohen Wachstumsverlusten verbunden sein kann. Es zeigt sich, daß es in der „heißen" Phase des Umbaus durchaus zu geringfügigen Einschränkungen des Wirtschaftswachstums (bezogen auf das Sozialprodukt) kommt und die Verluste auf maximal zwei Prozent gegenüber einem Pfad ohne Klimaschutzpolitik (dem sogenannten Business-as-usual-Pfad) ansteigen. Der Pfad mit Klimaschutzpolitik wächst jedoch keineswegs langsamer, sondern während des Umbaus auf einem etwas geringeren Niveau. Nach dem Umbau kehrt die Wirtschaft zunächst zum ursprünglichen Wachstumspfad zurück, am Ende des Jahrhunderts wächst die nachhaltige Wirtschaft sogar etwas schneller[17].

Energieszenarien können hilfreich sein, um einen Eindruck von den groben Größenordnungen und den anzustrebenden Zielen zu vermitteln. Man würde sie mißverstehen, wenn man glaubte, sie wären eine Blaupause für ein künftiges weltweites Energiesystem, denn niemand kann im einzelnen vorhersehen, wie hoch der Anteil etwa der Geothermie oder der Photovoltaik bis 2050 am Primärenergieverbrauch sein wird. Die Energiepolitik braucht daher Verfahren, die dieses Nichtwissen produktiv nutzen.

## Drei Bausteine einer Global Carbon and Energy Governance

Wie bereits gezeigt, beinhaltet eine intelligente Strategie zur Vermeidung von Kohlenstoffemissionen drei Maßnahmen: erstens eine Erhöhung der Energieproduktivität; zweitens eine Erhöhung des Anteils erneuerbarer Energien; drittens die Nutzung fossiler Energie verbunden mit der Lagerung von $CO_2$ in geologischen Formationen.

Wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, ist eine Kombination all dieser Maßnahmen nötig, um Wachstum und Klimaschutz gleichermaßen realisieren zu können. Keine Einzelmaßnahme allein ist hierzu in der Lage. Damit diese Maßnahmen verwirklicht werden können, bedarf es auch der dazu notwendigen Instrumente. Diese Instrumente sind bislang nur sehr unzureichend vorhanden. Es wäre eine Illusion zu glauben, es sei vor allem Aufgabe der „Politik", angemessene Instrumente zu (er-)finden und diese auch einzusetzen. Diese Herausforderung können nur Investoren, Unternehmer, Verbraucher und Politiker gemeinsam bewältigen. Der Begriff „Governance" drückt treffend aus, daß diese Akteure vernetzt werden müssen. Governance unterscheidet sich von Government darin, daß hier staatliche Organe zwar eine wichtige Rolle spielen, aber ihre Fähigkeit begrenzt ist, das Spiel durch „law and order" zu dominieren. Eine Weltregierung mit Gewalt-

monopol ist daher für eine „Global Carbon and Energy Governance" weder notwendig noch hinreichend. Die hier diskutierten Instrumente können auf nationaler, supranationaler und internationaler Ebene eingesetzt werden – „global" bezieht sich hier lediglich darauf, daß das Menschheitsgut Atmosphäre geschützt werden soll.

1. *Handel mit $CO_2$-Zertifikaten*

Unstrittig ist heute, daß die Atmosphäre nicht mehr länger als freies Gut behandelt werden sollte – gestritten wird jedoch darüber, wie teuer dieses Nutzungsrecht sein darf, um der Wirtschaft nicht zu schaden: Emissionszertifikate entsprechen dem Recht, eine bestimmte Menge an Kohlendioxid zu emittieren. Da die Menge der ausgegebenen Zertifikate genau der Menge der erlaubten Emissionen entspricht, wird der Preis für Zertifikate steigen, wenn die Nachfrage nach Emissionen steigt, Zertifikate also knapper werden. Je strikter die Emissionsverpflichtungen sind, die im Kyoto-Protokoll vereinbart werden, um so höher ist der zu erwartende Zertifikatspreis oder die Nutzungsgebühr. Damit steigt aber auch die Rentabilität sowohl der erneuerbaren Energieträger als auch des Einfangens und Lagerns von $CO_2$, was wiederum einen Anreiz für Unternehmen darstellt, zusätzliche Mittel in die Verminderung von Kohlenstoffemissionen zu lenken. Die fossile Energiewirtschaft in den USA aber auch in Europa befürchtet, der Anstieg dieser Nutzungsgebühr könnte zu drastisch ausfallen. Im Augenblick werden 50 Dollar pro Tonne Kohlenstoff als Obergrenze betrachtet. Die Nutzer erneuerbarer Energieträger und der innovative Teil der fossilen Energiewirtschaft, die sich mit dem Einfangen und Lagern von $CO_2$ beschäftigt, werden einen hohen Zertifikatspreise bevorzugen, da dies die Rentabilität ihrer Investitionen erhöht.

Der Preis für Kohlenstoff muß aber nicht dauerhaft hoch sein. Durch den technischen Fortschritt bei den erneuerbaren Energien und beim Einfangen und Lagern von $CO_2$ kann der Zertifikatspreis irgendwann wieder sinken: Denn je stärker die Kosten hier sinken, desto weniger wird die Atmosphäre genutzt, da durch die Verwendung dieser Techniken zunehmend weniger Kohlenstoff in die Atmosphäre gelangt. Eine dauerhaft geringere Nutzung der Atmosphäre geht daher mit einem sinkenden Nutzungspreis einher. Der Nutzungspreis (der Zertifikatspreis) muß nur vorübergehend stark steigen, um die entsprechenden Investitionen und Innovationen zu mobilisieren.

2. *Förderung erneuerbarer Energien durch „Green Energy Certificates"*

Durch die Einführung eines Zertifikatssystems allein wird sich der Anteil erneuerbarer Energien nicht ausreichend erhöhen, denn ein Zertifikatsmarkt sorgt nur dafür, daß für die Nutzung der Atmosphäre ein Preis gezahlt wird. Die Erhebung dieses Nutzungspreises würde nur dann zu verbesserten Ergebnissen auf den Energiemärkten führen, wenn diese störungsfrei funktionierten. Da aber die

Märkte für Energie nur sehr unvollkommen funktionieren, bedarf es eines Instruments, das diesen Marktstörungen abhilft. Der Grund für das „Marktversagen" liegt vor allem darin, daß die Energiemärkte im allgemeinen und der Markt für regenerative Energien im speziellen schon aus technischen Gründen nicht wie ein „idealer" Markt funktionieren können. Sowohl die erneuerbaren Energieträger als auch die fossilen weisen sogenannte Größenvorteile auf: Je höher das Produktionsvolumen (oder die installierte Kapazität), um so geringer die Kosten pro Kilowattstunde (kWh). Da aber die erneuerbaren Energieträger erst am Anfang ihrer Entwicklung stehen, hingegen die fossilen Energieträger am Markt bereits etabliert sind, würden Investoren auch dann nicht in die erneuerbaren Energieträger investieren, wenn diese langfristig zu niedrigeren Kosten führten als die fossilen Energieträger.

Der Grund liegt darin, daß Pionierunternehmer gerade in den Anfangsphasen der Einführung neuer Techniken viel dazu beitragen, daß es zu „learning by doing" kommt und dadurch die Kosten sinken. Die später am Markt eintretenden Unternehmer nutzen diesen Kostenvorteil ohne die entsprechenden Anfangsinvestitionen. Auf Märkten mit steigenden Skalenerträgen besteht daher ein Anreiz, nicht Pionierunternehmer zu sein. Wenn aber alle dem Pionierunternehmen folgen wollen, wird keiner folgen können. Dieser Effekt ist um so ausgeprägter, je kürzer der Zeithorizont der Unternehmer ist.

Ob die erneuerbaren Energieträger das Potential haben, so billig wie die fossilen Energieträger zu werden, ist ungewiß. Viele Studien gehen davon aus, daß die erneuerbaren Energieträger auch langfristig teurer sein werden als die fossilen Energieträger[18]. Ob dies tatsächlich zutrifft, wird sich nur entscheiden lassen, wenn man den erneuerbaren Energieträgern die Möglichkeit gibt, zu zeigen, was sie können. Ihr Potential werden sie aber nur dann realisieren können, wenn sie vorübergehend subventioniert werden. Da Subventionen meist eine Einladung zur Mißwirtschaft sind, stellt sich die Frage, wie ein Subventionssystem entworfen werden könnte, das diese Mißwirtschaft vermeidet.

Eine vielversprechende Möglichkeit stellen handelbare Mengenzertifikate für erneuerbare Energieträger dar, die oft als „Grüne Energiezertifikate" bezeichnet werden. Es soll hier ein idealtypisches Modell vorgestellt werden, das in viele Richtungen variiert werden kann. Diskutiert werden diese Modelle sowohl für den Strom- als auch für den Wärmemarkt.

So könnte zum Beispiel die Bundesrepublik Deutschland festlegen, den Anteil der erneuerbaren Energieträger bei der Produktion von Strom bis zum Jahre 2010 auf elf Prozent zu erhöhen. Die Betreiber des Stromnetzes bekommen die Verpflichtung auferlegt, einen bestimmten Anteil (Quote) an „grünem" Strom in das Netz einzuspeisen. Zugleich werden an alle Anbieter von regenerativem Strom handelbare Zertifikate ausgestellt, die ihrer Menge an eingespeistem regenerativem Strom entsprechen. Die Erfüllung ihrer Mengenverpflichtung müssen die Betreiber

des Stromnetzes durch den Besitz der Zertifikate nachweisen, nicht notwendigerweise durch die physikalische Einspeisung von Strom. Die Zertifikate erhält der Netzbetreiber entweder durch Kauf am Zertifikatsmarkt oder durch die physikalische Einspeisung von Strom. Damit entsteht ein doppelter Wettbewerb: auf dem Zertifikatsmarkt und auf dem Strommarkt. Auf dem Zertifikatsmarkt kann der Netzbetreiber, der mehr grünen Strom in das Netz einspeist als es seiner zugewiesenen Quote entspricht, Zertifikate verkaufen; speist er weniger Strom ein, muß er Zertifikate kaufen, da er ja die Erfüllung seiner Mengenverpflichtung durch den Besitz der Zertifikate nachweisen muß.

Die Anbieter regenerativer Energien haben einen Anreiz, die Kosten schnell zu senken, um den Marktanteil und den Gewinn zu erhöhen. Durch die staatliche Festlegung der Mengen läßt sich der Anteil steuern, den die regenerativen Energien am gesamten Energiemix haben sollen – die Preisbildung und die Technikwahl wird dem Markt überlassen. Durch die Einführung dieser Quoten entstehen für die Anbieter regenerativer Energien vorübergehend Monopolrenten, da den fossilen Energieträgern der Marktzutritt teilweise verwehrt wird. Durch diese Monopolrenten wird es den Anbietern regenerativer Energien möglich, ihre Anfangsinvestitionen zu finanzieren.

Die Effizienz des Instruments hängt entscheidend davon ab, daß sich die Quoten auf die Gesamtheit der regenerativen Energieträger bezieht und nicht auf Teilquoten für einzelne Energieträger, etwa für Wind, Biomasse, Photovoltaik usw. Nur so kann ein Wettbewerb um die kostengünstigsten regenerativen Energieträger entstehen. Bei der Festlegung von Teilquoten bedürfte es eines staatlichen Wissens, welche der regenerativen Primärenergieträger sich durchsetzen wird. Weder staatliche Behörden noch die Unternehmen noch Wissenschaftler wissen jedoch, welcher regenerative Energiemix sich letztlich durchsetzen wird.

Man könnte einwenden, daß ebenfalls niemand weiß, wie der Energiemix zwischen fossilen und regenerativen Energien ohne Wettbewerb bestimmt werden soll. Die Grünen Energiezertifikate können aber nur dann sinnvoll eingesetzt werden, wenn man einer Behörde zutrauen kann, über dieses Wissen zu verfügen, über das – so der mögliche Einwand – eine Behörde gar nicht verfügen kann. Dieses Argument ist darum nicht überzeugend, weil dieses Wissen gar nicht benötigt wird. Das fossile Energiesystem hat nämlich seine hohen Anfangsinvestitionen längst abgeschrieben, die das regenerative Energiesystem noch vor sich hat. Aus diesem Grund würden die erneuerbaren Energieträger unter Wettbewerbsbedingungen auch dann nicht eingesetzt werden, wenn sie langfristig die Energiedienstleistungen zu geringeren Kosten bereitstellen würden. Da nahezu alle regenerativen Energieträger noch relativ junge Techniken sind, benötigen sie eine Starthilfe, damit sie ihr Kostensenkungspotential schnell realisieren können. Irgendwann muß die Starthilfe auslaufen, und sie müssen mit den fossilen Energieträgern in einen ungeschützten Wettbewerb eintreten, durch den dann bestimmt wird, wie die langfristige Kosten-

struktur des Energiemixes aussieht. Die Behörde maßt sich hier kein Wissen an, über das sie prinzipiell nicht verfügen kann, sondern ermöglicht erst den Wettbewerb, durch den herausgefunden werden soll, welches die kostengünstigste Alternative ist. Ohne diese Starthilfe ist nicht garantiert, daß sich auch die beste Alternative durchsetzt.

Das Argument, die regenerativen Energien müßten vorübergehend gegenüber den fossilen Energieträgern „geschützt" werden, ließe sich auch auf die unterschiedlichen regenerativen Energieträger anwenden. Auch hier sind die Anfangsinvestitionen verschieden, und auch hier zeigen sich unterschiedliche „Reifegrade"; so ist Windenergie heute wesentlich billiger als etwa Photovoltaik. Um auf dem Markt für die regenerativen Energieträger einen Wettbewerb zu ermöglichen, wird es darauf ankommen, daß die zu erfüllenden Quoten für die erneuerbaren Energieträger langfristig angekündigt werden und eine „Stop and go"-Politik vermieden wird, um den Investoren eine langfristige Planung zu ermöglichen und ihre Erwartungen nicht zu destabilisieren. Bei stabilen Erwartungen werden die Unternehmer auch in Techniken investieren, die hohe Anfangsinvestitionen erfordern und erst später Gewinne ermöglichen. Bei „marktfernen" Techniken, die noch hohe Forschungs- und Entwicklungsaufwendungen erfordern, wird man über das Quotenmodell hinaus etwa an Abschreibungserleichterungen für Forschungs- und Entwicklungsaufwendungen denken müssen.

Dieses Instrument könnte so weiterentwickelt werden, daß die Grünen Energiezertifikate international gehandelt werden können, so daß grüner Strom und grüne Wärme auch in Entwicklungsländern produziert und verbraucht werden können.

3. *Carbon Sequestration Bonds*[19]

Der Weg zu einem nachhaltigen Energiesystem führt über die Brücke der fossilen Energieträger. Daher kommt der Nutzung der geologischen Formationen eine hohe Bedeutung zu. Die Sequestrierung von 200 Gigatonnen Kohlenstoff, wie sie der Wissenschaftliche Beirat für Globale Umweltveränderungen vorgeschlagen hat, ist in ausgelassenen Erdgas- und Erdölfelder mit relativ geringen Risiken möglich.

Um die geologischen Formationen nachhaltig nutzen zu können, müssen zwei institutionelle Probleme gelöst werden. Erstens: Da die Lagerkapazität begrenzt ist, muß ein Preis für die Nutzung von Aquiferen, Erdöl- und Erdgasfeldern erhoben werden – dieser Preis sei hier Deponiepreis genannt. Es läßt sich nun leicht einsehen, daß sich zum Beispiel ein Kohlekraftwerksbetreiber entscheiden kann, für die enstehenden $CO_2$-Emissionen entweder die Atmosphäre oder zur Verfügung stehende geologische Formationen zu nutzen. Solange der Deponiepreis zuzüglich der Transport- und Kontrollkosten geringer ist als der Nutzungspreise der Atmosphäre (z.B. ausgedrückt im Zertifikatspreis), wird er sich für die Lagerung in der geologischen Formation entscheiden. Könnte man sicher sein, daß aus den geologischen Formationen kein $CO_2$ entweichen kann, wären mit der Festlegung der Nutzungs-

rechte an der Atmosphäre und der Erhebung einer Deponiegebühr alle Vorkehrungen für eine vernünftige Nutzung eines knappen Gutes getroffen.

Es besteht aber zweitens ein Risiko, daß aus den geologischen Formationen $CO_2$ entweicht. Das wäre gewiß kein „katastrophales" Ereignis, sofern nicht aus allen geologischen Formationen gleichzeitig große Mengen an $CO_2$ entweichen. Zwar sind die Wahrscheinlichkeiten des Schadenseintritts (noch) nicht bekannt, aber die maximale Schadenshöhe läßt sich einfach ermitteln. Es ist die Menge von $CO_2$, das aus der geologischen Formation entweicht, multipliziert mit dem zum Zeitpunkt des Austritts herrschenden (Zertifikats-)Preis der Emissionen: Entweicht nämlich $CO_2$ aus einer geologischen Formation, so wird die Atmosphäre als „Lager" für das $CO_2$ genutzt; für diese Nutzung wurde aber kein Preis entrichtet. Darum müßte für den Fall des Entweichens das Unternehmen für diese Nutzung der Atmosphäre ein Zertifikat kaufen. Da die Menge an Zertifikaten nicht vermehrt wird, steigt der Zertifikatspreis. Damit wird den Investoren, Verbrauchern und Unternehmern signalisiert, daß die Nutzungrechte der Atmosphäre knapper sind, als sie ursprünglich dachten.

Mit dieser Lösung allein wird man jedoch nicht verhindern, daß Unternehmen bei der Lagerung in geologischen Formationen Mißbrauch treiben. Das Management eines Unternehmens könnte darauf spekulieren, daß das $CO_2$ erst entweicht, wenn das Unternehmen nicht mehr existiert, der Zertifikatspreis langfristig sogar sinkt oder längst ein anderes Management sich mit dem Schaden herumzuschlagen hat. Ist der Zeithorizont der Investoren und Manager geringer als der vermutete Zeitpunkt des Entweichens von $CO_2$ und die Risikobereitschaft hoch, so ist die Lagerung in geologischen Formationen für die Investoren in jedem Fall ein Geschäft, da das Risiko auf die späteren Generationen abgewälzt werden kann. Es kommt daher vor allem darauf an, im voraus einen Anreiz zu schaffen, daß Unternehmen aus Eigeninteresse $CO_2$ in möglichst sicheren Formationen lagern.

Die Einführung von „Carbon Sequestration Bonds" bietet die Möglichkeit eines vernünftigen Risikomanagements: Jedes Unternehmen, das $CO_2$ in die geologischen Formationen einlagern will, muß im Wert der eingelagerten $CO_2$-Menge (eingelagerte Menge multipliziert mit dem Zertifikatspreis für $CO_2$) einen Bond kaufen. Aus der Sicht des Unternehmens ist dieser Bond ein Vermögenstitel, der auf der Aktivseite seiner Bilanz erscheint. Das Unternehmen garantiert für die Laufzeit des Bonds, daß das $CO_2$ in der geologischen Formation verbleibt. Ist dies tatsächlich der Fall, so wird der Bond verzinst (in der Höhe eines langfristigen Wertpapiers) an das Unternehmen zurückbezahlt. Der Bond wird jedoch alle drei Jahre durch eine noch näher zu bestimmende Umweltbehörde abgewertet, es sei denn, das Unternehmen kann zweifelsfrei nachweisen, daß das $CO_2$ in der geologischen Formation verblieben ist. Entweicht $CO_2$, so wird der Bond teilweise entwertet und das Unternehmen muß die Forderung an die Umweltbehörde teilweise abschreiben.

Der an die Umweltbehörde gefallene Betrag muß dann aber zur Subventionierung von noch „marktfernen" erneuerbaren Energien verwendet werden. Diese Zweckbindung der möglichen Einnahmen der Behörde soll dazu dienen, eine Kompensation für den erlittenen Wettbewerbsnachteil der erneuerbaren Energien zu schaffen. Denn ohne die Lagerung von $CO_2$ in geologischen Formationen wären die erneuerbaren Energieträger schneller rentabel geworden. Entweicht gelagertes $CO_2$ aus den geologischen Formationen, wird wertvolle Zeit, die für einen kostengünstigen Umbau des Energiesystems nötig gewesen wäre, vertan.

Carbon Sequestration Bonds müssen auf Märkten handelbar sein: Das Unternehmen kann dann seine Bonds verkaufen und sich so liquide Mittel verschaffen. Die Unternehmen werden ihre Bonds aber nur dann verkaufen können, wenn sie den Käufern eine verbesserte Verzinsung bieten können als ein risikoloses Wertpapier. Wie hoch dieser Risikoaufschlag sein wird, hängt davon ab, wie hoch die Käufer das Risiko einschätzen, daß der Bond abgewertet wird. Je stärker die Käufer befürchten, $CO_2$ könnte entweichen, um so billiger werden sie die Bonds kaufen wollen. Das Unternehmen kann nur dann einen hohen Bondpreis erzielen, wenn es die Käufer (Bürger, Organisationen wie Greenpeace) davon überzeugen kann, daß die Deponie sicher ist. Es besteht also ein Anreiz für die gesamte Branche, das Vertrauen in die Bonds nicht zu unterminieren.

Durch die drohende Abwertung der Bonds wird der Sicherheitsstandard der geologischen Formation zu einem marktfähigen Gut. Unternehmen werden nämlich einen Anreiz haben, leistungsfähige Kontrolltechniken zu entwickeln, die den Verbleib von $CO_2$ in den geologischen Formationen nachweisen. Je besser dieser Nachweis gelingt, um so höher liegt der Vermögenswert der Bonds. Da die Carbon Sequestration Bonds handelbar sind, können Anleger, Analysten und Bürger das Vertrauen, das sie in diese Technik haben, dadurch ausdrücken, daß sie Bonds kaufen. Je höher das Vertrauen in der Öffentlichkeit, um so höher der Kurs. Damit bestimmt die Öffentlichkeit mit, in welchem Umfang sequestriert werden kann und soll. Damit wäre die Risikoabschätzung dieser Technik dem „technokratischen Klüngel" entzogen – ein Verfahren, das sowohl den Einsatz der Technik als auch die Investitionsentscheidungen demokratisieren würde.

Das Marktpotential für die Sequestrierung von $CO_2$ dürfte beträchtlich sein. Geht man davon aus, daß in den nächsten 100 Jahren nach Annahmen des Wissenschaftlichen Beirats für Globale Umweltveränderungen 200 Gigatonnen Kohlenstoff sequestriert werden müssen, wenn ehrgeizige Klimaziele erreicht werden (sollen), und der Preis für eine Tonne Kohlenstoff über ca. 20 Dollar in der Atmosphäre beträgt (bei diesem Preis wird die Sequestrierung bereits rentabel), so entspricht das jährliche Umsatzvolumen etwa 0,13 Prozent des heutigen Weltsozialprodukts.

## Fazit

Der Weg zu einer nachhaltigen Klima- und Energiepolitik führt über drei Zwischenziele: Erhöhung des Anteils der erneuerbaren Energieträger, Steigerung der Energieeffizienz, Einfangen und Lagern von $CO_2$ in geologischen Formationen. Diese Ziele lassen sich nur erreichen, wenn geeignete Instrumente für eine „Global Carbon and Energy Governance" zur Verfügung stehen. Governance-Strukturen entstehen nicht durch eine elitäre Blaupause, sondern durch Versuch und Irrtum. Experimente mit $CO_2$-Zertifikaten, Grünen Energiezertifikaten und Carbon Sequestration Bonds lassen sich zügig beginnen.

Diese drei Bausteine können zu einer durchdachten Architektur zusammengefügt werden, die mit anderen energiepolitischen Forderungen kompatibel ist, etwa mit dem Abbau von Subventionen für fossile Energieträger und den Nuklearstrom. Diese Experimente bedürfen eines unternehmerischen und politischen Gestaltungswillens ebenso wie der wissenschaftlichen Begleitung. Aus Fehlern in der Anwendung werden wir lernen können, diese Instrumente zu verbessern und – falls sie sich als unzureichend erweisen – neue zu erfinden. Am Ende eines solchen Lernprozesses könnte die Einsicht stehen, daß wir zwischen Wachstum ohne Klimaschutz und Klimaschutz ohne Wachstum – zwischen Pest und Cholera – nicht wählen müssen und darum auch nicht wählen dürfen.

### ANMERKUNGEN

[1] S. Rahmstorf, Klimawandel – Rote Karte für die Leugner, in: Bild der Wissenschaft 1/2003.

[2] B. Lomborg, Apokalpyse No. Wie sich die menschlichen Lebensgrundlagen verändern (Lüneburg 2002).

[3] The Misleading Math about Earth, in: Scientific American, Januar 2002.

[4] The Economist, 2.2.2002; auch „The Danish Committee on Scientific Dishonesty" hat sich mit Lomborg beschäftigt und ihm wissenschaftliches Fehlverhalten vorgeworfen: www.forsk.dk/uvvu/nyt/udtaldebat/bl_decision.htm

[5] B. Emmott, Vision 20/21. Die Weltordnung des 21. Jahrhunderts (Frankfurt 2003) 308–315. Emmott nimmt das Problem des Klimawandels ernst und ist auch der Auffassung, die Emissionen müßten reduziert werden. Dennoch ist seiner Auffassung nach Armut ein wesentlich ernsteres Problem, für das die Menschheit dringend Ressourcen benötige.

[6] Vgl. zu dieser wichtigen Diskussion F. Reusswig, K. Gerlinger, O. Edenhofer, Lebensstile u. globaler Energieverbrauch. Arbeitspapier Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (Potsdam 2002); vgl. auch O. Edenhofer, H. Held, C. C. Jaeger, Langfristige Optionen einer globalen Energie- u. Umweltpolitik, in: Klima. Das Experiment mit dem Planeten, hg. v. W. Hauser (Stuttgart 2003).

[7] J. C. Orr u. a., Ocean $CO_2$ sequestration efficiency from 3-D ocean model comparison, in: Greenhouse Control Technologies. Proceedings of the 5th International Conference on Greenhouse Gas Control Technologies, hg. v. D. Williams u. a. (Collingwood 2002) 469–474.

[8] Zu weiteren Maßnahmen des Kohlenstoffmanagements wie etwa die Eisendüngung des Ozeans vgl. H. –J. Schellnhuber, Geo-engineering: Was können wir, was dürfen wir, in: Nachhaltigkeit u. globaler Wandel, hg. v. G. Hempel u. M. Schulz-Baldes (Frankfurt 2003) 137–138. Das Potential dieser Optionen kann als eher gering eingeschätzt werden.

[9] D. W. Keith, Geo-engineering the Climate, in: History and Prospect. Annual Review of Energy and Environment (2000) 245–284.

[10] B. Govindasamy u. K. Caldeira, Geo-engineering – Earth's radiation balance to mitigate $CO_2$ induced climate change, in: Geophysical Research Letter 27 (2000) 2141–2144.

[11] Schellnhuber (A. 8) 136.

[12] N. Stehr u. H. Dowlatabadi, Die Exekutive der Wissenschaften, in: FAZ, 3.4.2001.

[13] Wissenschaftlicher Beirat für Globale Umweltveränderungen (WBGU), Energiewende zur Nachhaltigkeit (Berlin 2003).

[14] Das Modell MIND wurde am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung von O. Edenhofer, N. Bauer und E. Kriegler entwickelt. Es ist ein mehrsektorales Wachstumsmodell, in dem Wirtschaft, Energie und Klima gekoppelt sind. Der WBGU hat dieses Modell verwendet, um die wachstumspolitischen Implikationen seines Transformationsszenarios zu berechnen.

[15] Mit Hilfe des Energiesystemmodells MESSAGE hat der WBGU einen Wert von 50 Prozent für die erneuerbaren Energieträger berechnet. Dieser Wert weicht darum von dem mit MIND berechneten Wert (27 Prozent) ab, weil MESSAGE die Kosten der Extraktion fossiler Energieträger erheblich pessimistischer einschätzt als MIND. MIND hingegen stimmt mit den Werten des Shell-Szenarios sehr gut überein. Die Modellierer von MIND gehen davon aus, daß der Ressourcensektor ebenso wie der erneuerbare Sektor ein „fast learner" ist: vgl. WBGU (A. 13) 110.

[16] Shell International Energy Needs, Choices and Possibilities. Exploring the Futures. Scenarios to 2050 (New York 2001) 60. Das MIND-Szenario mißt der Erhöhung der Energieeffizienz bis 2050 eine größere Bedeutung bei als das Shell-Szenario und erzielt damit einen geringeren Primärenergieverbrauch.

[17] WBGU (A. 13) 144.

[18] J. Goldemberg, Energy the challenge of sustainability. World Energy Assessment (UNDP 2000) 281.

[19] Meines Wissens werden hier das erste Mal institutionelle Regelungen diskutiert, die Carbon Sequestration einerseits effizient, anderseits ethisch verantwortet ermöglichen sollen.

*Andreas Lob-Hüdepohl*

# Kind als Schaden?

## Ethische Anmerkungen zur aktuellen deutschen Rechtsprechung

Am 18. Juni 2002 wies der 6. Senat des Bundesgerichtshofs (BGH) die Revision einer Frauenärztin gegen vorinstanzliche Urteile des Oberlandesgerichts München bzw. des Landgerichts Augsburg zurück, die sie aufgrund einer pflichtwidrig durchgeführten Schwangerschaftsbetreuung zur Zahlung von Schadensersatz gegenüber der klagenden Mutter eines körperlich schwer fehlgebildeten Kindes verurteilten[1]. Den Schadensersatzanspruch der Mutter gegenüber ihrer Frauenärztin sahen die vorinstanzlich befaßten Gerichte dadurch gerechtfertigt, daß die Frauenärztin im Verlauf der routinemäßig durchgeführten Ultraschalluntersuchungen die klar erkennbaren Fehlbildungen des Föten als solche wiederholt pflichtwidrig nicht diagnostizierte und die Frau weder auf die drohende Behinderung des ungeborenen Kindes aufmerksam machte noch sie zu Spezialisten weiter überwies. Damit verursachte die Ärztin zwar nicht die Fehlbildungen des Kindes, wohl aber dessen Geburt und Leben. Die klagenden Eltern konnten nämlich aus Sicht der Gerichte glaubhaft geltend machen, daß sie bei rechtzeitiger Kenntnis der Fehlbildungen bzw. der drohenden Behinderung die Schwangerschaft in jedem Fall abgebrochen hätten. Da die Mutter aufgrund der schweren Behinderung ihres Sohnes seit seiner Geburt an einem ärztlich behandelten psychischen Trauma leidet, wäre auch rückblickend der Tatbestand eines nicht rechtswidrigen Schwangerschaftsabbruchs nach medizinischer Indikation erfüllt. Deshalb wurde der klagenden Mutter über den Ausgleich der Unterhaltskosten für das behinderte Kind hinaus von den vorinstanzlichen Gerichten auch ein einmaliges Schmerzensgeld in Höhe von 10000 Euro zugesprochen, um den immateriellen Schaden der von der Ärztin ausgelösten Gesundheitsverletzung materiell auszugleichen.

Mit diesem Urteil klärt der 6. Senat des BGH jene Voraussetzungen, „unter denen das auf einem ärztlichen Behandlungsfehler beruhende Unterbleiben eines nach den Grundsätzen der medizinischen Indikation gemäß § 218a Abs. 2 StGB rechtmäßigen Schwangerschaftsabbruchs die Pflicht des Arztes auslösen kann, den Eltern den Unterhaltsaufwand für ein Kind zu ersetzen, das mit schweren Behinderungen zur Welt kam“[2].

Das Urteil löste in der (Fach-) Öffentlichkeit eine lebhafte Debatte aus. Kann, so die zentrale Frage, ein unerwünschtes Kind – ob behindert oder nicht – jemals ein Schaden sein, der eine Haftungspflicht der Ärzte für die durch die Geburt und das

Leben des Kindes entstehenden Unterhaltskosten begründet? Daß Ärzte für die Qualität ihrer medizinischen Dienstleistung auch haftungsrechtlich in der Pflicht stehen müssen, ist im Grundsatz unbestritten. Doch sind die herkömmlichen gesetzlichen Bestimmungen des Arzthaftungsrechts angesichts der Tragweite und der Qualität der heutigen Pränataldiagnostik bzw. prädiktiven Medizin überhaupt noch angemessen? Wird die zulässige Belastung, die unzweifelhaft mit der Geburt eines behinderten Kindes für die Eltern entsteht, durch die Umdeutung als Schadensfall, der von einem Arzt ausgelöst wurde, in unerträglicher Weise individualisiert und so die Verantwortung der gesellschaftlichen Solidargemeinschaft sukzessive abgebaut? Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, zumindest sah sich unmittelbar nach dem Urteil in seiner Einschätzung bestätigt, daß durch das monierte Urteil „die Aussonderung von Menschen mit Behinderungen ... Realität" wird:

> Es mache „in erschreckender Weise deutlich, wie schlecht es inzwischen um den Schutz ungeborenen Lebens in unserem Land bestellt ist. ... In unbegreiflicher Weise definiert das Urteil des Bundesgerichtshofes die Geburt eines Kindes mit körperlichen Fehlbildungen als Schadensfall und spricht von einem ‚Unterhaltsschaden der Eltern bei unterbliebenem Schwangerschaftsabbruch.'"[3]

Freilich: Das monierte Urteil des Bundesgerichtshofs setzt *keine* Zäsur. Vielmehr steht es in einer seit langem vorherrschenden Tradition der deutschen (höchstrichterlichen) Rechtsprechung im Zusammenhang mit sogenannten „wrongful-life" bzw. „wrongful-pregnancy-Klagen" und ist deshalb ihre konsequente Fortentwicklung. Insbesondere bestreitet der BGH ausdrücklich den zentralen Vorwurf, in seinen Urteilen die Existenz eines (behinderten) Kindes als Schaden abzuwerten. Demgegenüber beharrt er auf seiner seit langem vertretenen Unterscheidung zwischen der Existenz des Kindes als solcher, die niemals ein Schaden darstellen könne, und seinen Unterhaltskosten, die ohne Abwertung der Existenz des Kindes für die unterhaltspflichtigen Eltern einen Vermögensschaden darstellen könne. Gerade die haftungsrechtliche Klärung sichere die Unterhaltsleistungen behinderter Kinder und diene deshalb der Festigung ihres geschwächten Status innerhalb der Gesellschaft. Von daher mag man fragen, warum dieses Urteil ein derart lebhaftes Echo auslösen konnte.

Eine ethische Beurteilung der gegenwärtigen Rechtslage ist nicht einfach. Im Kern wird sie vor allem jene wertenden, also in einem ethischen Sinn normativen Gehalte in Blick nehmen müssen, die entweder als Hintergrundgewißheiten bzw. Vorverständnisse in die Rechtsprechung – bewußt oder unbewußt – eingehen oder aber als moralisch bedenkliche Konsequenzen von ihr impliziert werden. Gerade 2003, im Europäischen Jahr der Menschen mit Behinderungen, scheint eine ethische Reflexion dieser normativen Gehalte und Implikationen besonders dringlich. Die Rechtsprechung zu Fragen „unerwünschter" Kinder spiegelt nicht nur die dominanten Wertpräferenzen einer Gesellschaft, sondern verlängert und verstärkt sie

noch bis dahin, daß sie selbst das öffentliche Bewußtsein prägt und in bestimmte Richtungen lenkt. Deshalb bedarf die Rechtsprechung über eine rein juristische Betrachtung hinaus auch einer rechtsethischen Würdigung und Kritik. So wird deutlich, daß die Stellung behinderter Kinder durch die herrschende Rechtsprechung entscheidend geschwächt wird.

## Fallgruppen von Klagen im Umfeld „unerwünschter" Kinder

Immer häufiger wird ärztliches Fehlverhalten, das die durchschnittlich erwartbaren Regeln ärztlicher Kunst erheblich unterschreitet, für Geburt und die Existenz „unerwünschter" Kinder haftungsrechtlich geahndet. Die entsprechenden Klagen werden üblicherweise in Fallgruppen unterschieden, deren Einteilung dem anglo-amerikanischen Rechtskreis entstammen. Sie werden in der deutschen Rechtsprechung einschließlich ihrer englischen Bezeichnung übernommen. Gerade mit Blick auf die Attribution „wrongful" ist dies nicht unproblematisch. Wrongful weist im britischen wie amerikanischen Englisch eine im Deutschen nur schwer abbildbare semantische Breite auf: Es steht für unerlaubt und unmoralisch wie für unfair, ungerecht, unrechtmäßig usw. Im Deutschen dürfte die Bezeichnung „unerwünscht" dem mit wrongful Gemeinten noch am nächsten kommen. Daß die deutsche Rechtsprechung die im anglo-amerikanischen Raum entwickelte Terminologie ohne Übersetzung übernimmt, liegt vermutlich an jener Konnotation von wrongful, die auf den Verursacher des beklagten Zustandes bzw. auf dessen unrechtmäßiges, fehlerhaftes, falsches Handeln und Verhalten verweist[4]:

1. „Wrongful birth" bezeichnet Klagen der Mutter bzw. der Eltern eines behinderten Kindes gegen einen Arzt (gegebenenfalls gegen nichtmedizinisches Beratungspersonal) mit dem Argument, daß sie entweder nach einer präkonzeptionellen (humangenetischen) Beratung die Empfängnis verhütet oder aber nach einer postkonzeptionellen Diagnose und/oder Beratung die begonnene Schwangerschaft abgebrochen hätten, wenn sie vom konsultierten Arzt über die Risiken bzw. die vorfindlichen Indikatoren auf die erwartbare Behinderung des ungeborenen Kindes rechtzeitig und vollständig unterrichtet worden wären. Zwar wird dem Arzt nicht vorgeworfen, durch seine fehlerhafte (Un-)Tätigkeit die Behinderung des Kinder hervorgerufen zu haben. Gleichwohl wird sein Fehlverhalten für Geburt und Existenz des behinderten Kindes als ursächlich angesehen. Als *pflichtwidrig* werten die Klagen das ärztliche Handeln deshalb, weil es gerade das Ziel der ärztlichen Beratung und Behandlung gewesen sei, schwerwiegende Krankheitsrisiken, Anomalien oder drohende Behinderungen des Kindes zu diagnostizieren und damit den Eltern eine Entscheidung über Zeugung oder Schwangerschaftsabbruch zu ermöglichen.
2. „Wrongful pregnancy" bezeichnet Klagen (eines Teils) der Eltern eines gesunden Kindes gegen einen Arzt, dessen nicht erfolgreiche oder mangelhaft durchge-

führte Sterilisation der Frau oder des Mannes zur unerwünschten Zeugung eines Kindes und damit zur unerwünschten Schwangerschaft der Frau führt; außerdem auch solche Fälle, in denen der durchgeführte Schwangerschaftsabbruch aufgrund fehlerhaften Handelns des Arztes mißlang.

3. „Wrongful parenthood" bezeichnet Klagen eines Elternteils gegen den anderen aufgrund einer vom einen Elternteil nicht beabsichtigten Zeugung und Geburt eines Kindes, bei denen der klagende Elternteil geltend macht, daß der beklagte Elternteil über seine Zeugungsabsichten bzw. unterlassene Empfängnisverhütung den Kläger bewußt täuschte.

4. „Wrongful adoption" bezeichnet Klagen von Adoptionseltern eines behinderten oder anders geschädigten Kindes gegen die Adoptionsvermittlungsstelle mit dem Vorwurf, in Kenntnis der (drohenden) Behinderung oder Schädigung des Kindes die zukünftigen Adoptiveltern nicht informiert und ihnen dadurch die Möglichkeit vorenthalten zu haben, von einer Adoption dieses Kindes abzusehen.

5. „Wrongful life" bezeichnet Klagen eines behinderten Kindes gegen den Arzt oder die Eltern. Gegen den Arzt richtet sich die Klage analog zu *wrongful birth*. Fehlerhafte Diagnostik oder Beratung hätten die Eltern der Möglichkeit beraubt, die Schwangerschaft rechtzeitig abzubrechen und seine Geburt zu verhindern. Gegen die Eltern richtet sich die Klage des Kindes aus *wrongful life* dann, wenn diese trotz Kenntnis seiner drohenden Behinderung die Schwangerschaft nicht verhindert bzw. nicht abgebrochen und so sein Leben mit Behinderungen zugelassen haben[5].

Die Klagen aus den genannten Fallgruppen machen in der Hauptsache zwei unterschiedliche Anspruchsquellen geltend. Entweder behaupten sie ein *deliktisches* Handeln bzw. Unterlassen des Beklagten; sie bezichtigen also den Beklagten im Sinn von Paragraph 823 BGB eines unerlaubten Eingriffs in die Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte bzw. einer unerlaubten Beeinträchtigung der körperlichen und/oder psychischen Unversehrtheit. Oder aber sie monieren eine *nicht* oder zumindest nur *schlecht erfüllte* Leistung aus einem Vertragsverhältnis, das zwischen Kläger und Beklagten rechtsgültig besteht und deshalb im Sinn der Paragraphen 247ff. BGB den Schlechterfüller der Leistung bzgl. Schadensersatzansprüche haftbar macht. (Die rechtswissenschaftliche Literatur spricht hier von „Ansprüchen aus positiver Forderungsverletzung" im Unterschied zu „Ansprüchen aus Delikt".)

Im Unterschied zum anglo-amerikanischen Rechtskreis beziehen sich in Deutschland die meisten Klagen im Umfeld „unerwünschter" Kinder auf Ansprüche, die aus Vertragsverletzungen („Schlechterfüllung") herrühren. Im Mittelpunkt stehen die vertraglichen Bindungen zwischen Arzt und Mutter bzw. Eltern etwa aus einem Vertrag über eine Sterilisation, aus einem Vertrag über eine präkonzeptionelle wie postkonzeptionelle Diagnose, Beratung (auch allgemeine Schwangerschaftsbetreuung), oder aus einem Vertrag über einen Schwangerschaftsabbruch. Geklagt wird nicht allein auf die Feststellung der Nicht- bzw. der Schlechterfüllung des Ver-

trags[6], sondern vor allem auf Ersatz des materiellen wie des immateriellen Schadens, den die pflichtwidrige Vertragserfüllung verursacht hat. Materielle Schäden werden als Vermögensverluste geltend gemacht. Die Höhe der Schadensersatzsumme wird im Sinn von Paragraph 248 BGB nach der sogenannten Differenzmethode (Differenz zwischen der Vermögenslage vor und nach dem Schadensereignis) ermittelt.

## Geltende Rechtsprechung in Deutschland zu Klagen aus wrongful birth und wrongful life

Bereits 1924 fällte in Deutschland das ehemalige Reichsgericht ein erstes Vorläuferurteil zu Klagen aus *wrongful birth* und *wrongful life*: Ein geisteskranker Pflegling, der mit einer Wärterin ein Kind zeugte und aufgrund seiner Vaterschaft deshalb zu Unterhaltsleistungen verpflichtet war, konnte den Träger der Einrichtung wegen pflichtwidriger Unterlassung der Aufsichtspflicht ihm selbst gegenüber sowohl für seinen Vermögensschaden als auch für die eingetretenen Schädigungen seiner Gesundheit haftbar machen. Die Aufnahme des geisteskranken Pfleglings in die Anstalt begründe nämlich zwischen ihm und dem Anstaltsträger einen Vertrag über seine Behandlung und Beaufsichtigung, der die Anstalt auf die Abwehr solcher Handlungen des Pfleglings verpflichte, die eine Schädigung seiner persönlichen materiellen wie immateriellen Lage herbeiführen könnten[7]. Die Zeugung und Geburt eines Kindes wird als Vermögensschadensquelle eines der Elternteile gewertet, der Dritte (hier die Anstalt) erfolgreich auf Schadensersatz verklagen konnte.

Der BGH war erstmals im Jahr 1980 höchstrichterlich mit drei Klagen aus *wrongful pregnancy* (nicht erfolgreich durchgeführte Sterilisation) befaßt. In seinen Urteilen zu diesen Klagen entwickelte der BGH im Grundsatz die auch im Urteil vom 18. Juni 2002 verfolgte Argumentationslinie: Er bejaht die Haftung und die Leistung von Schadensersatz mit dem Hinweis, daß nicht das Kind als solches, sondern die durch seine Geburt ausgelöste Unterhaltsverpflichtung den Schaden der Eltern darstelle. Überdies erfülle die aufgrund der fehlgeschlagenen Sterilisation unerwünscht eingetretene Schwangerschaft und Geburt den Tatbestand der Körperverletzung der Frau, der einen Schmerzensgeldanspruch begründe[8].

Mit Klagen aus *wrongful birth* und *wrongful life*, also Klagen, in denen die Behinderung des Kindes ausschlaggebend ist, beschäftigte sich der BGH erstmalig 1983[9]. Ein behindertes Kind und seine Eltern klagten gegen einen Frauenarzt, weil er pflichtwidrig eine Röteln-Erkrankung der Schwangeren nicht erkannte und die Mutter infolgedessen zwecks Ausschluß einer drohenden Behinderung des Kindes auch keinen Abbruch der Schwangerschaft vornehmen ließ. Während das erstinstanzliche Landgericht wenigstens dem Klagebegehren der Eltern entsprochen hatte, wies das Berufungsgericht beide Klagebegehren zurück. Der BGH wiederum

entsprach dem Revisionsbegehren der Eltern mit folgenden Argumenten: Die schuldhafte Vertragsverletzung durch den Beklagten könne Schadensersatzansprüche auf Erstattung des durch die Behinderung des Kindes notwendigen Mehraufwands auslösen. Überdies habe die Mutter Anspruch auf Schmerzensgeld, da die durch die Behinderung ebenfalls notwendig gewordene Kaiserschnittentbindung eine ebenfalls schuldhaft verursachte Gesundheitsverletzung der Mutter darstellt.

Ausdrücklich schloß der BGH aber weiterreichende Schmerzensgeldansprüche, die die Mutter aufgrund etwaiger seelischer Belastungen geltend machen könnte, mit der Anmerkung aus, „daß ein solcher Anspruch wegen der – nicht ausnahmsweise Krankheitswert erreichenden – seelischen Belastung durch das Haben eines schwer geschädigten Kindes der deutschen Rechtsordnung fremd wäre". In ähnlicher Zuspitzung weist der BGH auch jedweden Schadensersatzanspruch des Kindes gegenüber dem Arzt kategorisch zurück:

„Eine unmittelbare deliktische Pflicht, die Geburt einer Leibesfrucht deshalb zu verhindern, weil das Kind voraussichtlich mit Gebrechen behaftet sein wird, die sein Leben aus der Sicht der Gesellschaft oder aus seiner unterstellten eigenen Sicht (für die naturgemäß nicht der geringste Anhalt besteht) ‚unwert' erscheinen läßt, müßte innerhalb des allgemein auf Integritätsschutz ausgerichteten Kreises deliktischer Verhaltensnormen einen Fremdkörper darstellen. Es gibt sie nicht. ... Und das gilt auch, obgleich nach vielleicht überwiegender Meinung und wohl auch rechtstatsächlicher Praxis die Geburt jedenfalls solcher Kinder verhindert werden sollte." [10]

Diese Argumentationslinie setzt sich in den nachfolgenden Urteilen des BGH im Grundsatz bis heute fort. Besonders aufschlußreich ist das BGH-Urteil vom 16. November 1993, das sich in seiner Urteilsbegründung ausführlich der Fragestellung „Kind als Schaden" widmet. Die Urteilsbegründung bekräftigt die Auffassung, daß das Schlagwort vom Kind als Schaden unangemessen und untauglich ist. Erst die Belastung der Eltern mit dem geldlichen Aufwand für den Unterhalt stellt jene Vermögensminderung dar, die zur Annahme eines Schadens berechtige. Im übrigen behauptet der BGH:

„In einer schadensrechtlichen Betrachtungsweise wirkt sich die Beurteilung der Unterhaltsbelastung ... nicht negativ auf Persönlichkeit und Dasein des Kindes aus. Die Abnahme der wirtschaftlichen Belastung durch den Arzt ist nämlich entsprechend der Ausgleichsaufgabe von Schadens- und Haftungsrecht auf eine rein vermögensmäßige Bedeutung beschränkt und belegt weder das Kind mit einem Makel noch stellt es gar sein Lebensrecht in Frage." [11]

Mit diesem Hinweis reagiert der BGH auf ein „obiter dictum", das der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) in seinem Urteil vom 28. Mai 1993 zur Neufassung des Paragraph 218a StGB [12] wenig zuvor setzte. Im 14. Leitsatz seines Urteils formulierte das BVerfG apodiktisch:

„Eine rechtliche Qualifikation des Daseins eines Kindes als Schadensquelle kommt ... von Verfassungs wegen (Art. 1 Abs. 1 GG) nicht in Betracht. Die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, jeden

Menschen in seinem Dasein um seiner selbst willen zu achten, verbietet es, die Unterhaltspflicht für ein Kind als Schaden zu begreifen."

Demgegenüber unterstreicht der BGH seine Einschätzung, daß eine Vermögensbilanzierung keinesfalls das menschliche Dasein auf eine rein buchhalterisch-bilanzierende Sicht verengt und das Leben eines (behinderten) Kindes nicht nach seinen vermögensschädigenden Implikationen bewertet.

Daß diese Unterscheidung nicht mehr als eine juristische Hilfskonstruktion darstellt, die möglicherweise moralische Skrupel verdecken soll, und doch schlicht wirklichkeitsfremd ist, entlarvt freilich die Urteilsbegründung des BGH wenige Sätze später selbst:

„Im Gegenteil ist der Senat der Auffassung, daß die Zubilligung von Schadensersatz gerade in Fällen der vorliegenden Art für das Kind nicht nur ohne negative Auswirkung bleibt, sondern ihm sogar dienlich sein kann, weil hierdurch seine wirtschaftliche Lage verbessert und möglicherweise seine Wertschätzung innerhalb der Familie noch erhöht wird."

Damit räumt der BGH den faktisch untrennbaren Zusammenhang zwischen der Wertschätzung einer Existenz des Kindes als solcher und vermögensrelevanten Gesichtspunkten unverblümt ein. Es ist bemerkenswert, daß selbst diesem Detail der Rechtsauffassung des BGH die verfassungsrechtliche Unbedenklichkeit bescheinigt wird. So führt der 1. Senat des BVerfG in seinem Grundsatzurteil in abweichender Meinung zum 2. Senat des BVerfG aus:

„Zivilrechtliche Haftung für Schlechterfüllung kann in derartigen Fällen die Akzeptanz der Eltern für die dennoch geborenen und in die Familie aufgenommenen Kinder erhöhen, wie der Bundesgerichtshof plausibel dargelegt hat." [13]

Im übrigen bestätigt der 1. Senat des BVerfG grundsätzlich die Rechtsauffassung des BGH mit seinem Urteilsleitsatz: „Die Rechtsprechung der Zivilgerichte zur Arzthaftung bei fehlgeschlagener Sterilisation und fehlerhafter genetischer Beratung vor Zeugung eines Kindes verstößt nicht gegen Art. 1 Abs. 1 GG." [14]

## Grundsätze der Arzthaftung bei Geburt eines behinderten Kindes

Das rechtliche Instrument der Arzthaftung im Kontext „unerwünschter Kinder" ist unter ethischer Perspektive ambivalent. Zunächst gilt unbestritten, daß Ärzte für die Schlechterfüllung ihrer vertraglich vereinbarten Leistungen oder für deliktisches Handeln bzw. Unterlassung (etwa nach Paragraph 823 BGB) haftungsrechtlich einzustehen haben. Das gebietet der Primat des Patientenwohls. Ziel ärztlicher Haftung ist es, den Arzt zur Einhaltung der vertraglich vereinbarten oder deliktrechtlich festgelegten Qualitätsanforderungen seines professionellen Tuns anzuhalten (präventive Schadensvermeidung durch Androhung von Sanktionen) sowie im Fall einer pflicht-

widrig oder schuldhaft eingetretenen Schädigung des Patienten dessen Schaden auszugleichen. Natürlich ist der Arzt nicht für den Erfolg einer Heilbehandlung verantwortlich. Gleichwohl ist er verantwortlich für die Respektierung der Patientenautonomie sowie die Einhaltung der üblichen Regeln ärztlicher Kunst[15].

Dieser haftungsrechtliche Grundsatz gilt für all jene ärztlichen Handlungen, die nicht gegen Recht und Gesetz verstoßen oder nicht sittenwidrig sind und so ihre Rechtsbindung verlieren würden. Übertragen auf das vorliegende Problem heißt dies: Solange jene vertraglichen Vereinbarungen zwischen Arzt und Patient (Mutter[16]), die im Kontext von Klagen wegen eines unerwünschten Kindes bestehen, rechtlich nicht zu beanstanden sind, kann gegen eine Haftung für eingetretene Schäden bei Schlechterfüllung des Vertragsziels („Schutzzweck") grundsätzlich nichts eingewendet werden. Wenn es ein legales wie nicht sittenwidriges Ziel eines Vertrags ist, zum Beispiel eine Schwangerschaft, die für die Mutter subjektiv unzumutbar erscheint, durch eine (humangenetische) Beratung vor der Zeugung (*präkonzeptionelle Beratung*) auszuschließen oder nach einer pränataldiagnostisch gestützten *postkonzeptionellen* Beratung abzubrechen, dann ist ein Ausgleich der Schlecht- bzw. Nichterfüllung des Vertragsziels von der Logik ärztlicher Haftung zunächst im Grundsatz zwingend[17].

Dieser Grundsatz macht freilich auf die erhebliche Bedeutung aufmerksam, welche Vertragsziele unter Legalitäts- wie Legitimitätsgesichtspunkten akzeptabel erscheinen oder nicht. Dies zeigt sich bei der Würdigung jener Schadensersatzansprüche, die aufgrund unterbliebener Schwangerschaftsabbrüche gegen den fehlerhaft diagnostizierenden und beratenden Arzt erhoben werden. Die deutsche Rechtsprechung unterscheidet zwischen jenen Schwangerschaftsabbrüchen, die aufgrund ihrer medizinischen oder kriminologischen Indikation rechtskonform sind, und solchen, die zwar straffrei, nach wie vor aber rechtswidrig sind. Letzteres betrifft alle Schwangerschaftsabbrüche nach Beratung im Sinn von Paragraph 218a Abs. 4 StGB i. V. mit Paragraph 219 StGB. Der Arzt kann nur dann für die Schlechterfüllung seiner vertraglichen Verpflichtungen haftbar gemacht werden, wenn die zur Schadensvermeidung notwendige Handlung – in diesem Fall der Schwangerschaftsabbruch – für sich genommen rechtskonform, also nicht rechtswidrig gewesen wäre. Ist dagegen die zur Schadensvermeidung oder Schadensminderung notwendige Handlung nicht rechtskonform, so verneint die herrschende Rechtsprechung den zwingenden Kausalverlauf zwischen dem ärztlichen Behandlungsfehler und der Geburt des Kindes aufgrund eines unterlassenen Schwangerschaftsabbruchs[18]. Diesen Grundsatz hat der BGH in einem Urteil vom 4. Dezemver 2001[19] nochmals herausgestellt: Ob das Unterbleiben eines Schwangerschaftsabbruchs aufgrund eines ärztlichen Behandlungs- bzw. Beratungsfehlers Grundlage für einen Anspruch der Eltern auf Ersatz von Unterhaltsaufwendungen für ein behindertes Kind sein kann, setzt voraus, daß der Abbruch durch die gesetzlich geregelten Indikationen hätte gerechtfertigt werden können[20]. Ist er es

nicht, sondern hätte der Schwangerschaftsabbruch nur durch Straffreiheit zwar geduldet, gleichwohl rechtswidrig vorgenommen werden können, besteht kein Anspruch auf Schadensersatz gegenüber dem Arzt.

Dieser Sachverhalt dokumentiert an einem zunächst unscheinbaren Detail, wie das Arzthaftungsrecht die qualitative Abwertung behinderter Kinder, wie sie in der Fassung des Paragraph 218a Abs. 2 StGB zum Ausdruck kommt, unheilvoll verlängert: Zwar kennt das derzeitige Abtreibungsrecht keine embryopathische Indikation mehr. Gleichwohl ist sie faktisch in den Tatbestand der medizinischen Indikation aufgenommen worden[21]. Damit ist die Rechtsstellung geschädigter gegenüber nichtgeschädigten Kindern entscheidend geschwächt: Im Unterschied zu nichtgeschädigten Kindern können geschädigte Kinder über den Weg der medizinischen Indikation einen nicht nur straffreien, sondern auch rechtskonformen Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen. Denn die Aussicht auf ein Leben mit einem behinderten Kind erfüllt in der Regel faktisch den indikationsrelevanten Sachverhalt der „Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen und seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren“[22].

Zwar betonen Befürworter der BGH-Rechtsprechung, daß durch die Bindung an eine medizinischen Indikation der Schutz des behinderten Ungeborenen sogar noch erhöht wird, weil die Mutter den für die medizinische Indikation zwingend vorgeschriebenen Tatbestand der schweren gesundheitlichen Belastung mit harten Fakten plausibilisieren muß[23]. Dennoch ist festzuhalten: Unabhängig von Vermögensgesichtspunkten gilt das Kind aufgrund seiner (mutmaßlichen) Anomalie bzw. Behinderung als immaterieller Schaden für die Mutter, der nicht nur eine rechtskonforme „Abwehrmaßnahme“ rechtfertigt, sondern auch die Grundlage eines materiellen Schadensausgleichs über das Instrument des Schmerzensgeldes bildet. Wäre eine solche Indikation ebenfalls „nur“ straffrei, nach wie vor aber rechtswidrig, könnte ein Schadensersatzanspruch der Eltern gegenüber dem Arzt erfolgreich abgewehrt werden, ohne die Logik der Arzthaftung zu durchbrechen und den Arzt aus seiner grundsätzlichen Verpflichtung zur Sicherstellung qualitätsvoller Berufsstandards zu entlassen. Dazu müßte sich der Gesetzgeber entschließen, die Existenz eines Kindes mit Behinderungen nicht als Schaden für die gesundheitliche Verfassung der Mutter zu definieren, was die faktischen Belastungen der Mutter durch die nicht durchschnittlich erwartbare Entwicklung des späteren Zusammenlebens mit dem behinderten Kind weder verleugnet noch vernachlässigt[24].

## Vermögensrechtliche Bewertungen contra Menschenwürde

Kernpunkt der Auseinandersetzung ist die Frage, ob zwischen der Existenz des Kindes als solcher und der Unterhaltsleistung für das Kind so unterschieden werden kann, daß nicht das Kind selbst, wohl aber seine Unterhaltslast einen Vermö-

gensschaden bedeuten kann. Nicht wenige Juristen bezweifeln die Plausibilität dieses juristischen Kunstgriffs.

Eduard Picker verdeutlicht die Unsinnigkeit bzw. die Unstatthaftigkeit der getroffenen Unterscheidung durch einen analogen Sachverhalt: Die durch einen Unfall erzeugte Beule am Kotflügel eines Autos stellt für sich schon einen Schaden dar und nicht erst die Kosten für die Reparatur des Kotflügels. Wolle man deshalb Unterhaltskosten für Kinder als Schaden werten, dann betrifft dies unmittelbar auch ihre Quelle, nämlich das (behinderte) Kind[25]. Die Existenz eines Kindes als Schadensquelle zu betrachten, ist aber mit dessen Würde unvereinbar. Infolgedessen verletzen auch vermögensrechtliche Erwägungen als Konsequenz der kindlichen Existenz dessen Menschenwürde. Dem wird entgegengehalten, daß in vielen Rechtsgebieten die Existenz eines Kindes bzw. eines Menschen Gegenstand vermögensrechtlicher Erwägungen sei, ohne daß dies automatisch die Würde des jeweiligen Menschen beschädige. Die Klage eines Elternteils gegen den anderen auf Zahlung der Unterhaltsaufwendungen für das gemeinsame Kind beeinträchtige auch nicht dessen Würde, nur weil es im Klageverfahren als finanzielle Belastung gewertet werde.

Gelegentlich wird sogar davor gewarnt, die Kategorie der Menschenwürde überhaupt in Rechtsstreitigkeiten wie der vorliegenden zu bemühen. Nach Auffassung der Rechtswissenschaftlerin Claudia Junker ist die Menschenwürde faktisch ein inhaltlich objektiv nicht zu konkretisierender Begriff, dem lediglich eine Platzhalterfunktion für völlig beliebige, subjektiv weltanschauliche Wertungen zukomme. Da die Rechtsprechung nur intersubjektiv ausweisbare Verbindlichkeiten berücksichtigen dürfe, müsse sie jeden rechtsentscheidenden Rekurs auf den Begriff der Menschenwürde vermeiden[26].

Aus handlungstheoretischer bzw. ethischer Sicht ist die Unterscheidung zwischen der Existenz des Kindes als solcher und der mit ihr einhergehenden Vermögensschädigung der Eltern gerade mit Blick auf die Ermittlung des Kausalzusammenhangs inkonsistent. Alleinursächlich für den Vermögensschaden der Eltern ist die Existenz des Kindes als solches, dessen Unterhaltsaufwendungen die Vermögenslage der Eltern mindern. Mitursächlich für die Geburt bzw. für das Leben des Kindes mag eine Schlechterfüllung ärztlichen Handelns sein. Diese Schlechterfüllung als Schädigung der Vermögenslage zu betrachten, ohne die unmittelbare Ursache für die Vermögensminderung, also die Existenz des Kindes, nicht auch als Schadensquelle werten zu müssen, ist ein logisch inkonsistenter Kurzschluß: Die Existenz des Kindes ist nämlich mindestens als „Transmissionsriemen" eine „conditio sine qua non" und infolgedessen Wesensbestandteil eines mutmaßlichen Schadens, der durch die Unterhaltsaufwendungen entstehen soll.

Sodann mißachtet der Vergleich etwa mit Unterhaltsklagen gegen einen Elternteil einen erheblichen Unterschied. In solchen Klagen geht es – wie grundsätzlich alle Bemühungen um einen Familien*lastenausgleich* – um die faire Verteilung solcher materieller wie immaterieller Lasten, die den Fürsorgepflichtigen durch die beson-

dere Fürsorge für Kinder oder für andere Menschen entstehen. Niemals aber steht die Existenz der einer besonderen Fürsorge bedürftigen Kinder oder Menschen als solche in Frage. Im Unterschied dazu ist bei den Fallgruppen „unerwünschte Kinder" die einzige Alternative einer Schadensvermeidung bzw. Schadensbegrenzung ihre vollständige Nichtexistenz. Denn zurecht lehnt es die Rechtsprechung (noch) ab, daß die Eltern über den Weg einer Freigabe zur Adoption zur Minderung ihres Schadens verpflichtet werden[27].

In hohem Maß bedenklich ist das Argument, daß sich der Rekurs auf die Menschenwürde ohnehin verbiete. Es ist richtig: Der Begriff der Menschenwürde ist *material-inhaltlich* schwer zu füllen[28]. Selbst die Menschenrechte sind ja weniger material-inhaltliche Ausformungen bzw. Einzelkonkretionen der Menschenwürde als vielmehr umgekehrt Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Lebens. Diese material-inhaltliche Unschärfe des Menschenwürde-Begriffs ist aber gerade keine Schwäche, sondern eine (formal-inhaltliche) Stärke, auf die es vor allem ankommt. Der Begriff der Menschenwürde steht für die absolut unverzichtbare und darin unantastbare *Selbstrepräsentation* und *Selbstzwecklichkeit* jeder einzelnen, geschichtlich je einmaligen menschlichen Existenz. Deshalb ist eine Bezugnahme auf den Begriff der Menschenwürde gerade dort zwingend geboten, wo die grundsätzliche Möglichkeit der Selbstrepräsentation und Selbstzwecklichkeit eines Menschen in vermögensrechtlichen Abwägungen verrechnet und darin real angetastet wird.

## Informationspflicht als Kriterium für Schlechterfüllung bei präkonzeptioneller wie postkonzeptioneller Beratung

Insbesondere nach dem Urteil des BVerfG vom Mai 1997 beklagen namhafte Kritiker der herrschenden Rechtsprechung den zunehmenden Druck auf die Ärzte, der sie über das Arzthaftungsrecht in Richtung einer „Defensivmedizin des Tötens" verleite:

> „In der konkreten Situation ist zu befürchten, daß dieser über die Haftung aufgebaute indirekte Zwang dazu führen wird, im Zweifelsfalle zum Abbruch der Schwangerschaft zu raten und den Arzt zum Abbruch der Schwangerschaft zu drängen."[29]

Das BVerfG hingegen bestreitet diese Tendenz[30]. Der behandelnde Arzt sei ausschließlich dazu verpflichtet, über den entsprechenden Sachverhalt – etwa eine genetisch bedingte Disposition zu einer erwartbaren postnatalen Behinderung – zu informieren. Keinesfalls müsse er die Mutter bzw. die Eltern in die eine oder andere Richtung hin beraten. Im Gegenteil: Das Gebot der Patientenautonomie verpflichte ihn sogar auf strikte Neutralität bzw. Nichtdirektivität seiner Beratung.

Auf den ersten Blick erscheint die Argumentation des BVerfG plausibel: Warum sollte der Arzt nicht einfach das sagen (müssen), was der Sachverhalt ist, um dann die Entscheidung über alles Weitere den Betroffenen (Mutter/Eltern) zu überlas-

sen? Schwierigkeiten bereitet jedoch schon die Frage, was den „reinen Sachverhalt" ausmacht. Erfüllt etwa der Hinweis, daß das ungeborene Kind einen genetischen Defekt (z.B. Trisomie 21) hat, den Tatbestand einer „ausreichenden Information"? Offensichtlich nicht. Ein rechtskräftiges Urteil des Oberlandesgerichts Düsseldorf aus dem Jahr 1989 (!), das einen Arzt wegen Pflichtwidrigkeit zu Schadensersatz verurteilte, verpflichtet ihn nämlich zu einer möglichst drastischen, abschreckenden und darin *wertenden* Beschreibung einer drohenden Behinderung:

„Danach mußte und muß der Arzt ... unmißverständlich klar machen, daß das Risiko auch die Entwicklung eines schwerstgeschädigten Kindes beinhalte und daß die Geburt eines so geschädigten Kindes *erfahrungsgemäß zu unerträglichen und furchtbaren Belastungen* führe, vielfach verbunden mit der Notwendigkeit lebenslanger Pflege und Betreuung des genetisch geschädigten Menschen. Diese Auswirkungen sind dem medizinischen Laien *regelmäßig nicht bekannt*, auch wenn er den Begriff des ‚Mongolismus' mit einer Schädigung der Leibesfrucht in Verbindung bringt."[31]

Hinzu kommt, daß im Klageverfahren nicht die beratene Frau oder die beratenen Eltern eine mangelhafte Information beweisen müssen. Vielmehr steht der Arzt in der Beweispflicht einer ausreichenden Information. Damit ist der Arzt aus haftungsrechtlichen Gründen faktisch zu einer eindeutig tendenziösen „Information" und damit zu einer direktiven Beratung verpflichtet.

## Schmerzensgeld als Kompensation eines immateriellen Schadens

Nach herrschender Rechtsprechung kann die Mutter bei Klagen aus *wrongful birth* dann Schmerzensgeld geltend machen, wenn ihr Körper, ihre Gesundheit, ihre Freiheit oder ihre sexuelle Selbstbestimmung verletzt wird. So bestätigt der BGH in seinem Urteil vom 18. Juni 2002 ausdrücklich und unwidersprochen den Klageanspruch der Mutter auf Zahlung eines Schmerzensgeldes durch die pflichtwidrig handelnde Ärztin, weil die Mutter seit der Geburt ihres Kindes aufgrund dessen schwerer Behinderung nachweislich an einem psychischen Trauma leide und anfangs sogar suizidale Bestrebungen gehabt habe. Die Beeinträchtigung der körperlichen bzw. seelischen Unversehrtheit, die mit der Existenz des behinderten Kindes unmittelbar einhergeht, wird als immaterieller Schaden gewertet, der durch Schmerzensgeld im Sinn von Paragraph 253 Abs. 1 BGB ausgeglichen werden kann. Anders als bei mutmaßlichen Vermögensschäden greift hier keine juristische Hilfskonstruktion, die zwischen der Existenz eines Menschen als solcher und einer davon isolierbaren Schadensquelle („Unterhalt") unterscheiden will. Hier *ist* die Existenz des behinderten Kindes wegen seines behinderten Soseins der Schaden, der sich auf Seiten der Frau zu einem Trauma auswächst und zur Zahlung von Schmerzensgeld führen kann. Damit liegt aber zweifelsfrei ein Verstoß gegen die Menschenwürde des behinderten Kindes vor.

In jüngster Zeit mehren sich die Stimmen, die bei Klagen aus *wrongful life* sogar dem behinderten Kind selbst Schmerzensgeldansprüche gegen den Arzt seiner

Mutter zubilligen. Zwar kann ein behindertes Kind aus der Schlechterfüllung eines Arztvertrags keine Vermögensschäden geltend machen. Gleichwohl müsse man jedoch davon ausgehen, „daß es so schwere Erkrankungen gibt, daß das Nichtleben gegenüber dem Leben der vorzuziehende Zustand gewesen wäre“ [32]:

Deshalb gehöre es zum allgemeinen Persönlichkeitsrecht jedes Menschen, „nicht mit schwersten Behinderungen geboren zu werden, die eindeutig prognostizierbar zu einem Leben mit kurzer Lebenserwartung, schweren Leiden und dauernden Schmerzen führen, wenn sich dies durch ein Unterbleiben der Zeugung oder einen rechtmäßigen Schwangerschaftsabbruch verhindern läßt.“ [33]

Das heißt: Wenn ein Arzt durch sein pflichtwidriges Verhalten die Verhinderung einer leidvollen Existenz verhindert, verletzt er die elementaren Persönlichkeitsrechte des Behinderten, zu denen auch das Recht auf Nichtexistenz als minderes Übel zählt. Diese Auffassung deckt sich übrigens nicht mit der Rechtsauffassung des BGH, der zufolge ein Leben selbst mit schweren Behinderungen eine immer noch günstigere Lage vor der Alternative der Nichtexistenz darstelle[34].

Diese Argumentation macht offenkundig, wie normative Wertungen und Vorentscheidungen faktisch die Richtung juristischer Erwägungen vorgeben; noch wichtiger: in welch dezisionistischer Weise solche normativen Hintergrundgewißheiten und Plausibilitätsannahmen stark gemacht und dennoch einer stichhaltigen Begründung entzogen werden. Während die zitierte Juristin eindeutig Schmerzensgeldansprüche des behinderten Kindes gegen den ursprünglich pflichtwidrigen Arzt bejaht, konstatiert sie anschließend lapidar: „In einer vergleichbaren Konstellation ist ein Anspruch des Kindes *gegen seine Eltern* weder zwingende Konsequenz eines potentiellen Anspruchs gegen Dritte, noch ist er ethisch oder gesellschaftspolitisch wünschenswert.“ [35] Dies könnte sich schnell ändern, wenn sich die gesellschaftspolitische Zuweisung elterlicher Verantwortung an Wolfgang Schirrmacher orientiert:

„Aber bevor Leben ins Leben kommt, haben wir die Verantwortung, dieses Leben so gut wie möglich zu gestalten, dem Leben eine so gut wie mögliche Startposition zu geben. Und ich halte es für eine bodenlose Gemeinheit, anderen Wesen ein Leben als Krüppel zuzumuten, wenn es auf gentechnologischer Ebene möglich wäre, ihnen dieses Schicksal zu ersparen.“ [36]

Folgt hier nicht konsequenterweise die Kompensation eines (vermeintlich) immateriellen Schadens für das behinderte Kind auch und gerade durch seine Eltern?

Unabhängig von dieser schon zynisch anmutenden Schlußfolgerung widerspricht die Forderung nach Schadensersatz durch Schmerzensgeld für das behinderte Kind elementaren ethischen Grundaxiomen. Jede Güterabwägung, auch die zwischen Nichtexistenz und Existenz unter leidvollen Bedingungen, setzt die Existenz des Leidenden als *Subjekt* der Güterabwägung notwendig voraus. Güterabwägungen namentlich über existentielle Entscheidungen fordern *authentische Selbstrepräsentation*. Die Bedingung der Möglichkeit einer bestimmten Wertpräferenz ihr selbst zum Opfer fallen zu lassen, ist aber performativ widersprüchlich: Die Bedingung der Mög-

lichkeit plädiert für ihr eigenes Nichtvorhandensein. Versperrt ist auch der Rückzug auf eine *stellvertretende* Entscheidung etwa der Eltern, die auf der Grundlage eines mutmaßlichen Willens des ungeborenen Kindes für das Kind gegen seine Existenz entscheiden sollen: Die Legitimität *advokatorischer* Entscheidungen für nichtentscheidungsfähige Andere ist grundsätzlich an die Zielbindung gekoppelt, die authentische Selbstrepräsentation des derzeit Nichtentscheidungsfähigen zu ermöglichen bzw. wiederherzustellen oder einer bereits getroffenen Entscheidung eines nicht mehr Entscheidungsfähigen zu entsprechen[37]. Eine stellvertretende Entscheidung etwa der Eltern zugunsten der Nichtexistenz, aus deren Unterlassung das behinderte Kind Schadensersatzansprüche in Form von Schmerzensgeld geltend machen könnte, würde die ethische Dignität advokatorischer Entscheidungen pervertieren.

## Wrongful solidarity? Zukunftsaussichten einer Umkehrlogik schadensrechtlicher Erwägungen im Umfeld von „unerwünschten Kindern"

Selbst prinzipielle Befürworter von Schadensersatzansprüchen bei unerwünschten Kindern aus *wrongful birth* und *wrongful life* räumen ein, daß die Möglichkeiten der Pränataldiagnostik einer schleichenden Abwertung behinderten Lebens Vorschub leisten kann. Sie bestreiten aber, daß dafür die Zivilrechtsprechung verantwortlich ist[38]. Diese Auffassung berücksichtigt freilich nicht die erhebliche Prägekraft, die von der Rechtsprechung auf das Rechtsempfinden der Gesellschaft wie auf das öffentliche Meinungsbild insgesamt ausgeht. Öffentliche Meinung(en) und Rechtsprechung stehen gerade mit Blick auf ihre normativen Hintergrundgewißheiten und Plausibilitätsannahmen in einem oftmals subtilen Wechselverhältnis. Denn gerade in einem demokratischen Rechtsstaat besteht die Grundvermutung, daß nicht unmoralisch ist, also illegitim sein kann, was prinzipiell rechtlich zulässig, also legal ist. Es mag richtig sein, daß die herrschende Rechtsprechung bei Klagen aus *wrongful birth* und *wrongful life* unter *rechtsdogmatischen* Gesichtspunkten stringent ist – wenigstens dann, wenn man die faktisch auch in rechtsdogmatischen Disjunktionen wirksamen *moralisch gehaltvollen* Anteile und Vorentscheidungen ausblendet. Widersprechen rechtsdogmatische Erwägungen und Schlußfolgerungen elementaren ethischen Basisannahmen einer rechtsstaatlichen wie sozialen Demokratie, dann ist der Gesetzgeber gefordert, mit dem Instrument der Rechtspolitik das gesetzliche Gefüge etwa des Arzthaftungsrechts neu zu justieren und den Datenkranz der Rechtsdogmatik neu auszurichten.

Diese Neuausrichtung ist dringend gefordert. Denn was in anderen Gesellschaften etwa in der Verweigerung eines Krankenversicherungsschutzes erste Realität wird, dämmert auch in Deutschland schon im Morgenlicht: die Alleinhaftung der Eltern für individuellen und sozialen Kosten ihrer behinderten Kinder aus Erwägungen einer *unerwünschten Solidarität („wrongful solidarity")*. Damit will ich

jenen Sachverhalt bezeichnen, daß Eltern im Wissen um die drohende Behinderung sich *nicht* von der Zeugung eines Kindes abhalten lassen oder zum Abbruch einer Schwangerschaft entscheiden, als „Strafe" für die vermeidbare Schädigung der gesellschaftlichen Solidargemeinschaft dann aber für die Kosten, die durch die Existenz ihres behinderten Kindes entstehen, selbst aufzukommen haben. Der Schritt zur Aufkündigung der Solidargemeinschaft etwa mit Blick auf die Kosten im Gesundheits- und Sozialwesen im Fall einer „unerwünschten Solidarität" ist keinesfalls mehr weit. Denn er ist die konsequente Umkehrlogik herrschender Rechtsprechung bei Klagen aus *wrongful birth* und *wrongful life*.

Gelegentlich wird schon heute die Vermutung geäußert, daß die Haftbarmachung von Ärzten für die unzweifelhaft besondere Belastung von Eltern mit behinderten Kindern eine Umverteilung von einer allgemeinen Solidarität der Versicherten bzw. der Gesellschaft insgesamt auf die Schultern einiger weniger bedeute und damit das Konzept einer Solidargemeinschaft von innen her aushöhle[39]. Noch schließt die höchstrichterliche Rechtsprechung in Deutschland eine Pflicht der Eltern zur Vermeidung behinderter Kinder im Sinn einer Schadensminderungspflicht aus. Gleichwohl gibt einer der führenden deutschen Sozialrechtler schon 1993 (!) in einem einschlägigen Kommentar zum deutschen BGB mit Blick auf die Verantwortung von Eltern für die Vermeidung von behinderten Kindern zu bedenken: „Es kann nicht als sozial adäquat angesehen werden, bewußt kranke Kinder zu zeugen, ohne auch hierfür – haftungsrechtlich – die Verantwortung tragen zu wollen."[40]

## ANMERKUNGEN

[1] Ich danke dem Vorsitzenden Richter i. R. am OLG München, Walter Bayerlein, für die kritische Durchsicht und wertvolle Hinweise.

[2] BGH VI ZR 136/01 (www.BGH.de).

[3] Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 19.6.2002: Aussonderung von Menschen mit Behinderungen wird Realität. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, zum Urteil des Bundesgerichtshofes vom 18.6.2002.

[4] Vgl. bes. C. Junker, Pflichtverletzung, Kindesexistenz u. Schadensersatz. Wrongful Life, Wrongful Birth, Wrongful Pregnancy, Wrongful Adoption & Wrongful Parenthood (Berlin 2002); A. Reinhart, Familienplanungsschaden. Wrongful birth, wrongful life, wrongful conception, wrongful pregnancy. Eine rechtsvergleichende Untersuchung anhand des deutschen u. des anglo-amerikanischen Rechts (Frankfurt 1999).

[5] Zurecht grenzt Junker von „wrongful life" zwei weitere Fallgruppen ab: „dissatisfied life" als Klage eines gesunden, gleichwohl aufgrund seiner Zeugungs- bzw. Geburtsumstände sozial stigmatisierten Kindes gegen (einen Teil) seiner Eltern mit dem Argument, deren Verhalten wäre für die soziale Stigmatisierung und Benachteiligung ursächlich; sowie „wrongful living" als Klage eines schwerkranken Menschen, dem eine aktive Sterbehilfe verweigert wird: vgl. Junker (A. 4).

[6] Haftbar zu machen ist der Beklagte freilich nur, wenn ihm sowohl Zurechenbarkeit als auch unmittelbare Kausalität für den eingetretenen Schadensfall nachzuweisen ist. Dem Arzt muß nachgewiesen werden können, daß seine Schlechterfüllung der vertraglich vereinbarten Leistungen, also seine mangelhafte Diagnose, Aufklärung oder Beratung, die Eltern nicht von einer Zeugung oder von einem rechtmäßigen Schwangerschaftsabbruch abgehalten haben.

[7] RGZ 108, 86 (86ff.).

[8] Vgl. Urteile vom 18.3.1980 BGHZ 76, 249 = NJW 1980, 1450; BGHZ 76, 259 = BGH, NJW 1980, 1452; BGH, VersR 1980, 719.

[9] BGH VI ZR 114/81 = BGHZ 86, 240. [10] Ebd.
[11] BGHZ 124, 128 = JR 1994, 456.
[12] BVerfG 2 BvF 2/90 = NJW 1993, 1575ff.
[13] BVerfG, Beschluß vom 12.11.1997–1 BvR 479/92 = BverfGE 97, 198 = NJW 1998, 519.
[14] Die gegensätzlichen Urteile des 1. und des 2. Senats haben zu erheblichen Diskussionen innerhalb des BVerfG wie in der Literatur geführt. Die Geschäftsordnung des BVerfG sieht in § 18 bei gegensätzlichen Urteilssprüchen der Senate die Einberufung des Gerichtsplenums vor; freilich nur in jenen Fällen, wo sich die Abweichung auf für die jeweiligen Urteile tragende Rechtsauffassungen bezieht. Zwar hat der 2. Senat in einem Beschluß vom 22.10.1997 den 14. Leitsatz für sein Urteil vom Mai 1993 als tragend erklärt, um so eine gemeinsame Befassung zu erzwingen. Der 1. Senat hat sich aber dieser Sichtweise nicht angeschlossen und deshalb von einer Befassung des Plenums ausdrücklich abgesehen. (vgl. BverfGE97, 198 (Abschnitt C der Urteilsbegründung).
[15] Vgl. G. Hager, Art. Haftung/Haftungsrecht, in: LexBioEthik II, 193–197; ausführlich: A. Laufs, Arztrecht (München [5]1993).
[16] Der Schutzzweck der einschlägigen Verträge bezieht prinzipiell auch die Interessen von Ehemann und Kind mit ein: vgl. Junker (A. 4) 401ff.
[17] Dieser Sachverhalt scheint für alle relevanten Vertragsverhältnisse vorzuliegen: vgl. Junker (A. 4) 190ff.
[18] Vgl. ebd. 311ff.
[19] BGH Urteil vom 4.12.2001 – VI ZR 213/00 = BGH Lexetius.com/2002/2/616.
[20] Dem 6. Senat des BGH lag ein Revisionsbegehren von Eltern vor, dessen 1995 geborenes Zwillingskind im Unterschied zum anderen körperliche Behinderungen aufwies. Die Klage gegen die behandelnde Ärztin, die diese Behinderung (pflichtwidrig) nicht diagnostizierte, blieb auch in der Revision erfolglos, da selbst bei pflichtgemäßer Diagnose eine „Schadensvermeidung" durch Schwangerschaftsabbruch weder durch eine (damals noch rechtmäßige) embryopathische noch medizinische Indikation hätte gerechtfertigt werden können.
[21] Vgl. BGH Urteil vom 18.6.2002, VI ZR 136/01 (Entscheidungsgründe II 3 a).
[22] § 218a Abs. 2 StGB.
[23] So ausdrücklich die Vorsitzende des zuständigen 6. Zivilsenats des BGH, Müller, auf einer Veranstaltung des Nationalen Ethikrates am 23.1.2003 in Berlin.
[24] Vgl. dazu ausführlich: A. Lob-Hüdepohl, Die Wertschätzung des Imperfekten. Einwendungen zu Gewißheitsannahmen der Biopolitik im Umgang mit Behinderung, in: IkaZ 31 (2002) 513–524.
[25] Vgl. E. Picker, Schadensersatz für das unerwünschte Kind („Wrongful birth"). Medizinischer Fortschritt als zivilisatorischer Rückschritt, in: Archiv für die civilistische Praxis 195 (1995) 483–547, 502ff.
[26] Diese auch und gerade für eine rechtswissenschaftliche Überlegung erstaunliche Auffassung vertritt Junker (A. 4, 343ff.) mit Verweis auf Norbert Hoerster: „Die Würde des Menschen ist ein Begriff, in den sich jede inhaltlich-weltanschauliche Wertung hineinlesen läßt. Häufig dient er nur dazu, die eigenen moralischen oder rechtspolitischen Wertungen hinter einem bedeutsam erscheinenden, aber eben doch nahezu inhaltsleeren Begriff zu verbergen. Mit dem Menschenwürdebegriff allein läßt sich keine intersubjektiv nachvollziehbare Lösung erreichen."
[27] Diese denkbare Möglichkeit wird in allen Rechtskreisen immer wieder erörtert: vgl. Junker (A. 4) 81f., 501ff.
[28] Vgl. rechtlich-ethisch: K. Hilpert, Art. Menschenwürde, in: LThK[3], Bd. 7, 132–137.
[29] H. Hepp, Medizinrechtliche u. -ethische Aspekte der Präimplantationsdiagnostik, in: Fortpflanzungsmedizin in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Bundesministeriums für Gesundheit in Zusammenarbeit mit dem Robert-Koch-Institut vom 24. bis 26. 5. 2000 in Berlin, hg. v. BM für Gesundheit (Baden-Baden 2001) 189–195, 194.
[30] „Es kann nicht davon ausgegangen werden", so der 1. Senat des BVerfG in seinem Urteil von 1997, „daß die Ärzte entgegen ihrem ethischen Selbstverständnis nur wegen der drohenden Haftung oder deren Auswirkung auf ihre Berufshaftpflichtversicherung zur Abtreibung raten."
[31] OLG Düsseldorf, NJW 1989, 1580ff.
[32] Junker (A. 4) 628. [33] Ebd. 716.
[34] Vgl. BGHZ 86, 240 (Urteil vom 18.1.1983). [35] Ebd.
[36] Zit. nach F. Christoph u. C. Mürner, Der Gesundheitsfetisch (Heidelberg 1990) 112.
[37] Vgl. M. Brumlik, Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe (Bielefeld 1992).
[38] So selbst Junker (A. 4) 710.
[39] So E. Schockenhoff, Auf ein Wort: Urteilsspruch mit beschränkter Haftung, in: ZfmedEthik 48 (2002) 383–385.
[40] W. Gitter, Münchener Kommentar zum BGB [3]1993, § 1 RdNr. 37, 75.

*Christoph Gellner*

# „... ob der liebe Gott bestimmt allmächtig ist?"

## Ein neuer biblischer Blick auf Christine Lavant

Die immer noch zu wenig bekannte österreichische Dichterin Christine Lavant (1915–1973) gehört zu den wenigen großen christlichen Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts[1]. Doch wie verstörend sind ihre von Bibel und Kirchenlied, ländlich-katholischem Christen- und naturmagischem Volksglauben durchtränkten Verse, die abseits jeglicher literarischer Strömungen und der breiten Leseöffentlichkeit im östlichsten Kärnten entstanden! Körperliche Schmerzen, materielle Not und die Erfahrung der Brüchigkeit überkommener Religion sind der Grundstoff ihrer metaphorisch verschlüsselten Poesie.

Du mit, für mich, verriegeltem Mund,
du mit, für mich, vernagelten Ohren
und ich gewiß nur dafür geboren,
zeitlebens davor zu stehen
... so gottverloren
vor deinen vernagelten Ohren,
vor deinem verriegelten Mund. (Pf 57[2])

Trotz des Rückgriffs auf expressionistische und surrealistische Verfahrensweisen ist sie mit ihrer unkonventionellen Bildersprache ein Sonderfall in der deutschsprachigen Lyrik geblieben. Dabei erfuhr Christine Lavant in den 50er und 60er Jahren eine öffentliche Wertschätzung wie nur Ingeborg Bachmann: Zweimal, 1954 und 1964, wurde sie mit dem Trakl-Preis, 1970, drei Jahre vor ihrem Tod, mit dem Großen Österreichischen Staatspreis für Literatur ausgezeichnet.

### Zwischen geistlicher Dichtung und moderner Lyrik

An zentraler Stelle ihres dunkel-befremdenden lyrischen Œuvres steht die rebellische Auseinandersetzung mit Gott, den sie verflucht und heftig ersehnt in einem. Aus einer existentiellen Gottesverfinsterung heraus verfaßte Christine Lavant poetische Gebete, die in ihrer Ambivalenz zwischen Hinwendung und Ablehnung an die Klagepsalmen der Hebräischen Bibel erinnern[3]. Beständig schwanken sie zwischen Aufruhr und Unterwerfung, Gottesklage und Selbstanklage hin und her. Ja,

auf dem Hintergrund tief erlebter menschlicher Heillosigkeit artikuliert sich in ihren zwischen geistlicher Dichtung und moderner Lyrik oszillierenden Gebetsgedichten ein Bewußtsein, das der altvertrauten Gottesrede wie dem überkommenen Weltbild religiöser Geborgenheit das ungebrochene Einverständnis aufgekündigt hat:

Du hast meine einfachen Wege durchkreuzt
und mich am Kreuzweg allein gelassen
in einer unmenschlichen Landschaft.
Fröstelnd redet mein Schatten mir zu
von der Fundkraft deines hochheiligen Namens,
der jede Richtung zum Ziele führt,
und vom treuen Gang der Gestirne.
Aber du wirst meinen Schatten verzehren,
die Gestirne verlöschen und deinen Namen
aus meinem Blut und Gedächtnis tilgen,
um mich ganz zu verwirren.
Wem hast du meinen Engel geschenkt,
die Zuflucht meines entsetzten Herzens
und den Trost meiner Augen?
Du hast meine einfachen Wege durchkreuzt.
Ich werde mich niemals wieder bekreuzen,
so bitter schmerzt mich dies Zeichen. (B 101)

Aus der Diskrepanz zwischen der bitter bedrängenden Leidensrealität und der zitathaft erinnerten Heilszusage Gottes ziehen denn auch einige der ausdrucksstärksten Lavant-Gedichte ihre Wirkung[4]. In „Du hast meine einfachen Wege durchkreuzt" kommt dem Symbol des Kreuzes nicht von ungefähr zentrale Bedeutung zu. Zu Beginn des Gedichts wird damit das schmerzgepeinigte Leben des sprechenden Ichs als eine Summe sinnloser, von anderen Menschen isolierender, unbegreiflicher Leiderfahrungen verdichtet. Den glaubenden Zusammenhang von Kreuz und Heil, die traditionell mit dem Kreuz Christi verbundene biblische Erlösungsperspektive kann es zwar noch benennen, aber individuell nicht mehr bewahrheiten. Stattdessen besteht es auf der Unerlöstheit seines Daseins und wendet sich im Schlußsatz unmißverständlich von der gerade für katholische Frömmigkeit zentralen Gebärde christlicher Glaubenshaltung, dem Kreuzzeichen, ab.

Ausdrücklich greift dabei das Selbstgespräch mit dem eigenen Schatten, den man als die das Ich prägende religiöse Erfahrungstradition verstehen kann, die biblische Vorstellung von der Allmacht Gottes und seiner umfassenden Sorge um den Menschen auf. Während jedoch die Bibel mit der Nennung des Gottesnamens Gottes Geschichtsmächtigkeit verbindet – die Überzeugung, daß er gegenwärtig ist, wenn Menschen in Not sind, und als Garant der kosmischen Ordnung dem Leben Richtung und Ziel gibt –, vermag das lyrische Ich nur mehr klagend-anklagend Gott das

abgründige Rätsel seiner Schöpfungs*un*ordnung in die Ohren zu schreien. Die in den Versatzstücken biblisch-kirchlicher Tradition aufbewahrten Heilszusagen werden folglich nur noch zitiert, um sie in Form einer radikal ichbezogenen Rede von und mit Gott zu problematisieren, ja, aus der Diskrepanz zwischen damaliger Verheißung und heilloser Gegenwartsverzweiflung die Gegentheologie eines destruktiven Gottes zu entwickeln! So gelingt dem lyrischen Ich gerade in der Umformung biblischer Überlieferung die authentische Artikulation dessen, was es existentiell bedrängt, in der kirchlichen Frömmigkeit aber kreuzes- und leidensspirituell zum Verstummen gebracht zu werden droht. Indem dieser lyrische Text das Leiden des Ich, ganz auf der Linie biblischer Klagepsalmen, auf das Unheilshandeln Gottes zurückführt, tritt uns eine religiöse Haltung entgegen, die noch in der selbstbewußten Auflehnung gegen Gott auf ihn bezogen bleibt.

## Auf der Nachtseite des Lebens wie der Literatur

„Kunst wie meine ist nur verstümmeltes Leben“, bekannte Christine Lavant. Ihre in schlaflosen Nächten dem kranken Körper und dem gequälten Geist abgerungenen Gedichte hätte sie gern gegen das eingetauscht, was sie für ein normales Leben hielt: „Wäre ich gesund und hätte 6 Kinder, um für sie arbeiten zu können: das ist Leben!“ (Kwm 234). Nacht und Traum sind denn auch die bevorzugten Zeit- und Erlebnisräume ihrer Lyrik, die sie unter dem Namen ihres Kärntner Heimattals pseudonym veröffentlichte, um unerkannt zu bleiben und doch bekannt zu werden[5]: „Ihre Gedichte sind Nachtgedichte, ihre Geschichten Nachtgeschichten, und vielen, die Christine Lavant lesen, scheint es, als seien sie überhaupt auf die Nachtseite der Literatur geraten.“[6] Ein frühes, noch vor 1945 entstandenes Gedicht aus dem Nachlaß – wie wichtig es Christine Lavant war, zeigt sich daran, daß sie es mehrfach verschickte – vermittelt einen beängstigenden Einblick in die Welt ihrer Herkunft:

Eine bräunliche Nacht, die das Zimmer behält,
weil die Mutter die Lampe so tief abgedreht,
daß nur die Spur eines Lichts auf die Arbeit ihr fällt
und ringsum das Atmen der Schwestern –,
und ein Nachklang vom endlosen Abendgebet,
und alles Schwere von gestern ...

... Ob der heilige Josef wohl helfen kann,
daß die Schwester den Posten wird kriegen?
Und das mit der Stube – damit nimmer dann
der Bruder im Keller muß liegen ...
Ob der liebe Gott bestimmt allmächtig ist
und ob er am Ende nicht doch noch vergißt,
daß die Mutter kein Geld für die Milch hat? ...

Ich will auch nicht weinen, wenn morgen beim Bad
die Wunden wieder so brennen
und wenn meine Augen verschwollen sind
und wenn sie mich schimpfen: „Die Kröte ist blind!" –
die anderen Kinder und rennen.
Auch sollen sie nicht, – wie ich gestern gesagt –,
dafür in die Hölle dann kommen …
wenn bloß unsre Mutter nicht mehr so verzagt
und wenn wir die Stube bekommen!

… und mein Herz ist so klein
es darf niemand hinein
als du mein liebes Jesulein
Amen![7]

Als neuntes Kind eines Bergarbeiters und einer Flickschneiderin 1915 in Groß-Edling bei St. Stefan geboren, wächst Christl Thonhauser in ärmlichsten Verhältnissen auf; infolge der frühen Invalidität des Vaters bringt die Mutter die Kinder mit Näharbeiten durch. Bereits für die Vierjährige beginnen sich die Leiden und Krankheiten armer Proletarierkinder einzustellen: Skrofeln und als Folge davon entstellende Narben am Hals, ein chronisches Augenleiden, das sie fast erblinden ließ, Mittelohreiterungen, eine schwere Lungentuberkulose. Lähmende Schwäche- und Schmerzzustände quälen sie ihr Leben lang, begleitet von schweren Depressionen und psychischen Krisen. Nachdem sie die Volksschule krankheitshalber vorzeitig verlassen muß, beschäftigt sie sich mit Schreiben und Lesen und trägt vornehmlich durch Strickarbeiten zum Lebensunterhalt ihrer Familie bei. Neben der Bibel als wichtigstem, ihr Denken und Schreiben prägenden Geisteswerk lernt sie schon früh theosophische und buddhistische Schriften kennen, ebenso Werke der Weltliteratur wie Cervantes, Dostojewskij, Hölderlin und Hesse. Später liest sie die christlichen Mystiker, vor allem Meister Eckhart und Jakob Böhme, religiös-esoterische Werke wie das Tibetanische Totenbuch, Yoga-Literatur oder die Bhagavadgita. Als ein Grazer Verleger die Veröffentlichung eines Romanmanuskripts von ihr ablehnt, vernichtet die 18jährige alles, was sie bis dahin geschrieben hat und unternimmt ihren ersten Selbstmordversuch. Im Jahr darauf, 1933, geht sie freiwillig in die Klagenfurter „Landes-Irrenanstalt"; vom Euthanasieprogramm der Nazis noch verschont, wird sie nach sechs Wochen wieder entlassen. Die Furcht, geisteskrank zu sein, wird sie lebenslang quälen.

Nach dem Tod der Eltern heiratet sie 1939, gegen den Protest der Geschwister, die sie in die Psychiatrie einweisen lassen, den mittellosen, 30 Jahre älteren, geschiedenen Landschaftsmaler Josef Habernig. Im Dorf wird die eigenbrötlerische Nachtdichterin deswegen noch zusätzlich angefeindet und ihr nahegelegt, nicht mehr in die Kirche zu gehen. 1945, mit 30 Jahren, entdeckt sie Rilke und Trakl; beider Gedichte beeindrucken sie nachhaltig, geben ihr wieder Sprache, lösen den Durchbruch der eigenen lyrischen Begabung aus.

Als Teil ihres autobiographischen Prosawerks – Geschichten von Armen, Außenseitern, Einsamen und Schlechtweggekommenen, die im Unterschied zu ihren Gedichten weniger Beachtung fanden, aber einen luziden Einblick in ihre Kindheit und Jugend, ihr Herkunfts- und Lebensmilieu vermitteln – sind kürzlich aus dem Nachlaß die 1946 verfaßten „Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus" wieder aufgetaucht. Ihr Verleger war seinerzeit begeistert davon, nur wollte er absolut einen „frommen Schluß" dazu haben. Der aber war Christine Lavant, die sich zeitlebens einer tröstlichen Dichtung verweigerte, unmöglich: „Ich wäre froh, könnte ich das Ganze in seinem Sinne beenden", hält sie Anfang der 50er Jahre fest. Dazu aber müsse man „irgendwie so von der Gnade getroffen werden, daß man in der innersten Substanz verändert wäre zum Guten hin". Sie jedoch lebe „wie im Fegefeuer von Verzweiflung zur Hoffnung und immer wieder zur Verzweiflung zurück" (AI 127). Wenn es denn so etwas wie eine religiöse Grundspur gibt im literarischen Œuvre Christine Lavants, dann ist es in der Tat die „Absage an die Religion als gottwohlgefällige Trösterin", wie Werner Ross treffend herausstellte. Der Grundgedanke, den er mit Blick auf die „Kärntner Bäuerin" als „das tiefste Leidensgeheimnis religiöser Erfahrung" bezeichnete, ist „in der Religion *keinen* Trost zu finden, keinen Engel, der prompt antwortet, kein Tröstchen aus der himmlischen Apotheke"[8].

## Ein Rosenkranz der Gottesflüche?

Thomas Bernhard, der 1987, gut 30 Jahre nach seiner Begegnung mit Christine Lavant, eine persönliche Auswahl ihrer Gedichte herausgab, sah in ihnen „das elementare Zeugnis eines von allen *guten Geistern* mißbrauchten Menschen als große Dichtung". Wie nah sie den psalmartigen Verzweiflungsgebeten seiner eigenen lyrischen Anfänge stehen, belegt die beigefügte „Notiz", in der Bernhard die 16 Jahre Ältere als Dichterin rühmt, „die in ihrer Existenz durch sich selbst gepeinigt und in ihrem christlich-katholischen Glauben zerstört und verraten war"[9].

Nicht untypisch für die christliche Rezeption der Dichterin nannte Ludwig Ficker manche ihrer Gedichte „Lästergebete", die „den Anschein von Verrücktheit" erwecken. In bezeichnender Verkehrung des „zornigen Brunnens" der Lavant – „Im zornigen Brunnen" lautet die Überschrift des mittleren Teils der „Bettlerschale" (1956), eines der berühmtesten Gedichtbücher des Jahrzehnts[10] – sprach er von einem „Brunnenverlies des Trostes", wodurch ihre zwischen Gottsuche und Lästerung oszillierenden Gedichte unter dem „weithin brennenden Abdankungshimmel der modernen Lyrik" positiv herausragten[11]. Wiederum anders akzentuiert Kurt Klinger, der in ihnen „einen zwanzig Jahre lang abgebeteten Rosenkranz von Todesanrufungen und Flüchen" erkennen wollte, „unterbrochen von somnambulen Liebesgeständnissen und Hilfeschreien, die immer bedrängender, immer belagernder an Gott gerichtet sind"[12].

Demgegenüber hat Lothar Jordan zu Recht darauf insistiert, man müsse Christine Lavants Gedichte „unter den Perspektiven des Buches Hiob, der Figur des Lazarus" und Jesu Gebetsringen in Getsemani lesen, „der düsteren, das menschliche Leiden aufnehmenden Seiten der christlichen Überlieferung, auch der Verzweiflung am eigenen Glauben, um sie innerhalb der Traditionen geistlicher Dichtung richtig einzuordnen"[13]. In der Tat tritt uns in den Gebetsgedichten Christine Lavants die Hiobsklage einer gequälten Frau entgegen, die ihren abgründigen Schmerz, ihr unbegreifliches Leid zum Protest werden läßt *gegen* Gott *vor* Gott: „Vergiß dein Pfuschwerk, Schöpfer!" (Kwm 83), hadert sie mit ihm, den sie in ihrem entbehrungsreichen „Lazarus-Leben" (Pf 60) als „Haftherr" (Pf 24), ja, wie Hiob (Hi 30,21) als „Quäler" (Kwm 56) erfuhr.

Man muß dabei allerdings in Rechnung stellen, daß diese Tradition biblischer Klagespiritualität durch jahrhundertelange kirchliche Frömmigkeitspraxis weitgehend verdrängt, entschärft, abgewertet und vergessen wurde[14]. Gerade daher rührt ja die emotionsgeladene Spannung, der Konflikt zwischen Auflehnung und Demut, zwischen Herausforderung, Rebellion und Unterwerfung, aus dem die Gebetgedichte Christine Lavants immer neue drastisch-schockierende Volten schlagen. Nur so sind ihre expressiven Wut-, Trotz- und Zornesausbrüche gegen eine kirchliche Gebets-, Lied- und Liturgietradition zu verstehen, die weithin nur noch demütige Hinnahme, fromme Ergebung, passives Dulden kannte. Zugleich reden nicht wenige Verse Christine Lavants der Demut, Unterwürfigkeit und dem Gehorsam das Wort! Wie darin ganz auf der Linie (kreuzes-)spiritueller Verinnerlichung menschlichen Leidens wiederholt um körperliche Züchtigungen und Verletzungen als Sühne und Buße gebeten wird – wie viel Schindluder hat man mit dem Kreuz, mit christlicher Kreuzesnachfolge getrieben! –, so brechen sich immer wieder leidenschaftlich Auflehnung und Empörung Bahn, das „Auferlegte" gerade nicht klaglos hinzunehmen, den Schrei nicht einfach lautlos hinunterzuwürgen:

> Ich will vom Leiden endlich alles wissen!
> Zerschlag den Glassturz der Ergebenheit
> und nimm den Schatten meines Engels fort.
> Dort will ich hin, wo deine Hand verdorrt,
> im Hirn der Irren, in die Grausamkeit
> verkümmerter Herzen, die vom Zorn gebissen
> sich selbst zerfetzen, um die tolle Wut
> hineinzustreuen in das Blut der Welt. (Sp 155)

„Ach schreien, schreien ... und bellen dürfen bis die Sterne zittern!" (B 95), formuliert Christine Lavant in einem ihrer Gedichte aus dem „zornigen Brunnen", in dem noch immer das „Herz die Gnade Gottes loben" will, obwohl das lyrische Ich wie ein verreckendes Wild zugrunde geht. Wenn in der Schlußstrophe das Gebet als Mark und Bein durchschneidendes Bellen empfunden wird, so liegt darin nicht nur

der anklagende Vorwurf gegen Gott, sondern zugleich die Verwünschung anerzogener und kirchlich anempfohlener Demut und Frömmigkeit. Unüberhörbar ist die Umkehrung von Jesu Getsemanibitte, der Leidenskelch möge ihm erspart bleiben (Lk 22, 42), in einem weiteren, zwischen Widerstand und Ergebung schwankenden Gebetsversuch, der denn auch weniger aus frommem Anheimstellen als vielmehr aus trotziger Vorwegnahme des „auferlegten“ Leidensschicksals erwächst[15]:

Her mit dem Kelch, ich trinke, was ich muß,
und meine Rechte stützt sich auf die Linke ...
Ich trink den Zorn und bohre meine Zehen
durchs linde Laub hinab zum scharfen Lauch ...
Ich weiß, ich brenne, ohne je bei dir
auch nur in Form des Weihrauchs anzukommen ...
Vom Himmelsrand neigt sich das Halbmond-Ohr
und täuscht mir Betenden Erhörung zu. (B 150)

Wie sehr in der Auseinandersetzung mit dem unerreichbar abweisend schweigenden Gott immer auch die mit dem „lauen“, von der radikalen Abgründigkeit Gottes, wie sie Christine Lavant durchlitt, unerschütterten Christentum im Blick ist, zeigt ein Gebetsgedicht, das dem vergemütlichten „Himmel“ solch kirchlich-verbürgerlichter „Frommer“ eine entschiedene Abfuhr erteilt. Die Beterin sieht sich in diesem Text als tobenden Leichnam, der in Todessehnsucht Selbstmord begehen und zuvor noch diejenigen ermorden will, die den für sie unerfahrbaren Gott als billig-flachen „Trost“ erfanden:

Das war mein Leben, Gott, vergiß das nicht!
ich werde niemals wieder eines haben –
du kannst's verzögern, daß sie mich begraben
und daß mein Herz an diesem Kummer bricht;
doch seither bin und bleib ich eine Leiche.
Sag nicht, so viele hätten schon das gleiche
mit deiner Hilfe herrlich überstanden
und wären fromm und Heilige geworden.
Mein Leichnam tobt und will sich noch ermorden
und die dazu, die dich als Trost erfanden,
dort, wo du niemals wirklich wirksam bist.
An meinen Nerven zehrt ein Wolf und frißt –
bist das auch du? Und wühlt denn deine Hand
in meinem Häuflein glimmernden Verstands
so grob herum und hält mich überwach,
wenn alle schlafen? – Gott, sag das nicht nach,
sag keins der lauen Worte deiner Frommen!
Ich will ja nicht in ihren Himmel kommen!
Nur einmal noch – bevor sie mich begraben –
Laß mich im Traum ein Fünklein Liebe haben. (B 133)

Kreuzzertretung! Wird Gott in bösen Stunden der Verzweiflung und der Qualen zum Wolf, der an den Nerven frißt, so wölbt sich im folgenden Textbeispiel über dem leidenden Ich, dem wie einer Hündin das Kreuz zertreten, das Rückgrat gebrochen wird, ganz ausdrücklich ein Himmel, in dem Gottvater wie ein Werwolf haust[16]. „Kreuzzertretung" ist dieser vielbeachtete Schlüsseltext überschrieben, der absichtsvoll die schmerzhaft-qualvolle Tötung dieser Hündin mit der Kreuzigung Jesu überblendet:

Kreuzzertretung! – Eine Hündin heult
sieben Laute, ohne zu vergeben,
abgestiegen in die Hundehölle
wird ihr Schatten noch den Wurf verwerfen.

Oben bleibt der Vorhang ohne Riß,
nichts zerreißt um einer Hündin willen,
und der Herr – er ließ sich stellvertreten –
sitzt versponnen bei den ganz Vertrauten.

Auch die Toten durften nicht herauf!
Vater, Mutter, – keines war am Hügel,
und die Sonne hat sich bloß verfinstert
in zwei aufgebrochnen Augensternen.

Von der Erde bebte kaum ein Staub,
nur ein wenig sank die Stelle tiefer,
wo der Balg, dem man das Kreuz zertreten,
sich noch einmal nach dem Himmel bäumte.

Der Kadaver – da ihn niemand barg –
kraft der Schande ist er auferstanden,
um sich selbst in das Gewölb zu schleppen,
wo Gottvater wie ein Werwolf haust. (B 72)

Kreuzzertretung markiert zweifellos den Höhepunkt der Negativbezüge Christine Lavants auf die biblische Gottes(an)rede. Zeigt dieser Text doch wie kein anderer den Verlust der Heilsbedeutsamkeit christlichen Erlösungsglaubens, indem er die Passion Jesu radikal ins Gegenteil verkehrt: Die „sieben Laute" der Hündin erinnern an die sieben Worte Jesu am Kreuz, insbesondere den heulenden Gebetsschrei, mit dem Jesus stirbt (Mk 15, 34/Ps 22, 2). „Ohne zu vergeben" – das steht im Gegensatz zu dem Wort des Gekreuzigten, mit dem Jesus seinen Mördern vergibt (Lk 23, 34). „Abgestiegen in die Hundehölle" – die wörtliche Umwandlung der alten Fassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses „abgestiegen zu der Hölle", doch statt der dadurch ausgesagten Erlösung wird ihr Schatten noch den Wurf, d. h. ihre Geburt oder auch die ihrer Kinder verwerfen. Ohne daß wie beim Geschehen auf Golgata (Lk 23, 45) der Vorhang reißt, ohne Auferstehung der Toten, ohne Erd-

beben (Mt 27, 51 f.) krepiert die Hündin ohne auch nur bemerkt zu werden. Nichts rührt sich: Kalte Gleichgültigkeit umgibt die verendende Hündin. Und diese echolose Verlassenheit wird noch einmal gesteigert durch die Umkehrung der für die Bibel zentralen Deutung des Kreuzestodes Jesu als stellvertretendes Sühneleiden: Bei der Hündin läßt der Herr „sich stellvertreten". Das klingt in der Tat zynisch wie eine feige Ausflucht oder gar Sorglosigkeit. „Versponnen" sitzt er derweil „bei den ganz Vertrauten", für die Hündin ist er nicht da, ja, die eigentlich Erlösungsbedürftigen gehen leer aus! Gerade im kontrastierenden Verweis auf die biblische Passion Christi ist „die Stelle leerer als eine, an der nie jemand war, denn einmal war sie liebevoll besetzt" [17].

So wirkt der gewaltsame Tod der Hündin in der Sonnenfinsternis „zweier aufgebrochener Augensterne" – Bild für die Leidenssituation der Autorin – noch grauenhafter als das Leiden des Mannes aus Nazaret, das zudem ins Niedrige verzerrt erscheint: Statt von einem „Leichnam" ist nur noch von einem „Kadaver" die Rede. Gänzlich allein gelassen, unbestattet, erhebt er sich einzig kraft der Schande, nachdem „der Balg" sich im Aufruhr der Schmerzen noch einmal nach dem Himmel aufbäumt. Kreuzzertretung!: Mit dem einschlagenden ersten Wort ist die symbolische Handlung gemeint, durch die sich einst die verfolgten Christen vorm Martyrium retten konnten. Mit der Zertretung des Erlösungszeichens sagten sie sich öffentlich von ihrem Gott los! Gerade so erhält dieser Aufschrei, Ausdruck der Empörung, der Klage, Anklage und des Gottesprotests, eine für christliche Ohren schrille Zweideutigkeit. Gott bleibt zwar der Adressat, dem das zum Himmel schreiende Leid geklagt wird. Als letzter Verursacher alles vernichtenden Geschehens aber gleicht er jetzt viel eher einem tödlich reißenden Werwolf als dem gütig-treusorgenden Vatergott der Bibel.

### Wer hat uns in diesen gärenden Krug gebracht?

Die gewohnte Vater-Anrede, zu der sich die Betende immer wieder flüchtet, muß auf dem Hintergrund dieser beunruhigend-aufstörenden Gottesverfinsterung jedoch bitter absurd klingen. Es überrascht daher kaum, wenn Christine Lavant die in der modernen Literatur seit Heinrich Heine nicht mehr zur Ruhe gekommene Hiobfrage und die ihr folgende Theodizee-Tradition noch einmal radikalisiert [18]:

Zieh den Mondkork endlich aus der Nacht!
Viel zu lange lebt der Geist im Glase
und das Elend bildet eine Blase,
wer hat uns in diesen Krug gebracht?

Wem zum Heiltrunk sind wir angesetzt?
Wilde Kräuter, keines ganz geheuer,

soviel Gift verbraucht nur ein Bereuer –
Vater-unser, ich bin ganz entsetzt.

Bist du der, der solche Gärung braucht,
meinst du wirklich, dieser Trunk wird munden?
Du – ich fürchte – deine Leidensstunden
finden uns am Ende ausgeraucht.

Zieh den Mondkork früher aus der Nacht!
Vom Verlangen wird der Saft zu bitter.
Ach! – nur Sprünge hat jetzt das Gewitter
in die Wölbung unsres Krugs gebracht.

Gelbe Sprünge, die von oben sich
rasch verschließen. – Stieg in deine Nase
eine Ahnung von der Pest im Glase?
Gelt, du fürchtest – wir vergiften dich! (Sp 146)

Heines abgründiger Verdacht angesichts des Heillos-Grauenhaften, ob am Ende Gott selber seinen schauerlich-grausamen Spaß mit der Schöpfung treibe[19], diese zum biblischen Urgestein gehörende Frage nach dem Schöpfungs(un)sinn kehrt hier in einer surrealistisch anmutenden Nachtvision wieder. Erscheint doch die Welt wie ein verstöpselter, auswegloser Krug, dessen Bestandteile zur Gärung sich selbst überlassen sind. Aus dem Kruggefängnis wird eine Stimme laut, an einen jenseitig Angerufenen, an Gott gerichtet: Wer hat uns in diesen Krug gebracht? Wem zum Heiltrunk sind wir angesetzt? Ja, bist Du der, der solche Gärung braucht? Doch schon drängt sich der erschrocken, ja entsetzt Fragenden die Erkenntnis auf, daß dem Braumeister, was er in Gang gesetzt hat, längst unaufhaltsam und unumkehrbar entglitten ist.

Von der Ausdünstung seiner sich gegen ihre ursprüngliche Intention entwickelnden Schöpfung wendet Gott die Nase ab, preßt von außen den berstenden Krug zusammen: Abermals verschieben sich die Züge des Vaters (wie bei Hiob und Heine) zu denen des Quälers, der den Schmerz des Menschen verlängert, weil – so die pointierte Zuspitzung Christine Lavants – die erhoffte Katastrophe auch die seine wäre. Bereuen muß nun bei Gott vermutet werden: muß doch offensichtlich *er* sich vor den brodelnden Kräften seiner Kreatur fürchten, wie ihm das lyrische Ich in augenzwinkernder Vertraulichkeit zu verstehen gibt.

Gegen alle Verharmlosung, Beschwichtigung und Selbstberuhigung durch eine unbiblisch um die Gottesrebellion halbierte Frömmigkeit stellen Christine Lavants lyrische Gottesprovokationen in immer neuen Anläufen leid-, schmerz- und theodizeeempfindlich Gottes Gerechtigkeit von dem ihr vorenthaltenen Lebensglück her in Frage. Gerade in der unauswechselbaren Subjektivität und Authentizität ihrer Läster-, Verzweiflungs- und Trotzgebete steht die Kärntner Lyrikerin denn auch den rebellischen Klage- und Anklagetraditionen der Hebräischen Bibel näher, als

deren kirchlich-liturgisch entschärfte Rezeption glauben macht, die solch beunruhigend-ungetröstete Gottesrede weithin tabuisierte, ja, verteufelte:

Solchen gibt man für Zärtlichkeit Saures
zeigt ihnen was eine Harke
und fährt gelegentlich Schlitten
mit ihren aufbrennenden Herzen.

Ist dies ganz gerecht Herrgott, Vater, he?
Denk darüber nach, denk urgründlich nach!
Wann hat diese grausame Teilung begonnen
wann Wohlgefallen und Abscheu?

Wie scheu – Gottverdammich! – ward ich geboren
von meiner verzweifelt mutigen Mutter
jetzt freilich geißelt mein Augenpaar
Vertrauen Hoffnung und Liebe.

Wann, glaubst du, schlägt ein verzweifeltes Kind
zum ersten Mal wohl seine Fingernägel
in jedes Gebet das den Schutzengel preist
und füttert damit alle Teufel?[20]

## ANMERKUNGEN

[1] G. Kranz, Lexikon der christlichen Weltliteratur (Freiburg 1978) 153.

[2] Zitiert wird Ch. Lavant, Die Bettlerschale (Salzburg $^{6}$1956) (B); Spindel im Mond (Salzburg $^{5}$1995) (Sp); Der Pfauenschrei (Salzburg $^{4}$1962) (Pf); Kunst wie meine ist nur verstümmeltes Leben. Nachgelassene u. verstreut veröffentlichte Gedichte, Prosa, Briefe, hg. v. A. Wigotschnig u. J. Strutz (Salzburg 1978) (Kwm); Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus, hg. v. A. Steinsiek u. U. A. Schneider (Salzburg 2001) (AI). Grundlageninformationen: W. Nehring, Christine Lavant, in: Die deutsche Lyrik 1945–1975, hg. v. K. Weissenberger (Düsseldorf 1981) 119–130; Über Christine Lavant. Leseerfahrungen, Interpretationen, Selbstdeutungen, hg. v. G. Lübbe-Grothues (Salzburg 1984); Die Bilderschrift Christine Lavants, hg. v. A. Rußegger u. J. Strutz (Salzburg 1995); dies., Profile einer Dichterin (Salzburg 1999); W. Wiesmüller, Christine Lavant, in: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. v. H. L. Arnold (Göttingen 2001).

[3] C. Hell u. W. Wiesmüller, Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: Die Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger, Bd. 1 (Mainz 1999) 158–204, 194–200. Eingehend W. Wiesmüller, Zur Adaptierung der Bibel in den Gedichten Christine Lavants, in: Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur, hg. v. J. Holzner u. U. Zeilinger (St. Pölten 1988) 71–88.

[4] Vgl. dazu C. Ensberg, Ästhetische Irritation religiöser Weltdeutung in Werken sogenannter „christlicher Dichter“, in: Ästhetische u. religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, hg. v. W. Braungart u. M. Koch, Bd. 3 (Paderborn 2000) 75–79.

[5] Vgl. U. A. Schneider u. A. Steinsiek, Christl Thonhauser wird Christine Lavant. Entschlüsse u. Hindernisse auf dem Weg zur Buchautorin, in: Erfahrung nach dem Krieg. Autorinnen im Literaturbetrieb 1945–1950 BRD, DDR, Österreich, Schweiz, hg. v. Ch. Caemmerer u. a. (Frankfurt 2002) 175–201.

[6] E. Röhr, Das Leiden leid. Christine Lavant, in: WahnsinnsFrauen, hg. v. S. Duda u. L. F. Pusch, Bd. 3 (Frankfurt 1999) 172–200, 177.

[7] Ch. Lavant, Erinnerung an ein Abendgebet (Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Innsbruck, Nachlaß Ingeborg Teuffenbach. Abdruck mit freundlicher Genehmigung).
[8] W. Ross, Abenteuer u. Alptraum des Glaubens. Die Gedichte der Kärntner Bäuerin Christine Lavant, in: Die Zeit, 1. 2. 1963.
[9] Ch. Lavant, Gedichte, hg. v. Th. Bernhard (Frankfurt 1987) 91; vgl. H. Höller, Thomas Bernhard (Reinbek 1993) 62–67.
[10] Vgl. K. Fleischmann, Mystisches u. Magisches bei Christine Lavant. Versuch einer Deutung der Sammlung „Die Bettlerschale", in: Literatur und Kritik (1976) 524–541.
[11] Zit. n. W. Wiesmüller, „Ein Morgenlicht, wenn wir wollen!" Das Lavant-Bild Ludwig von Fickers u. die christliche Rezeption der Dichterin, in: Die Bilderschrift Christine Lavants (A. 2) 149–177, 165.
[12] K. Klinger, Der Rosenkranz der Flüche: Christine Lavant, in: Literatur und Kritik (1975) 84ff.
[13] L. Jordan, Zur literaturgeschichtlichen Situierung Christine Lavants zwischen geistlicher Dichtung u. moderner Lyrik, in: Die Bilderschrift Christine Lavants (A. 2) 66–86, 82; vgl. G. Lübbe-Grothues, Gebets-gedichte von Christine Lavant, in: Fidibus 13 (1983) 14–26.
[14] Vgl. O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, hg. v. H. Becker u. a. (St. Ottilien 1987) 939–1024; Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, hg. v. G. Fuchs (Frankfurt 1996).
[15] Vgl. W. Lübbe, Fromm oder unfromm? Zur religiösen Lyrik Christine Lavants, in: Über Christine Lavant (A. 2) 91–102.
[16] Zur Interpretation: G. Bachl, Kreuzzertretung. Zu einem Gedicht von Christine Lavant, in: Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität, hg. v. M. Leisch-Kiesl u. Enrico Savio (FS G. Rombold, Stuttgart 1989) 88–95; Cl. Sedmak, Das Messianische, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts (A. 3) 403–432, 410f.
[17] Bachl (A. 16) 91.
[18] Vgl. G. Lübbe-Grothues, Christine Lavant, in: Deutsche Dichter der Gegenwart, hg. v. B. von Wiese (Berlin 1973) 369–383, 372ff.; Lübbe (A. 15) 92ff.
[19] Vgl. K.-J. Kuschel, Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe (Düsseldorf 2002) bes. 244–283.
[20] Ch. Lavant, Und jeder Himmel schaut verschlossen zu (Wien 1991) 65.

*Hubertus Lutterbach*

# Europäisches Jahr der Menschen mit Behinderungen

## Kultur- und christentumsgeschichtliche Perspektiven

Angesichts von 50 Millionen Behinderten in Europa ist das Jahr 2003 mit Beschluß des Rates der Europäischen Union zum „Europäischen Jahr der Menschen mit Behinderungen" erklärt worden. Im Vorfeld legte der „Europäische Behindertenkongreß", der im März 2002 in der spanischen Hauptstadt tagte, dafür das maßgebliche Leitwort fest: „Nichts über uns ohne uns". Anstelle von ausgrenzender Fürsorge gegenüber Behinderten optiert diese von 600 Teilnehmerinnen und Teilnehmern verabschiedete Deklaration für ihre „uneingeschränkte Teilhabe" am gesellschaftlichen Leben; statt „abwertendes Mitleid" fordert sie die „völlige Gleichstellung" der behinderten Menschen; in Abkehr von „wohlmeinender Bevormundung" plädiert sie für das „Recht auf Selbstbestimmung" der Behinderten[1]. Beeindruckend, ja visionär, liest sich das Vorwort dieser Erklärung:

„Behinderte Menschen haben dieselben Menschenrechte wie alle anderen Bürger. Der erste Artikel der Menschenrechtsdeklaration legt fest: Alle Menschen sind frei und gleich in ihrer Würde und in ihren Rechten."

Ausdrücklich sieht die Versammlung von Madrid diese Perspektiven im Dienst einer „Gesellschaft für alle"[2]. Statistisch gilt:

„National und international wird heute von einer Zahl von ca. zehn Prozent einer Bevölkerung ausgegangen, die von Behinderungen im Sinn der Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) betroffen, also umfänglich und länger andauernd in der gesellschaftlichen Teilhabe benachteiligt und in ihren Aktivitäten beeinträchtigt sind. Diese Zahl wurde im Mikrozensus 1995 für die Bundesrepublik Deutschland bestätigt."[3]

Selbst wenn man die Relativität des Behinderungsbegriffs angesichts der vorgelegten Statistik zu berücksichtigen hat und sich das Datenmaterial zudem hinsichtlich der umfaßten Altersspannen differenzieren läßt, gehen die maßgeblichen Aufstellungen für die Bundesrepublik Deutschland von „insgesamt sechs Prozent behinderter Kinder im schulpflichtigen Alter von sechs bis 15 Jahren einschließlich der als lernbehindert bezeichneten Kinder" aus, so daß gegenwärtig „in etwa drei Prozent aller Mehrpersonenhaushalte (ab zwei Personen) ein behindertes Kind von null bis 18 Jahren lebt"[4]. Als Behinderung gilt hier – in Anlehnung an die schon angesprochene Definition der Weltgesundheitsorganisation – „eine dauerhafte und sichtbare Abweichung im körperlichen, geistigen oder seelischen Be-

reich, der allgemein ein entschieden negativer Wert zugeschrieben wird". Dieser Sprachregelung zufolge trifft das Kriterium „behindert" auf einen Menschen zu, wenn bei ihm „erstens eine unerwünschte Abweichung von wie auch immer definierten Erwartungen vorliegt und wenn zweitens deshalb die soziale Reaktion auf ihn negativ ist"[5].

Die anläßlich der deutschen Eröffnung des Europäischen Jahres der Menschen mit Behinderungen am 22. Februar 2003 verabschiedete „Magdeburger Erklärung" stellt mahnend heraus, daß das „Recht auf Leben von Menschen mit Behinderungen durch die Bioethik bedroht" werde: Erstens drohe sich die gegenwärtige Anwendung der Pränataldiagnostik im Rahmen der Schwangerschaftsvorsorge zu einer „eugenischen Rasterfahndung" zu entwickeln; zweitens stelle die aktuelle medizinische Diskussion das „Lebensrecht behinderter Säuglinge und von Menschen im Koma zunehmend in Frage"; drittens mache die „Zulassung von Biotechnologien" das gesellschaftliche Klima „behindertenfeindlicher"[6].

Die hohe Zahl behinderter Menschen sowie das in Europa den Anliegen behinderter Menschen gewidmete Jahr 2003 rufen kulturgeschichtliche Fragen wach nach den Wurzeln, auf welche die Aufmerksamkeit und Wertschätzung gegenüber behinderten Menschen zurückgehen: Welches Ansehen hatten behinderte Menschen in den Kulturen der Antike? Welchen Beitrag leistete vor diesem Hintergrund die jüdisch-christliche Tradition für das Lebensrecht und das Ansehen behinderter Menschen? Schließlich: Welche Orientierungen ergeben sich aus dem kulturhistorischen Befund für heutiges Handeln?

## Der Umgang mit Behinderten in der Antike

Aufgrund fehlender Überlieferungen läßt sich für die längste Zeit der Menschheitsgeschichte zum jeweiligen Umgang mit Behinderten nur wenig sagen. So hielt man sich hinsichtlich der Ur- und Frühgeschichte über lange Zeit hinweg an die selbstverständliche „Vermutung", daß behinderte oder mit dauerhaften Folgen verunglückte Menschen keine Unterstützung ihrer gesunden Mitmenschen erwarten konnten; man sah sie als eine für die Völker der Jäger und Sammler untragbare Last an. Erst in den letzten Jahrzehnten zutage geförderte Bestattungsfunde stellen diese Position in Frage. So geht die historische Forschung nunmehr davon aus, daß „Menschen mit angeborenen bzw. durch Unfälle oder Kampfhandlungen erworbenen Behinderungen in der Vorgeschichte der Menschheit ganz offenbar (zumindest) eine Chance hatten, in der sozialen Gruppe aufgenommen und gepflegt zu werden"[7].

Präzisere Einsichten in den gesellschaftlichen Umgang mit Behinderten lassen erst die Überlieferungen antiker Zeit zu. Ein Überblick über die Kulturen der Alten Welt zeigt für die Situation behinderter Menschen im alten Ägypten ein ver-

gleichsweise ambivalentes Bild. Einerseits faßte man nicht allein die Erschaffung der Nichtbehinderten, sondern auch diejenige des blinden, gehörlosen oder lahmen Menschen entsprechend den frühesten Zeugnissen des 14. Jahrhunderts v. Chr. als Ausdruck des göttlichen Willens auf; da ein Mensch nach damaligem Glauben seine Behinderung überdies allein im Diesseits zu ertragen hatte, so daß er das Jenseits unversehrt erreichte, verbot sich den alten Ägyptern eine Verhöhnung dieser benachteiligten Menschen oder deren Diskriminierung[8]. Andererseits durften schwächliche oder verkrüppelte Kinder von ihrer Mutter erstickt werden[9].

Entsprechend ist auch von sehr alten, in die Zeit um etwa 2950 v. Chr. zurückreichenden Zeugnissen zu berichten, denen zufolge kleinwüchsige Menschen bei schauspielerischen Darbietungen oftmals gemeinsam mit Tieren auftraten, ja ihren Herren im Todesfall nicht selten wie deren Lieblingshunde oder -meerkatzen zu folgen hatten[10]. Übrigens läßt sich diese Rolle der kleinwüchsigen, vermeintlich kindlich-zurückgebliebenen Menschen als „Unterhalter" der nichtbehinderten Menschen bis in die Gegenwart hinein nachweisen, etwa angesichts künstlerischer Vorführungen von Liliputanern als Clowns in Manegen oder als Bewohner von Liliputdörfern[11].

Für das Zweistromland Mesopotamien finden sich seit etwa 3000 v. Chr. gleichfalls ambivalente Hinweise auf das Miteinander von Nichtbehinderten und Behinderten. Der Überlieferung zufolge wurden behinderte Menschen – Lahme, Taube, Blinde – von staatlichen Stellen oder Tempeln einerseits in Arbeit und Brot genommen. Während sich die Menschen des Südens (Sumerer, Babylonier) sogar entsprechend ihrer Behinderung benannten („der Lahme") und dieser Name offenbar ohne Ansehensverlust auf die Nachfahren überging („Sohn des Hinkers"), läßt sich derartiges für die Assyrer im Norden nicht nachweisen[12]. Andererseits wurden bei den Babyloniern behinderte Kinder kastriert; eine der ersten Gesetzessammlungen, der Codex Hammurabi (1700 v. Chr.), billigt dem Vater sogar das Recht zu, das Neugeborene in einem Brunnen zu ertränken oder wilden Tieren zum Fraß vorzuwerfen[13].

Zeugnisse aus dem altgriechischen Sparta seit etwa 900 v. Chr. belegen, daß alle Neugeborenen der Versammlung der Ältesten zur „Musterung" vorgeführt werden mußten; allein den gesunden und kräftigen Kindern wurde das Lebensrecht zugesprochen, wohingegen man die Mißgebildeten und Schwachen in die Schluchten des nahegelegenen Berges Tygetos warf oder sie einfach in Wald und Feld aussetzte[14]. Entsprechend unterstreicht eine Studie zur Bedeutung (körper-)behinderter Menschen im Rahmen des antiken Weltbildes, daß „der Körperbehinderte nicht in das Menschenbild jener (griechisch-antiken) Epoche paßte"; denn dieses Weltbild war in der griechischen Frühzeit auf das Erziehungsideal der „Wehrhaftmachung" ausgerichtet und lief in der Spätzeit auf die harmonische Ausbildung des idealen Menschen hinaus[15].

Übrigens konnte man sich auf die altgriechische Selektionspraxis noch im Nachkriegsdeutschland berufen. So stützte sich Werner Catel, ein Hauptvertreter der NS-Euthanasie, im Strafverfahren gegen seine Person 1949 auf entsprechende Aussagen zur Aussonderung neugeborener Behinderter von Platon († 348 v. Chr.), Aristoteles († 322 v. Chr.) und wohl auch Seneca († um 40 n. Chr.), ja er nahm in diesem Punkt seine argumentative Zuflucht sogar im umfassenderen Sinn zur Kulturnation der Griechen. Damit überzeugte er die Richter am Landgericht Hamburg schließlich, das gegen ihn anhängige Strafverfahren einzustellen[16].

In Übereinstimmung mit dem alten Griechenland lassen sich die Forschungen zum Umgang mit behinderten Menschen im alten Rom resümieren:

„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." [17]

So fordert das XII-Tafel-Gesetz von 450 v. Chr. kategorisch: „Pater ob insignem ad deformitatem puerum cito necato. – Der Hausvater hat das mit auffallender Behinderung geborene Kind sofort zu töten." Erst später wurde das Verfügungsrecht des Hausvaters über Leben und Tod seiner Kinder leicht eingeschränkt, insofern behinderte Kinder erst dann ausgesetzt werden durften, wenn fünf Nachbarn dazu ihre Zustimmung gegeben hatten. Anschaulich formuliert der Philosoph und Dichter Seneca diese Voreingenommenheiten gegenüber behindert geborenen Kindern:

„Tolle Hunde bringen wir um. Einen wilden und unbändigen Ochsen hauen wir nieder, und an krankhaftes Vieh, damit es die Herde nicht anstecke, legen wir das Messer. Ungestaltete Geburten schaffen wir aus der Welt. Auch Kinder, die gebrechlich und mißgestaltet zur Welt kommen, ersäufen wir. Es ist nicht Zorn, sondern Vernunft, das Unbrauchbare von dem Gesunden abzusondern." [18]

Im alten Rom konnte man sich schlichtweg nicht vorstellen, daß auch in einem behinderten Körper ein gesunder Geist lebte; von daher sprach man dem – freilich verkürzt wiedergegebenen – Satyren-Wort (X, 356) des römischen Dichters Juvenal († nach 128 n. Chr.) alle Plausiblität zu: „Mens sana in corpore sano – Ein gesunder Geist (ist immer nur) in einem gesunden Körper." [19]

So sind im Rückblick auf die Antike einerseits Zeugnisse in Rechnung zu stellen, die von einer ausdrücklichen sorgenden Aufsicht gegenüber behinderten Menschen sprechen. Andererseits ist dem Ethnologen Klaus E. Müller darin zuzustimmen, daß die Vernichtung behindert geborener Kinder in Naturvölkern und in der hochkulturlichen Zivilisation Griechenlands und Roms gleichermaßen praktiziert worden sei; auf beiden Zivilisationsstufen konnte bzw. kann die Behinderung zudem als göttliche Reaktion auf menschlich verübtes Unrecht verstanden werden. Ein Unterschied bestehe allein darin, daß diese althergebrachte lebensverachtende Praxis in den antiken Schriftkulturen erstmals „ihre gesetzlich-säuberliche Fixierung" gefunden habe[20].

## Option für behinderte Menschen im Neuen Testament

Mit Blick auf die Aussonderung behinderter Menschen suchten „erst die Christen ... dieser Art von ‚Rassenhygiene' Einhalt zu gebieten", wie eine kultur- und epochenübergreifend angelegte ethnologische Untersuchung rückblickend ins Bewußtsein hebt[21]. Übereinstimmend heißt es bei dem Historiker und Sonderpädagogen Hermann Meyer:

„Wenn auch das Neue Testament nur an wenigen Stellen speziellen Bezug auf die Behinderten nimmt, so ist doch festzuhalten, daß mit den Überlieferungen über das Wirken des Jesus von Nazaret zum ersten Mal in der Geschichte überhaupt für die Schwachen ... oder Ausgestoßenen die Möglichkeit der Identifizierung gegeben wurde. Erstmalig versuchte eine Religion, diese in ihr Weltbild einzubeziehen, ja sogar in den Mittelpunkt zu stellen." [22]

Die theologische Begründung für dieses im Vergleich zu den übrigen antiken Weltanschauungen veränderte Verständnis behinderter Menschen verdient höchste Beachtung. Die christliche Einschätzung der Gleichheit aller Menschen vor Gott und das Gebot der Nächstenliebe ließen den behinderten Menschen in einem neuen Licht erscheinen und nicht mehr allein als nutzlose Ballastexistenz. Insofern im Christentum – hier ganz in der Spur des Judentums – alle Menschen als Kinder des göttlichen Vaters gelten, ist auch allen Menschen das Lebensrecht gleichermaßen zugesagt. Aus christlicher Perspektive hat kein Mensch das Recht, sich zum Herrn über Leben und Tod seines Mitmenschen zu erheben. Einerlei ob Mann oder Frau, jung oder alt, Jude oder Heide, gesund oder krank, behindert oder nicht behindert – das Leben wie den Lebensschutz darf jeder Mensch als unantastbares Geschenk des göttlichen Vaters für sich in Anspruch nehmen, um es im Sinn der Lebensform vollkommener Gotteskindschaft mit anderen Menschen zu teilen.

Jesus selbst setzte im Umgang mit behinderten Menschen neue Maßstäbe, insofern er sie uneingeschränkt achtete und nach Kräften für sie eintrat. Dies zeigt sich besonders in den zahlreichen Heilungsgeschichten:

„Er nahm den Blinden bei der Hand, führte ihn vor das Dorf hinaus, bestrich seine Augen mit Speichel, legte ihm die Hände auf und fragte ihn: ‚Siehst du etwas?' ... Da legte er ihm nochmals die Hände auf die Augen; nun sah der Mann deutlich. Er war geheilt und konnte alles ganz genau sehen" (Mk 8,23–26).

In gleicher Weise heilte er einen Taubstummen zum Erstaunen der Menge (Mk 7,31–37). Jesus stellt seine Wunderheilungen als Ausweis seiner göttlichen Sendung heraus (Mt 11,2–5), besonders die der Gelähmten – sie sind vorherrschend unter den berichteten Wunderheilungen Jesu. Entsprechend der Topik von Wundergeschichten betonen sie die Schwere und Dauer der körperlichen Einschränkung.

Mit Blick auf die neutestamentliche Auffassung von Behinderung und Krankheit ist herauszustellen, daß die Jesusbotschaft das uralte Verständnis von Behinderung

und Krankheit als Ausdruck sündhaften Verhaltens zurückweist. Jesus werden angesichts der Frage seiner Jünger, warum der Blinde, der ihnen auf dem Weg begegnete, auf das Augenlicht verzichten müsse, die folgenden Worte in den Mund gelegt: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt" (Joh 9, 3). Gleichwohl liefert das Neue Testament beiläufig einige Anhaltspunkte, die den uralten Tun-Ergehen-Zusammenhang dennoch durchklingen lassen. So schickte Jesus einen Gelähmten, nachdem er diesen geheilt hatte, mit der Ermahnung nach Hause: „Sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres zustößt" (Joh 5, 14). In der theologiearmen Zeit des (Früh-)Mittelalters wird man sich durchaus darauf beziehen, um den neutestamentlich durchbrochenen Zusammenhang von Sünde und Behinderung aufs Neue zu aktivieren. Kurzum: Im Unterschied zu den „Rechtsvorschriften des Altertums, auch der germanischen Völker", denen zufolge dem Hausvater das Recht zustand, behindert geborene Kinder sofort zu töten, plädiert das Neue Testament kompromißlos für Achtung und Unterstützung gegenüber behinderten Menschen: Alle Menschen – die Behinderten und die Nicht-Behinderten – sollen sich unter dem einen göttlichen Vater, der allein über Leben und Tod verfügt, in Nächstenliebe und Geschwisterlichkeit zueinander verhalten[23].

## Behinderte im christlichen Abendland – Zwischen moralischer Defizienz und garantiertem Lebensschutz?

Die neutestamentliche Aufkündigung des Kausalzusammenhangs von moralischer Schuld und Behinderung einerseits sowie das unterstützende Eintreten Jesu für die Behinderten andererseits bilden die Meßlatte für den christlichen Umgang mit Behinderten und Kranken während der folgenden 2000 Jahre. Um es vorweg zu sagen: Während das Junktim von moralischer Schuld und körperlicher bzw. geistiger Behinderung trotz der gegenläufigen Optionen im Neuen Testaments neuerlich bedeutenden Einfluß erlangte, leisteten die Christen durch ihr lebenspraktisch-karitatives Eintreten zugunsten der Behinderten einen wohl einzigartigen Beitrag zur Fortentwicklung der menschlichen Zivilisation.

Der Kirchenvater Augustinus (354–430), Bischof im nordafrikanischen Hippo, veranschaulicht diese christliche Ambivalenz in seinem als Vermächtnis christlich-altkirchlichen Denkens konzipierten Opus „Der Gottesstaat" schlaglichtartig. Josef N. Neumann faßt die komplexe, im 16. Kapitel vorgetragene Argumentation zugunsten des Verständnisses von Behinderung als Folge einer moralischen Schuld zusammen:

> „Die abweichende körperliche Gestalt (eines Menschen) muß letztlich das Ergebnis eines Widerspruchs sein, der sich gegen die von Gott gewollte Ordnung richtet. Unvereinbar mit Gottes Willen ist aber auch das Böse in der Welt; von daher entsteht im augustinischen Weltverständnis eine logische Beziehung zwischen Mißgestalt und der moralischen Kategorie des Bösen."

Schärfer noch bilanziert der Autor an anderer Stelle die von Augustinus ausladend vorgetragene Position:

„In der Theologie des Augustinus erhält die moralische Interpretation der Mißgestalt des Menschen paradigmatische Bedeutung, indem die Entstehung und Existenz körperlich andersartiger Gestalten als Ausdruck des Bösen erklärt und unter dem Anspruch theologischer Wissenschaftlichkeit in das damals anerkannte Weltbild eingeordnet wird." [24]

Trotz seiner dem Neuen Testament zuwiderlaufenden Interpretation menschlicher Behinderungen als somatische Ausprägung moralischer Defizienz hält Augustinus – nunmehr in klarer Übereinstimmung mit der Botschaft Jesu – daran fest, daß auch der behinderte Mensch von Gott stamme, so daß er als Bruder bzw. Schwester auf die Solidarität aller anderen Menschen zählen dürfe:

„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]

## Die Verbindung von Sünde und Behinderung

Nach dem Zusammenbruch des Imperium Romanum am Ende des 5. Jahrhunderts vermochte das Junktim zwischen moralischer Schuld und körperlicher bzw. geistiger Behinderung sich innerhalb der christlichen Geschichte neuerlich Bahn zu brechen. Damals verlor die auf dem Hintergrund der griechischen Philosophie entstandene christliche Reflexionstheologie zunehmend an Boden, so daß viel ältere – von der Religionsgeschichte „einfachreligiös" genannte – Logiken zunehmend die Oberhand gewannen. Entsprechend veranschaulicht Bischof Gregor von Tours (538–594) in seiner „Frankengeschichte" den Tun-Ergehen-Zusammenhang, indem er vielfach davon berichtet, wie Gott einen sündhaft lebenden Menschen mit körperlichen Behinderungen bestraft. Freilich mußte eine derartige Behinderung nicht von Dauer sein; bei gebessertem Lebenswandel konnte Gott die Folgen eines „körperbehindernden Strafwunders" durch ein himmlisches bzw. himmlisch vermitteltes Heilungswunder wieder rückgängig machen.

So berichtet Gregor von Tours von einem erblindeten Archidiakon Leonast aus Bourges, der in der Kirche des Heiligen Martinus himmlischen Beistand suchte, um von seinem damals als sozial deklassierend eingeschätzten Leiden geheilt zu werden. Zwei bis drei Monate hielt er sich unter beständigem Beten und Fasten im Heiligtum auf. Nachdem er durch die unsichtbar anwesende Gotteskraft des Heiligen wundersam geheilt worden war („seine Augen wurden hell"), kehrte er nach Hause zurück. Anstatt sich aber in Dankbarkeit für das geschehene Wunder zu üben,

neigte er zu Hochmut und glaubte, seine Sehkraft mit irdischen Mitteln weiter steigern und die Wunderkraft des Heiligen auf diese Weise noch übertreffen zu können. Er scheute sogar nicht davor zurück – damals ein schwerwiegendes Vergehen –, sich an einen Andersgläubigen zu wenden, den er für äußerst erfahren in der irdischen Heilkunst hielt. Doch anstatt der erhofften Heilung stellte sich im Sinn eines göttlichen Strafwunders die alte Blindheit wieder ein. Daran änderte sich nicht einmal mehr etwas, als sich der Archidiakon neuerlich zur Kirche des heiligen Martinus begab, in der Hoffnung, die Heilkraft des Heiligen möge ihm ein zweites Mal zu Hilfe kommen[26].

Ob selbst Ignatius von Loyola (1491–1556) – mehr als 1100 Jahre nach Augustinus – das negative Ansehen von Behinderten weiterhin auf die mit der Behinderung implizit vorausgesetzte moralische Defizienz zurückführte, ist nicht mit letzter Sicherheit zu klären. Jedenfalls sieht er Behinderte für die Glaubensverkündigung als eher ungeeignet an, weil sie zur größeren Ehre Gottes nur ausnahmsweise in vollem Umfang beitragen könnten. Entsprechend heißt es in seinen „Ordenssatzungen":

„Es ist zu beachten, daß die Personen, die irgendwelche Häßlichkeiten oder erhebliche Mängel haben, wie Buckel und andere angeborene oder durch Unfall ... entstandene Mißbildungen, sich nicht für diese Gesellschaft eignen, sowohl weil diese Dinge für das Priestertum unangebracht sind, wie weil sie nicht zur Erbauung den Nächsten helfen, mit denen zu verkehren nach unserem Institut notwendig ist; es sei denn ..., wenn irgendwelche einzigartigen Tugenden und Gaben Gottes vorlägen, die annehmen ließen, daß mit ihnen jene leiblichen Mängel die Erbauung eher steigern als mindern würden."[27]

Martin Luther (1483–1546) erblickte in behinderten Kindern Ausdrucksformen des moralisch Schlechten („Teufelsgeburten" und „Teufelskinder"), so daß man sich ihrer möglichst zügig entledigen sollte („ersäufen"). Ohnehin hätten sie lediglich eine begrenzte Lebensdauer von höchstens 19 Jahren zu erwarten; bis zu ihrem frühen Tode täten sie nichts, als nutzlos zu „fressen, (zu) scheißen, (zu) saufen und (zu) schreien"[28]. Diese im traditionellen magisch-dämonischen Denken verwurzelte Verhaltensanweisung, die mit der sonstigen Orientierung des Reformators am Neuen Testament wohl nicht zu vereinbaren ist, sollte nicht ungehört verhallen, wie Hermann Heinrich Ploß (1819–1885) zu belegen vermag. Als Arzt, Anthropologe und weithin bekannter Kompilator brachte dieser die folgenden Zeilen zu Papier:

„Noch vor wenigen Jahren glaubte das Landvolk in mehreren Gegenden Deutschlands, daß die Eltern eines arg verunstalteten Neugeborenen über Tod und Leben desselben zu verfügen das Recht hätten. Unter anderem wurde in der Gegend von Breslau ein Arzt zu einem ohne Arme und Beine geborenen Neugeborenen gerufen, um an demselben Henkersdienste zu verrichten, denn man meinte dort allgemein, daß so mißgestaltete Kinder getödtet werden müßten."[29]

Kein Zweifel: So nachdrücklich die gedankliche Verbindung zwischen moralischem Fehlverhalten und Behinderung dem Neuen Testament zuwiderläuft, so folgenreich erweist sie sich – allen rational-aufgeklärten Einsichten zum Trotz – bis in das 20. Jahrhundert und sogar noch darüber hinaus. So heißt es in dem von Klaus

Dörner eingeleiteten autobiographischen Essay des spastisch gelähmten Fredi Saal von 1992 unter Bezug auf dessen eigene Lebenserfahrungen:

„Seit der Annahme des christlichen Glaubens durfte man zwar krüppelhafte Kinder und Mißgeburten nicht mehr töten oder aussetzen; daß es aber bei der Geburt dieser Kinder nicht mit ‚rechten Dingen' zugegangen war, das stand für jedermann außer Zweifel. ... Die Eltern schämten sich ihrer, da sie sich von Gott gestraft oder vom Teufel gezeichnet fühlten."[30]

Eine Jugendliche antwortete im Rahmen einer aktuellen wissenschaftlichen Untersuchung auf die Frage, was sie davon halte, daß Nichtbehinderte vor Gericht zogen und dort vertraten, daß sie sich in ihrem Wohlbefinden durch gleichzeitig am Urlaubsort anwesende behinderte Kinder beeinträchtigt sähen:

„Ich stell mir vor, wie viele (Nichtbehinderte) auch selber behindert sein könnten, durch Unfall oder Krankheit. Wie schnell das gehen kann. Von einem Tag auf den anderen. Und daß sie (die vor Gericht gegen Behinderte Aussagenden) dann eines Tages auch die Strafe in solcher Form ereilt (sic!) für die Bemerkungen, die sie so gedankenlos fallen lassen."[31]

Angesichts der offensichtlichen Tiefenwirkung des Kausalzusammenhangs von Sünde und Behinderung können (auch kirchliche) Erklärungen in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden, die heutzutage das Junktim zwischen moralischer Defizienz und Behinderung bzw. Krankheit offiziell und nachdrücklich zurückweisen[32].

## Unbedingter Lebensschutz für Behinderte

In jeder Hinsicht bahnbrechend für die Menschheitsgeschichte wirkte sich das kompromißlose Eintreten von Christen für das Lebensrecht behinderter Menschen aus, verbunden mit der notwendigen lebenspraktischen Unterstützung für ein menschenwürdiges Leben; sowohl die Einzelperson als auch die Gemeinschaft ist hier in die Pflicht genommen. In seinem Opus magnum zu den „Räumen und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien" zeigt Thomas Sternberg die in jener Zeit bereits zunehmend institutionalisierte christliche Unterstützung von Bedürftigen eindrucksvoll auf. Er belegt, daß im Zug der Institutionalisierung christlicher Caritas nicht der liturgische Gottesdienstraum als der wichtigste Ort eines weitläufigen Kirchenkomplexes galt; vielmehr waren der Kirche die der Caritas gewidmeten und um den Sakralraum herum angelegten Räumlichkeiten an Zahl und Rang vorgeordnet.

In diesem Zusammenhang ist auf die Schwierigkeit hinzuweisen, daß die Differenzierung zwischen Menschen entsprechend ihren unterschiedlichen Bedürftigkeiten als eine neuzeitliche, in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wurzelnde, Errungenschaft anzusehen ist. Im Mittelalter konnte ein notleidender Mensch (Sammelbezeichnung: „pauper") – einerlei ob taub, stumm, körperlich oder geistig behindert, obdachlos, auf Pilgerschaft oder am Bettelstab – am Sitz des Bischofs als

des „Vaters der Armen" auf Hilfe hoffen; konsequent wird „nach alter kirchlicher Lehre das (dem Bischof anvertraute) Kirchenvermögen als Armengut bezeichnet". So spricht alles dafür, daß im Umfeld der Kathedrale oder im Haushalt eines Bischofs auch behinderte Menschen auf Zeit oder auf Dauer mitlebten: „Der Bischof hatte sich um die Aufnahme zu kümmern, Unterkunft und Verpflegung zu sichern."[33] Professionelle Hilfe im modernen Sinn konnten Behinderte allerdings nicht einmal in dem bisweilen mit einem Bischofssitz verbundenen „Krankenhaus" finden, selbst wenn der Bischof von Mérida um 580 dafür sogar „medicos" anstellte[34].

Neben den Bischofskathedralen wurden seit Beginn des Mittelalters die Klöster ein entscheidender Faktor in der Unterstützung von Armen und Behinderten, wie hier an einem rückblickend vielleicht erstaunlich anmutenden Beispiel erläutert sei. Während seit spätantiker Zeit vielfältige Zeugnisse darüber vorliegen, daß Eltern ihren Erstgeborenen – also das Wertvollste in ihren Händen – unwiderruflich an ein Kloster übergaben, um so für sich selbst das ewige Heil zu sichern, gelangten mitunter auch behinderte Kinder in die Klostergemeinschaften. Entweder entledigten sich die Eltern auf diese Weise einer ansonsten nicht tragbaren Last, oder sie suchten ihrem behinderten Sprößling so eine weit bessere Versorgung angedeihen zu lassen, als sie ihm daheim hätte zuteil werden können. Jedenfalls führte man in den Klöstern mitunter Klage über die „oblatio" behinderter Kinder, wie einer im 11. Jahrhundert verfaßten Auslegung der Benediktsregel aus dem Kloster Cluny exemplarisch zu entnehmen ist:

„Wenn Eltern ihr Haus voll Kinder haben und eines davon lahm oder verstümmelt, taub oder blind, höckerig oder aussätzig oder sonst mit einem Gebrechen behaftet, also für die Welt nicht brauchbar ist, dann opfern sie es mit einem großen Gelübde Gott, damit es Mönch werde, obwohl sie es doch nicht wegen Gott, sondern bloß deswegen tun, um sich von der Last der Erziehung und Ernährung zu befreien und damit für die anderen besser gesorgt sei."[35]

Der Mönch Notker (um 840–912) aus St. Gallen ist eines dieser behindert an ein Kloster geschenkten Kinder. Seine Verwandten „opferten" den an einer Sprachbehinderung leidenden Kleinen – deshalb auch der Name „Notker Balbulus – Notker, der Stotterer" – der Klostergemeinschaft des heiligen Gallus. Von seinen Mitbrüdern wurde er als Urkundenschreiber, einfühlsamer Lehrer und Bibliothekar hochgeschätzt. Mehr noch: In der Obhut des Klosters wuchs er zu einem der bedeutenden mittelalterlichen Dichter, Erzähler und Gelehrten heran. Auch Hermannus Contractus (1013–1054) darf als eines der mittelalterlichen Wunderkinder gelten, die man mit ihrer Behinderung schon früh in ein Kloster gegeben hatte, wo sie dann zu bedeutenden, oftmals weit über ihre Gemeinschaft hinaus wirksamen Persönlichkeiten aufstiegen. Unabhängig davon, ob dieser behinderte Junge an Rheuma oder an einer anderweitigen Lähmung litt, erwies sich das Kloster als ein für ihn in jeder Hinsicht förderlicher Lebensort:

„Hermannus war von Beginn seines Lebens hinsichtlich seines äußeren Menschen durch eine lähmende Krankheit in allen Gliedern bewegungsunfähig zusammengezogen (*contractus*), von seinem Inneren her war er aber bewundernswert begabt."

Ein zeitgenössisches Zeugnis führt weiter aus:

„Durch diese alle Gelenke der Glieder sich erstreckende Unbeholfenheit war er so geschwächt, daß er von dem Ort, wohin er gesetzt war, ohne fremde Hilfe nicht fähig war, sich anderswohin zu bewegen oder sich wenigstens auf die andere Seite zu legen. Zu einer Art von Tragstuhl von seinem Diener niedergesetzt, war er gerade noch in der Lage, sich zu setzen, um irgendetwas zu tun. In dieser Lage formte der nützliche und im heiligen Tun bewundernswerte junge Mann, obwohl auch an Mund, Zunge und Lippen geschwächt, gebrochene und kaum verständliche Laute ... und war doch für seine Zuhörer ein eloquenter und emsiger Lehrer."[36]

In Ergänzung zu den seit hochmittelalterlicher Zeit bisweilen auch städtisch geführten „Armenzentren" organisierten sich Behinderte im Spätmittelalter zunehmend in Bruderschaften; ähnlich den Orden, Gilden und Zünften schlossen sich behinderte Menschen gleichfalls zum Zweck gemeinschaftlicher „Selbsthilfe" zu Bettler- und Gebrechlichengilden zusammen, wie die um 1454 erwähnte Bruderschaft Körperbehinderter, Blinder und anderer Leute veranschaulicht[37].

Eindrucksvoll vermochte Michel Foucault zu zeigen, wie sehr die aufklärerische Bewegung im 18. Jahrhundert eine Ausdifferenzierung des Bedürftigenwesens in verschiedene, eigens eingerichtete Institutionen zur Folge hatte. So führte die genaue Beobachtung aller Bedürftigen durch „Ingenieure der Menschenführung" unter anderem zur zunehmenden Schaffung von Krankenanstalten für die unterschiedlichsten Erkrankungen und zu Fürsorgeanstalten, die sich nach den verschiedenen Weisen der Behinderungen mehr und mehr aufgliederten[38]. Auch christlicherseits teilte man die Überzeugung, daß die Unterbringung von Menschen mit je einer Behinderungsart eine um so bessere Förderung ermöglichte. Diese Spezialisierung sollte das Wissen um die einzelnen Weisen der Behinderung und deren möglichst optimale Behandlung in bis dahin beispielloser Weise befördern. Erinnert sei hier nur an das 1770 von dem katholischen Abbé Charles Michel de l' Épée (1712–1789) getragene, überhaupt weltweit erste Taubstummeninstitut in Paris, wo der Unterricht und die Gebärdensprache als Verständigungsmöglichkeit für Taubstumme maßgeblich vorangebracht wurden[39].

Ebenso wie sich der französisch-reformierte Pfarrer Peter Villaume (1746–1825) für den Beginn einer wissenschaftlich fundierten Heilpädagogik stark machte, setzte sich der österreichische Abt Johann Ignaz Felbiger (1724–1788) mit Blick auf die geistig Behinderten dafür ein, daß der Lehrer „die Schwachen und Kranken in seiner Herde mit viel Geduld wartet; ... er muß Geduld und Herablassung genug besitzen, um sich nach den geringsten Fähigkeiten der Schwächsten zu bequemen"[40]. Gleichfalls aus christlichem Geist gründete Johann Nepomuk Edler von Kurz († 1865) als Pionier auf dem Gebiet der Körperbehindertenpädagogik die „erste ausschließlich pädagogische Institution für diesen Betroffenenkreis in Bayern, in

Deutschland und vermutlich in Europa“[41]. Ausdrücklich machte er 1856 in einer Flugschrift einen „Mangel (an) christlicher Aufmerksamkeit, an wahrem Mitleiden und an Nächstenliebe“ dafür verantwortlich, daß für diese so arg benachteiligte Personengruppe bislang so wenig getan worden sei[42]. Schließlich gaben Pauline von Mallinckrodt (1817–1881) und ihre „Schwestern der christlichen Liebe“ dem Blindenschulwesen besonders im westfälischen Raum wichtige Impulse; ihr besonderes Augenmerk galt der Blindenarbeit, glaubten sie doch vor allem in den blinden Kindern die Armen und Kleinen zu sehen, denen Gott die Offenbarung seiner Geheimnisse in besonderer Weise zugesagt hatte[43].

Im kulturgeschichtlichen Rückblick ist hinter dem Lebensschutz und dem sozialpraktischen Einsatz für behinderte Menschen während der vergangenen 2000 Jahre tatsächlich die „alles fundierende Idee des Christentums“ hervorzuheben[44]. Natürlich mag man den Christen nachträglich vorhalten, daß sie sich den Benachteiligten auch deshalb zugewendet haben, um für ihr eigenes Seelenheil vorzusorgen; doch ändert dieser Verdacht nichts an den sozial-karitativen Errungenschaften, die aus der von Behinderten wie Nichtbehinderten geteilten Überzeugung einer überzeitlichen göttlichen Gerechtigkeit erwuchsen. Schließlich kann man rückblickend fragen, ob sich im Verhältnis von Nichtbehinderten zu Behinderten womöglich über Jahrhunderte hinweg das hierarchische Gefüge der Kirche in der Unterscheidung von „mündig“ und „unmündig“ widergespiegelt hat, so daß die Behinderten allzulange in institutionell-fürsorgender Abhängigkeit gehalten wurden. Tatsächlich ist die gesellschaftliche Partizipation und Emanzipation der Behinderten, die sie sich selbst erkämpft haben und erkämpfen – unterstützt von christlichen Initiativen in Verbindung mit anderen Sozialgruppen – erst eine Errungenschaft der letzten Jahrzehnte.

## Zur aktuellen Integration Behinderter

Während der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft führte die Verurteilung behinderten menschlichen Lebens als „lebensunwert“ zur massenhaften Selektion und Tötung körperlich und geistig behinderter Menschen; weder entsprachen Behinderte der nationalsozialistischen Vorstellung vom idealen Menschen, noch galten sie als hinreichend produktiv für die Volkswirtschaft: „Der lebendige Mensch, der eine negative Leistungsbilanz aufwies, verursachte tote Kosten“, wie der 2002 mit dem Heinrich-Mann-Preis ausgezeichnete Götz Aly prägnant kommentiert, um daraus programmatisch zu folgern, daß derartiges Denken erst dann überwunden sei, „wenn für jeden Menschen das Recht auf Leben und ausreichenden Lebensunterhalt (Subsistenz) gesetzlich und tatsächlich gesichert ist – ohne sortierende behördliche Kriterien und ohne Gegenleistung“[45]. Entgegen der genannten Grundauffassung erhoben die Nationalsozialisten die Eugenik zur „Staatsdoktrin“[46], und die Kirchen

hatten sich mit den staatlicherseits im Dienst der Rassenhygiene verfügten Maßnahmen auseinanderzusetzen. In umfassender Kenntnis dieser Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche mahnt Ingrid Richter:

„Für Theologen bleibt die eugenische Diskussion weiterhin eine problematische Angelegenheit, weil jegliche Überlegung insbesondere negativer Eugenik behinderten oder geisteskranken Menschen im Grunde das Existenzrecht abspricht, obwohl sie Gottes Ebenbilder sind." [47]

Die Brisanz der zitierten Einsicht erweist sich aktuell anhand der von Jürgen Habermas für westliche Gesellschaften vorausschauend reflektierten Entwicklung hin zu einer „liberalen Eugenik"; jede der in diesem Kontext getroffenen Entscheidungen bedeute die beunruhigende Tatsache „einer für andere (getroffenen) folgenreichen Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben" [48]. Konkret zeigen sich die Herausforderungen der Eugenik an das christliche Menschenbild, wenn sich heutzutage der Bereich elterlicher Verantwortung in bislang unbekannter Weise erweitert – eben hinein in die Zeit zwischen Zeugung und Geburt. Innerhalb dieses Zeitfensters erweist sich die Pränataldiagnostik als ambivalent; grundsätzlich eröffnet das vielfältige Zusammentreffen von Reproduktionsmedizin und Gentechnik sowohl Raum für therapeutisches Eingreifen als auch für die Möglichkeit, aufgrund medizinischer Untersuchungsergebnisse auszuwählen zwischen behinderten bzw. kranken und voraussichtlich gesunden Kindern.

Die vorgelegte kulturhistorische Vergewisserung hat der auch am Beginn des 3. Jahrtausends latenten Tendenz zur vielfältigen Ausgrenzung von Behinderten dreierlei als Korrektiv entgegenzusetzen: erstens die nach christlichem Verständnis jedem Menschen zugesagte Würde, zweitens den jedem Menschen geltenden Lebensschutz, schließlich die (in der christlichen Geschichte lange in Vergessenheit geratene) neutestamentliche Absage an den Zusammenhang von Sünde und Behinderung. Aus diesem Überzeugungsbündel heraus formuliert der Limburger Bischof Franz Kamphaus:

„Wir sind eine Gesellschaft von Menschen, von denen keiner ganz schwach und keiner ganz stark ist, keiner nur behindert und keiner ganz unbehindert. Es kommt darauf an, daß wir uns mit unseren Stärken und Schwächen ergänzen, einer die Last des anderen trägt, mit der Schulter, die er gerade frei hat." [49]

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.ejmb2003.de

[2] Deklaration von Madrid, Vorwort 1 u. Unsere Vision 2, in: www.madriddeclaration.org

[3] I. Beck, Die Lebenslagen von Kindern u. Jugendlichen mit Behinderungen u. ihrer Familien in Deutschland. Soziale u. strukturelle Dimensionen, in: Gesundheit u. Behinderung im Leben von Kindern u. Jugendlichen, hg. v. der Sachverständigenkommission 11. Kinder- u. Jugendbericht (München 2002) 175–315, 204f.; dazu auch G. Cloerkes, Soziologie der Behinderten (Heidelberg 1997) 28.

[4] W. Thimm, Quantitativer u. qualitativer Ausbau ambulanter familienentlastender Dienste (Baden-Baden 1997) 241. Umfassend auch H. Hackauf, Gesundheit u. soziale Lage von Kindern u. Jugendlichen, in: Gesundheit u. Behinderung (A. 3) 9–86.

[5] Cloerkes, Soziologie (A. 3) 7.

[6] Magdeburger Erklärung vom 22. 2. 2003, in: www.bma.de

[7] D. Mattner, Behinderte Menschen in der Gesellschaft. Zwischen Ausgrenzung u. Integration (Stuttgart 2000) 16.

[8] H.-W. Fischer-Elfert, „Lache nicht über einen Blinden u. verspotte nicht einen Zwerg!", in: Behinderung als pädagogische u. politische Herausforderung. Historische u. systematische Aspekte, hg. v. M. Liedtke (Bad Heilbrunn 1996) 93–116, 93–97.

[9] U. Wilken, Körperbehindertenpädagogik, in: Geschichte der Sonderpädagogik, hg. v. Svetluse Solarová (Stuttgart 1983) 212–259, 226.

[10] Fischer-Elfert (A. 8) 100.

[11] Dazu umfassend Mattner (A. 7) 17; auch der lesenswerte Bericht über eine Liliputanerfamilie als „Unterhalter" gegenüber der Leitung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau von Y. Koren u. E. Negev, Im Herzen waren wir Riesen. Die Überlebensgeschichte einer Liliputanerfamilie (München 2003).

[12] H. Watzoldt, Der Umgang mit Behinderten in Mesopotamien, in: Behinderung (A. 8) 77–91, 87; maßgeblich auch J. Renger, Kranke, Krüppel, Debile – Eine Randgruppe im Alten Orient?, in: Außenseiter u. Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, hg. v. V. Haas (Konstanz 1992) 113–126.

[13] Wilken (A. 9) 226.

[14] Vgl. A. Mehl, Behinderte in der griechischen Gesellschaft, in: Behinderung (A. 8) 119–135, 123.

[15] Wilken (A. 9) 227.

[16] Beschluß des Landgerichts Hamburg, Aktenzeichen 14JS265/48 v. 19. 4. 1949. In der Urteilsbegründung heißt es: „Man wird nicht behaupten können, daß die Ethik Platos oder Senecas, die u.a. diese Ansicht (die Legitimität der Tötung behindert geborener Kinder) vertreten haben, sittlich tiefer steht als diejenige des Christentums, das allerdings überwiegend den menschlichen Eingriff in den Willen des Schöpfers ablehnt." Dazu auch M. Schmidt, Hephaistos lebt. Untersuchungen zur Frage der Behandlung behinderter Kinder in der Antike, in: Hephaistos 5/6 (1983/1984) 133–161.

[17] J. M. Neumann, Die Mißgestalt des Menschen – Ihre Deutung im Weltbild von Antike u. Frühmittelalter, in: Sudhoffs Archiv 76 (1992) 214–231, 223.

[18] Seneca, Werke, Bd. 1 (Stuttgart 1828) 6f.

[19] Wilken (A. 9) 228.

[20] K. E. Müller, Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae (München 1996) 48f.

[21] Ebd. 49.

[22] H. Meyer, Geistigbehindertenpädagogik, in: Geschichte (A. 9) 84–119, 89.

[23] Zu dieser Leitvorstellung vgl. umfassend H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- u. Sozialgeschichte eines christlichen Ideals (Freiburg 2003).

[24] Neumann (A. 17) 228 u. 226.

[25] Augustinus von Hippo, De Civitate Dei 16, 8, 2 Bde., Bd. 2 (Paderborn 1979) 116–119.

[26] Gregor von Tours, Historia Francorum V 6, 2 Bde., Bd. 1 (Berlin 1955) 292f.

[27] Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu I 3, 15, in: Ignatius von Loyola. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, hg. v. P. Knauer (Würzburg 1998) 640.

[28] Martin Luther, Tischreden, Nr. 5207, WA 5 (Weimar 1919) 8f.; ähnlich gelagerte Beispiele bei K. Josef, Geschichte der Heilpädagogik, in: Handbuch der Heilpädagogik, hg. v. H. Jussen (München 1967) 52f.

[29] H. –H. Ploß, Das Kind in Brauch u. Sitte der Völker (Berlin 1876) 13; dazu auch R. Beitl, Der Kinderbaum. Brauchtum u. Glauben um Mutter u. Kind (Berlin 1942) 109.

[30] F. Saal, Warum sollte ich jemand anders werden. Erfahrungen eines Behinderten – Biographischer Essay (Gütersloh 1992) 111f.

[31] O. Grieb, Gewalt gegen behinderte Kinder u. Jugendliche. Folgen u. Formen der Verarbeitung von Diskriminierung (Marburg 2002) 105.

[32] Stellungnahme des Papstes zum Thema AIDS, in: OR (D), 21. 9. 1990, Dokumentation/Beilage XXXV, 7. Wie leicht der offenbar zu den menschlichen Urerklärungsmustern zählende „Tun-Ergehen-Zusammenhang" allerdings jederzeit wieder reaktivierbar ist, hat sich während der letzten zwei Jahrzehnte im Kontext der AIDS-Debatte eindrucksvoll gezeigt (Stichwort: „Aids als Gottesstrafe"). Dazu empfehlenswert O. Derenthal, AIDS in Afrika u. die Rede von Gott. Impulse einer Option für Menschen mit HIV (Münster 2002) 100–103.

[33] T. Sternberg, Orientalium more secutus. Räume u. Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts (Münster 1991) 33, 87.

[34] Paulinus Emeritanus Diaconus, De vita Patrum Emeritensium 9, PL 80, 139.

[35] Udalrich von Cluny, Epistola nuncupatoria, PL 149, 635–637. Zur Kinderoblatio grundlegend M. de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West (Leiden 1996).

[36] Berthold von Reichenau, Annales 17 (Hannover 1844) 267.

[37] P. Schumann, Geschichte des Taubstummenwesens vom deutschen Standpunkt aus dargestellt (Frankfurt 1940) 27.

[38] M. Foucault, Überwachen u. Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Frankfurt [10]1992) 380f.

[39] H. Buchinger, Die Entwicklung der Sonderschulen für Gehörlose, in: Behinderung (A. 8) 187–207, 190f.; ebd. weitere Beispiele für maßgeblich christlich getragenes Engagement.

[40] J. I. Felbiger, Kleine Schulschriften (Wien 1769) 83.

[41] H. Hierdeis, Zur Geschichte der Sonderschulen für Körperbehinderte, in: Behinderung (A. 8) 209–220, 212.

[42] Zit. nach ebd. 212f.

[43] Zur Biographie aus ereignisgeschichtlicher Perspektive vgl. A. Bungert, Pauline von Mallinckrodt. Schwester der christlichen Liebe (Würzburg 1980).

[44] A. Reinartz, Körperbehindertenpädagogik, in: Handbuch (A. 28) 347–381, 356.

[45] G. Aly u. K. H. Roth, Die restlose Erfassung. Volkszählen, Identifizieren, Aussondern im Nationalsozialismus (Berlin 1984) 95.

[46] C. C. Makowski, Eugenik, Sterilisationspolitik, „Euthanasie" u. Bevölkerungspolitik in der nationalsozialistischen Parteipresse (Husum 1996) 13.

[47] Zu dieser vielschichtigen Diskussion unter den Katholiken vgl. I. Richter, Katholizismus u. Eugenik in der Weimarer Republik u. im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform u. Rassenhygiene (Paderborn 2001) 524.

[48] J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik (Frankfurt 2001) 118 (Hervorhebung J. H.); vgl. dazu St. Ernst, Habermas u. die Biomedizin. Perspektiven für die theologische Ethik?, in dieser Zs. 220 (2002) 611–623.

[49] F. Kamphaus, Der Mensch hat nicht Wert, der Mensch hat Würde (im Druck); ähnlich ders., Die Würde behinderter Menschen (Hirtenwort Fastenzeit 2002).

# Umschau

## Europa und die Andersheit der Azteken

In der Bonner Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland findet vom September 2003 bis Januar 2004 eine große Ausstellung über die Azteken statt, die im Sommer 2003 im Berliner Martin-Gropius-Bau zu sehen war und davor in London, konzipiert von der Royal Academy of Arts. Über 350 Exponate gewähren einen Einblick in die Kultur und Kunst dieses Eroberervolkes, von monumentalen Skulpturen und Keramik bis hin zu Goldschmuck, Mosaiken, Federarbeiten und Obsidianwerkzeugen[1]. Welche Fragen warf die kulturelle und religiöse Andersheit der Azteken für Europa auf, und welche Hermeneutik der Andersheit stand dabei Pate?

Die Auseinandersetzung der Azteken mit den europäischen Eindringlingen begann nicht martialisch, sondern hermeneutisch. Wie waren die neuen, bislang nie wahrgenommenen Zeichen zu deuten, so fragten sie ihre Weisen und Wahrsager: die schwimmenden Häuser (Schiffe), mit denen die weißen und bärtigen Eindringlinge kamen; die unbekannten Wesen, halb Mensch, halb Tier (Pferd und Reiter); der tödliche Donner, den sie mit ihren Feuerwaffen auslösten; die sprechenden Blätter, mit denen sie schriftlich verkehrten. Was bedeutete die Ankunft der Fremden in einer Kultur ohne Schrift und Rad? Die Eroberer unter Hernán Cortés waren am Karfreitag 1519 mit 500 Soldaten, 16 Pferden und 14 Geschützen gelandet und schickten sich an, das Aztekenreich zu erobern, das bei etwa acht Millionen Einwohnern Hunderttausende unter Waffen hatte. Das Jahr 1519 aber fiel just auf das Jahr Ce Acatl (Eins Rohr) nach aztekischem Kalender, in dem die Mythen die Wiederkunft des menschenfreundlichen Gottes Quetzalcoatl aus dem Osten vorhersagten. Kam dieser also in Gestalt des spanischen Eroberers, um sein Land wieder in Besitz zu nehmen, so daß der Aztekenkaiser Moctezuma ihm Unterwerfung schuldete, oder handelte es sich bei den kalkgesichtigen Fremden um feindliche Eindringlinge, die es zu vertreiben galt?

Der gewaltlose Einzug in die Hauptstadt Tenochtitlán und der ehrenvolle Empfang, den der hermeneutisch schwankende Aztekenherrscher dem spanischen Eroberer bereitete, spricht für die Divinisierung des intelligenten Haudegens aus der Extremadura, zumal dieser sich mit seiner indianischen Geliebten und Dolmetscherin Malinche einen kommunikativen Vorteil verschafft hatte und sich strategisch mit den tributpflichtigen, unter dem aztekischen Joch stöhnenden Vasallenvölkern verbündete. Doch dauerte diese Phase der Identifikation, die Cortés auch politisch nutzte, nicht lange, weil das Verhalten der Spanier bald keinen Zweifel an ihren menschlichen Eigenschaften ließ. Auch ihre feindlichen Absichten traten immer deutlicher hervor, wollten sie doch die Götter stürzen, die auf den Tempelpyramiden verehrt wurden: Tlaloc, den für die Fruchtbarkeit zuständige Regengott, und Huitzilopochtli, zuständig für den Krieg und die Sonne. Ihm waren die Menschenopfer darzubringen, Götterspeise, um den kosmischen Kreislauf in Gang zu halten. Opfer waren die in kultischen „Blumenkriegen" gemachten Gefangenen, die bis zu ihrer Opferung in Käfigen gehalten und gemästet wurden. „Wenn sie einen unglücklichen Indio opfern", schreibt der Augenzeuge Bernal Díaz del Castillo in seinem zeitgenössischen Bericht aus der Perspektive eines Soldaten, „sägen sie ihm mit Obsidianmessern die Brust auf, reißen ihm das schlagende und blutende Herz heraus und opfern es ihren Götzenbildern."

Doch sind die europäischen Eroberer nicht nur voller Abscheu vor Menschenopfern und Götzendienst, sie bewundern auch die hohe Kultur der Azteken: die glänzende Architektur der Hauptstadt, die in Europa nur mit Venedig zu vergleichen ist, das Hofzeremoniell des hoheitsvollen Aztekenherrschers, kunstvolle Skulpturen und ein hochentwickeltes Handwerk. Díaz del Castillo beschreibt auch die „Religionsgespräche", die Moctezuma mit Cortés führte, eines davon auf der Plattform des *Templo Mayor* (Haupttempel), der neben der Kathedrale im Zentrum der mexikanischen Hauptstadt ausgegraben wurde. Moctezuma schlug dabei vor, was schon römische Religions-

politik war, die neuen *teules* (Götter) einfach ins aztekische Pantheon zu integrieren. Cortés dagegen schwebte ein Götterwettstreit vor; er wollte im Tempel ein Kreuz und ein Marienbild aufstellen, um die Wirkungslosigkeit der Götter zu erweisen, was Moctezuma als Sakrileg nur ablehnen konnte. Beim Abstieg über die 114 Stufen der Tempelpyramide klagten einige Eroberer über *bubas*, die Folgen der Syphilis, die sie sich in der Neuen Welt zugezogen hatten und die sie bald nach Europa exportierten sollten. Wie sehr die Alte Welt diese neue, damals unheilbare Krankheit fürchtete, spiegelt sich in der Menge der medizinischen Traktate, die damals über die „spanische Krankheit" erschienen und zahlenmäßig mit den anderen Berichten aus der Neuen Welt mithalten konnten.

Nach blutigen Auseinandersetzungen mit wechselhaftem Kriegsglück war 1521 mit dem Fall der Hauptstadt die militärische Eroberung des Aztekenreiches besiegelt; Nueva España, Neu-Spanien sollten die Eroberer ihre Eroberung nennen. Doch nun folgte die „Conquista espiritual", die geistige Eroberung, die in der Frühzeit vor allem von den millenaristisch begeisterten Franziskanern getragen wurde. Einer von ihnen, der Bettelmönch Jerónimo de Mendieta, pries Cortés als „neuen Moses", den die Vorsehung geschickt habe, um das aztekische Volk von den infernalischen Riten der Menschenopfer zu befreien und ins Gelobte Land der Kirche zu führen. Tatsächlich hatten die Franziskaner, welche die Neue Welt als Gruppe von „zwölf Aposteln" betraten, die Vision, dort eine neue, indianische Urkirche zu gründen, weil es mit der Kirche in der Alten Welt zu Ende zu gehen schien. Die zeitlichen Koinzidenzen der Lebensdaten von Cortés und Luther drängte Mendieta zu einem Vergleich: Habe dieser viele Gläubige der Kirche abspenstig gemacht und unter das Joch des Dämons geführt, so habe jener zahlreiche Völker aus der dämonischen Herrschaft befreit und sie in den Schoß der Kirche geführt.

Diese Kompensationstheorie vertrat auch der große Bernardino de Sahagún, den seine Oberen wegen seiner Schönheit jahrelang wegschlossen. In den neuentdeckten Ländern Amerikas, so meint er, habe Gott der Kirche restituiert, was ihr der Dämon in England, Deutschland und Frankreich geraubt habe. Fray Sahagúns geniale Leistung war jedoch eine andere. Er hat mit Hilfe vieler einheimischer Informanten eine monumentale Enzyklopädie der Nahua-Kultur verfaßt, die alle relevanten Informationen über Religion und Staatswesen der Azteken, über Handwerk und Sitten, aber auch über die Geschichte sowie die Fauna und Flora enthält. Diese *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Allgemeine Geschichte Neu-Spaniens) ist ein illustriertes Wunderwerk, dessen Original in Florenz aufbewahrt wird. Ihm ist die Achtung und der Respekt vor dem Anderen anzumerken, die Sahagún den dortigen Menschen und ihrer Kultur entgegenbrachte. Die Anerkennung schlug sich nieder in der verstehenden Methode seines Meisterwerks, das heute als Klassiker der Kulturanthropologie gilt und bis heute das kulturelle Gedächtnis der Azteken in Wort und Bild bewahrt. Es reflektiert nicht nur die europäische Sicht auf die Azteken, sondern integriert auch deren Kosmovision und wäre ohne die Mitarbeit vieler Informanten und Künstler, welche die kunstvollen farbigen Bilder malten, nicht zustande gekommen.

Bei einem für die Geschichte Mexikos nachhaltigen Ereignis dieser Zeit gehörte Fray Sahagún zu den Skeptikern. Zehn Jahre nach der Eroberung kamen 1531 Gerüchte auf, einem armen Indio sei auf dem Hügel Tepeyac, einem alten Kultort der aztekischen Gottheit Coatlicue, die christliche Muttergottes erschienen; sie habe ein bronzefarbenes Antlitz gezeigt und ihn in seiner Sprache angeredet. Das hielten die Kirchenleute für unmöglich, hätte die Erscheinung doch gewiß die Sprache der Sieger gesprochen und sich einen prominenteren Partner gesucht. Mit dieser Legende verbindet sich das geheimnisvolle Bild der *Virgen de Guadalupe*, das nach den beiden ikonographischen Codes der aztekischen und der europäischen Kultur entzifferbar war.

In einer ähnlichen Kultsukzession wie in der römischen Kirche *Santa Maria sopra Minerva* ging auch hier die neue Verehrung am alten Kultort weiter, doch darüber hinaus wurde die christliche Maria wie ihre aztekische Vorgängerin als *Tonantzin*, als „unsere liebe Mutter" verehrt. Die wechselvolle Geschichte des „mexikanischen Phönix", die der englische Historiker David Brading jüngst erforscht hat, prägte die Geschichte Mexikos bis in die Gegenwart. Nicht nur, daß mexikanische Freiheitsbewegungen sich unter ihrem Banner sammelten, auch Pilgerheere machen aus

Guadalupe, in der mexikanischen Hauptstadt gelegen, den größten Wallfahrtsort des Kontinents. Guadalupe garantiert eine historische Kontinuität, die weder Eroberer noch Revolutionäre zerstören konnten, und gewährt dem mexikanischen Vielvölkervolk eine bleibende Identität. In dem Kultbild von Guadalupe, auch ein Trostbild im „Labyrinth der Einsamkeit" (Octavio Paz), ist die Alterität Amerikas gleichsam „aufgehoben".

Der prinzipielle Kampf um die Anerkennung des amerikanischen Anderen wurde jedoch in Europa geführt. Unter den Protagonisten zugunsten der Alterität war ein Bartolomé de las Casas, der als Augenzeuge die Gewaltanwendung der Conquista kennengelernt hatte und mit diskursiven, publizistischen und juristischen Mitteln dagegen stritt, wie jetzt auch endlich in einer vierbändigen Ausgabe auf Deutsch nachzulesen ist. Der streitbare Bischof des noch heute unruhigen Chiapas in Südmexiko kämpfte im selben Maß für die Anerkennung der Andersheit der „Indianer" und deutete in seiner idealen Sicht der Völker Amerikas sogar deren blutige Riten der kultischen Menschenopfer und Anthropophagie als authentischen Ausdruck ihrer religiösen Sehnsucht, ohne indes diese Praktiken zu billigen. Las Casas war und bleibt umstritten: Für die einen gilt er als Vorkämpfer der Menschenrechte, für andere wurde er Nestbeschmutzer Spaniens.

Unumstritten dagegen ist der Diskurs des Francisco de Vitoria OP (1483–1546), der das Recht auf Andersheit begründete und damit vor Hugo Grotius (1583–1645) die Grundlagen für das Völkerrecht legte. In seinem berühmten Traktat *De indis* (1539) geht er den rechtlichen und ethischen Fragen nach, welche die Conquista aufgeworfen hatte, und entwickelt wenige Jahre nach der Eroberung des Azteken- und des Inkareiches regulative Prinzipien des Zusammenlebens der Nationen. Danach sind in der Völkergemeinschaft kulturelle, moralische und religiöse Andersheit anzuerkennen, Eroberungskriege durch Einschränkung der „gerechten Gründe" einzudämmen und durch Kommunikationsweisen wie Reisen und Handel symmetrische Beziehungen zwischen den Völkern zu installieren. In der frühen Neuzeit wurden im Rahmen der europäischen Expansion vor allem die kulturelle, die moralische und die religiöse Alterität diskriminiert, so daß gegen „Barbaren" wegen kultureller Inferiorität, gegen „Sünder" wegen Verstoßes gegen das Naturrecht und gegen „Heiden" wegen ihres Götzendienstes kriegerisch vorgegangen werden konnte. Dagegen argumentierte Vitoria, daß die Verschiedenheit der Kulturen, der Sitten und Religionen keine Kriegsgründe bilden könnten, weil sie natürlicherweise vorkämen. Vitorias Diskriminierungsverbot ist nur die andere Seite seines Gebotes der Toleranz gegenüber der Andersheit in den drei genannten Bereichen.

Die Toleranz gegenüber der Andersheit beruht auf einer Anthropologie, die sich auf den Begriff der schöpfungsmäßigen Gleichheit aller Menschen bringen läßt. Daher ist der Mensch dem (anderen) Menschen ein Mensch und bleibe es auch („homo homini homo"). Vitorias Toleranz kennt nur eine Grenze. Sobald bestimmte kulturelle und religiöse Verhaltensweisen andere Personen, dem Gemeinwesen oder der Weltgemeinschaft Schaden zufügen, sind Interventionen aus humanitären Gründen erlaubt. Der einzige Grund für eine Intervention ist also erlittenes Unrecht, zum Beispiel durch eine Tyrannei, das eine Hilfeleistung für die Bedrohten erfordert. So können auch Menschenopfer eine humanitäre Intervention rechtfertigen, aber nicht aufgrund kultureller Andersheit oder moralischer Verfehlungen, sondern weil Menschen tödliches Unrecht zugefügt wird.

Der Zusammenstoß der europäischen und altamerikanischen Kulturen hat die Frage nach einer Hermeneutik des Anderen auf die Tagesordnung gebracht. Da sich nach den geschichtlichen Erfahrungen gewaltsame Eroberung oder Diskriminierung der Andersheit verbieten, bleibt der friedliche Dialog, sei es durch Konvivenz oder Kooperation, durch Austausch von Erfahrungen oder Disput über die Differenzen in Lebensstil und Lehre. Daß Menschen und ihre Kulturen nur im Plural vorkommen, macht ihren Reichtum aus und stellt keine Bedrohung dar. Unter den veränderten Rahmenbedingungen der Globalisierung, die mit der Eroberung des Aztekenreiches einsetzte, steht das Pensum der Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit nach wie vor auf der Agenda der Völkergemeinschaft. *Michael Sievernich SJ*

[1] Azteken. Ausstellung Royal Academy of Arts, London; Martin-Gropius-Bau, Berlin; Kunst- u. Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Köln: DuMont 2003.

# BESPRECHUNGEN

## Kirche

*Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965).* Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964. Hg. v. Giuseppe ALBERIGO. Dt. Ausg. hg. v. Klaus WITTSTADT. Mainz: Grünewald 2002. 648 S. Lw. 59,–.

Fast fünf Jahre nach der italienischen Ausgabe ist nun endlich der dritte Band dieses Standardwerks in deutscher Übersetzung erschienen. Er umfaßt die zweite Sitzungsperiode – die erste unter Paul VI. – und die folgende Intersessio.

Zu Beginn gibt Alberto Melloni einen knappen Überblick über die Entwicklungen seit der Wahl Pauls VI. am 21. Juni 1963 (1–31). Dazu gehören vor allem einige Änderungen der Geschäftsordnung (8–14) wie die erstmalige Berufung von Laien als „Auditores" und, vor allem, die Ernennung von vier Kardinälen als „Delegaten oder Moderatoren" des Konzils. Melloni weist darauf hin, daß deren Vollmachten nie eindeutig geklärt wurden, was schon in dieser Sitzungsperiode zu erheblichen Problemen führen sollte.

Es folgt, ebenfalls von Melloni verfaßt, eine detaillierte Schilderung der Debatte über das Schema „De ecclesia" (30. – nicht 20., wie es S. 50 heißt – September bis 31. Oktober 1963; 47–138). Im Zentrum der Auseinandersetzungen standen die heftig umstrittenen Aussagen des Schemas über die Kollegialität des Bischofsamtes und die dramatischen Vorgänge um die von den Moderatoren geplante Testabstimmung, die am 15. Oktober angekündigt wurde, aber erst am 30. Oktober stattfinden konnte. Was sich alles in dieser Zeit hinter den Kulissen abspielte, ist inzwischen geklärt, so daß über die Darstellung Mellonis hinaus höchstens das noch nicht zugängliche persönliche Archiv Pauls VI. bisher unbekannte Informationen enthalten könnte.

Die Diskussion des Schemas über die Bischöfe (5.–15. November 1963) mit den Schwerpunkten Bischofsrat beim Papst, Altersgrenze, Bischofskonferenzen und Größe der Diözesen behandelt Joseph Famerée (139–222). Im Mittelpunkt standen nach wie vor die Kollegialität und das Votum vom 30. Oktober, dessen Gültigkeit von der Minorität heftig bestritten wurde. Nicht zur Sprache kam, wie der Autor mit Recht kritisch anmerkt, das Problem der Bischofsernennungen. Famarée befaßt sich auch mit den Schlußabstimmungen zum Dekret über die Instrumente der sozialen Kommunikation, die am 14. November begannen (206–222).

Die Diskussion der Konstitution über die Liturgie wurde schon in der ersten Sitzungsperiode abgeschlossen, so daß jetzt nur noch zahlreiche Abstimmungen über die jeweiligen Verbesserungen anstanden, über die Reiner Kaczynski berichtet. Anschließend hebt er die wesentlichen Aussagen dieses bedeutenden Textes hervor, der in der öffentlichen Sitzung vom 4. Dezember 1963 feierlich verkündet wurde, und informiert über den Beginn der nachkonziliaren Liturgiereform (223–297).

Ein herausragendes Ereignis dieser Konzilsperiode war die am 18. November beginnende Diskussion über den Entwurf eines Dekrets über den Ökumenismus (Claude Soetens, 277–315), das damals noch ein viertes und fünftes Kapitel über das Verhältnis zu den Juden und die Religionsfreiheit umfaßte. Während die drei ersten Kapitel am 21. November mit großer Mehrheit als Diskussionsgrundlage angenommen wurden, unterblieb eine Abstimmung über die Kapitel vier und fünf. Nicht ohne Grund bezweifelt Soetens die Aussage Kardinal Augustin Beas in seinen Schlußbemerkungen am 2. Dezember, das einzige Motiv dafür sei der Mangel an Zeit gewesen. Eine beträchtliche Rolle dürften bei dieser Entscheidung die heftigen Attacken gerade führender Kreise der Kurie gegen diese beiden Themen gespielt haben, und daß sie Erfolg hatten, lag vor allem an der ungeklärten Kompetenzverteilung der Leitungsorgane des Konzils und des Sekretariats sowie an der Obstruktionspolitik der meisten Kommis-

sionsvorsitzenden, die, weil gleichzeitig Leiter der entsprechenden Kurienbehörde, die Interessen der Kurie und damit der Minorität vertraten. Soetens zeigt, wie intensiv gerade in dieser Session die Bemühungen zahlreicher Bischöfe und Bischofsgruppen waren, eine Verbesserung zu erreichen, vor allem eine Erneuerung der Kommissionen, was allerdings nur in ganz bescheidenen Ausmaß gelang (343–360).

Mit den Arbeiten während der Intersessio befaßt sich Evangelista Vilanova (401–573). Diese Monate standen vor allem unter dem Zeichen der Bemühungen um Kürzung der einzelnen Entwürfe und Straffung der Verhandlungsführung mit dem Ziel, in der dritten Sitzungsperiode das Konzil abschließen zu können. In der Konzilsliteratur hat sich dafür der Begriff „Döpfner-Plan" eingebürgert, der auch hier als Gliederungsprinzip dient. In der Tat hatte Paul VI. am Ende der zweiten Sitzungsperiode den Münchener Kardinal Julius Döpfner beauftragt, einen solchen Plan zu entwerfen. Döpfners Vorschläge spielten zwar anfangs eine gewisse Rolle. Im Lauf der Überlegungen und Diskussionen änderten sich die Dinge dann so sehr, daß der Begriff „Döpfner-Plan" die Sache nicht mehr trifft, zumal er suggeriert, es sei nur um die Vorschläge Döpfners gegangen, was keineswegs der Fall ist. Daher ist es auch sachlich unzutreffend, von einem „Untergang des Döpfner-Plans" (507ff.) zu sprechen. Jedenfalls wuchs bei allen Beteiligten, auch bei Paul VI., gegen Ende der Intersessio die Einsicht, daß ein Konzilsabschluß mit der dritten Sitzungsperiode wohl nicht mehr möglich sei, zumal die künftige Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute noch umfassende Diskussionen erforderte (466–492). Insgesamt gibt Vilanova in diesem Kapitel einen detaillierten Überblick über die Tätigkeit der einzelnen Kommissionen und die Ergebnisse ihrer Arbeit. Deutlich wird auch, welch massiven Druck Vertreter der Minorität – vor allem aus der Kurie – auf Paul VI. ausübten, um eine Änderung der Konzilstexte über die Kollegialität des Bischofsamtes zu erreichen (z.B. 492–494).

Das Thema des anschließenden Abschnitts – Aktivitäten einzelner Bischofskonferenzen und Ortskirchen während der Intersessio (533–566) – ist zu umfassend, die Quellenlage auch zu unterschiedlich, als daß es auf so wenigen Seiten einigermaßen erschöpfend behandelt werden könnte. Den Abschluß bildet eine wie immer souveräne Zusammenfassung des Ertrags der Sitzungsperiode vom Herausgeber Giuseppe Alberigo (573–600).

Im Unterschied zu den meisten bisherigen Arbeiten über das Konzil konnte dieses Werk die ganze Fülle von Informationen verarbeiten, die seit einigen Jahren zugänglich sind, wozu nicht nur die Bestände des von Paul VI. errichteten offiziellen Konzilsarchivs gehören, sondern auch die Nachlässe und Tagebücher zahlreicher Konzilsteilnehmer, vor allem derer, die eine führende Rolle spielten. Damit ist der Konzilsverlauf umfassend dokumentiert, und er wird hier in allen Details dargelegt. In dieser Hinsicht kann Alberigos Konzilsgeschichte kaum mehr übertroffen werden. Nur teilweise erforscht sind allerdings die konkreten Beiträge einzelner Bischöfe und Theologen. Hier gibt es gerade in Deutschland – ganz im Unterschied zu Ländern wie zum Beispiel Frankreich und Belgien – erhebliche Defizite. Viele deutsche Diözesen haben die Konzilsarchive ihrer Bischöfe immer noch nicht zugänglich gemacht, und bei denen, die der Wissenschaft zur Verfügung stehen, wie das Archiv des Münchener Kardinals Döpfner, befindet sich die Erforschung noch in den Anfängen. *Wolfgang Seibel SJ*

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. 12,90.

In Zusammenarbeit mit Bischof Fritz Lobinger aus der südafrikanischen Diözese Aliwal und einer kleinen Vordenkergruppe aus der Erzdiözese Wien zieht Paul M. Zulehner in diesem Buch weitere Konsequenzen aus der von ihm geleiteten Studie PRIESTER 2000: „Tatsächlich zählen laut Studie zwei Drittel der befragten Priester (das kann sich wohl nur auf jene beziehen, die geantwortet haben, und das war nicht ganz die Hälfte, P. W.) in Österreich,

Deutschland-Ost und -West, in der Schweiz, in Polen und Kroatien zu den Grundstimmigen" (17). Zulehner will verhindern, daß dieses Ergebnis von den kirchlichen Verantwortlichen zur Rechtfertigung von Belastungen „verzweckt" wird, vor allem durch „die raumpflegerische Angleichung der pastoralen Einheiten an die schwindende Zahl der weniger und älter werdenden Priester" (21).

Sein erstes Anliegen ist die Förderung der Kompetenz der Priester, besonders in den Bereichen: Gottesdienste leiten, Ritenkompetenz, diakonische Spiritualität, zeitgerecht verkündigen, leiten lernen. Im Anschluß daran befaßt er sich mit der Leitungskultur des Bischofsamtes und mit der Notwendigkeit der Frauenförderung in der Kirche. Eine Änderung des päpstlichen Standpunktes in der Frage der Frauenpriesterweihe hält er für möglich.

Als einen „anderen Ausweg aus dem Pfarrermangel", als es die Weihe von verheirateten „viri probati" wäre, bezeichnet Zulehner, inspiriert von Bischof Lobinger, die „Idee von Priestern anderer Art": „Es steht (bildlich gesprochen) in einer gläubigen Gemeinde nicht ein Priestersitz, sondern eine Priesterbank ... Dabei verschwindet der heute bekannte Priestertyp (Lobinger nennt ihn den ‚Paulus-Priester') nicht. Aber neben ihm entsteht ein neuer Typ auf der Priesterbank (der ‚Korinth-Priester')" (95f.). Zulehner beruft sich dabei auf Tertullian, der sogar eine Art „‚Not-Eucharistiefeier'" unter der Leitung von Laien für möglich hielt. Diese Gemeindepriester neuer Art sollen „im Normalfall aus der eigenen Gemeinde kommen" (96), in einem dreijährigen Kurs ausgebildet werden und ehrenamtlich wirken: „Sind sie verheiratet, wird für die Weihe um eine Ausnahme von der Zölibatspflicht ersucht" (114).

Nach wie vor braucht es die „Priester herkömmlicher Art", die als missionarische „Wanderpriester" (131) Gemeinden gründen und „eine Handvoll solcher lokaler Gemeindepresbyterien formen und begleiten" (140). Für diese „Paulus-Priester", die als eschatologisches Zeichen den Zölibat leben sollen, schlägt Zulehner eine „Priesterausbildung neu" vor, die den Kandidaten hilft, „den spirituellen Praxisschock zu vermeiden, sich selbst als Laie zu erfahren, sich früh eine offene Zölibatskultur anzueignen, zeitoffen zu werden (zu bleiben)" (143). An die Stelle der Priesterseminare sollen „Pfarrseminare" treten, in denen speziell ausgebildete Pfarrer als „Pfarregenten" tätig sind. Ein Plädoyer für den Priester als Brückenbauer, „der das Kreuz der Spannung zwischen moderner Kultur und ererbtem Evangelium produktiv durchhält" (195), schließt das Buch ab.

Aus den vielen praktisch-theologischen Anregungen sei hier jene näher bedacht, die bereits großes Echo findet: Von einem Diskussionsbeitrag „Pauluspriester – Korinthpriester. Über den Weg in ein neugestaltetes Priesteramt" von Zulehner und Lobinger, der in „Christ in der Gegenwart" (vgl. Nr. 42/2002, 349f.), vorgestellt wurde und von dessen Sonderdruck innerhalb eines Monats mehr als 30000 Exemplare angefordert wurden. Auch wenn mit den „viri probati" schon bisher Personen gemeint waren, die sich in Gemeinden bewährt haben und normalerweise für diese geweiht werden, könnte es die klare Trennung der beiden Arten von Priestern der Kirchenleitung erleichtern, den Zölibat für diese „neue", gemeindegebundene Form des Amtspriestertums freizustellen.

Doch dann brechen die nächsten Fragen auf: Wie kommen jene „gut entwickelten Gemeinden" (Sonderdruck) zustande, in denen die „Korinth-Priester" heranwachsen? Oder anders: Woher kommen die nötigen „Paulus-Priester", die erst Gemeinden gründen und begleiten müssen, damit dort lokale „Gemeindepresbyterien" entstehen können? Brauchen nicht gerade sie den Rückhalt in lebendigen Gemeinden? Gibt es für den „Priestermangel und Gemeindemangel" (92) nicht tiefere Ursachen, die in der derzeitigen Situation des Glaubens und der Kirche zu suchen sind und zuerst behoben werden müßten? Eine weitere Frage ist die nach der Leitung in Gemeinden mit solchen Presbyterien.

Eine Vorbedingung für die Lösung der Priesterfrage ist eine tiefere Klärung des Verhältnisses zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum. Denn Brückenbauer „zwischen moderner Kultur und ererbtem Evangelium" sollen alle Gläubigen sein. Die spezifische Aufgabe der Amtspriester dürfte

jene sein, die Zulehner auch nennt, nämlich sicherzustellen, daß die „kirchlichen Gemeinschaften in der Spur des Evangeliums bleiben" (191), was konkret wohl heißt: Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Teilkirchen und Gemeinden mit der Gesamtkirche und durch deren Vermittlung mit Jesus Christus zu sein. Das bedeutet eine Brückenbauerfunktion eigener Art, die heute besonders schwierig ist, nämlich jene zwischen den Gemeinden vor Ort und der zentralen kirchlichen Leitung. Auch diese Fragen zeigen: Dieses Buch ist eine große Herausforderung für die Praxis und die Theorie kirchlichen Lebens. *Paul Weß*

## Geschichte

Lutterbach, Hubertus: *Gotteskindschaft.* Kultur- und Sozialgeschichte eines kirchlichen Ideals. Freiburg: Herder 2003. 483 S. Gb. 45,–.

Wie fruchtbar es sein kann, einen theologischen Zentralbegriff auf seine kulturellen und sozialen Implikationen abzuhorchen, zeigt Hubertus Lutterbachs Gang durch 2000 Jahre abendländischer Christentumsgeschichte: Wenn Gotteskindschaft ein christliches „Schlüsselbild" und „Ideal" ist, kann sie zum roten Faden werden, an dem sich eine Vielfalt religiöser, liturgischer, ethischer, kultureller und sozialer Phänomene in Geschichte und Gegenwart unserer abendländischen Gesellschaft aufreihen läßt.

Lutterbachs Buch informiert nicht nur, es vermittelt auch in reichem Maß (teils überraschende) Einsichten. Es beginnt nach einleitenden Überlegungen zur Forschungsgeschichte, der Präzisierung der eigenen Forschungsinteressen sowie einem kurzen Blick auf die Vorstellungen von Gotteskindschaft in der heidnischen Philosophie und im Alten Testament mit einem Streifzug durch das Neue Testament. Darin wird in aller Kürze unter den Überschriften „... aus Gott geboren" (Johannes), „Wir heißen Kinder Gottes und wir sind es" (Paulus) und „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder" (Evangelien) das biblische Fundament der folgenden Kapitel skizziert. Denn es geht Lutterbach nicht um Bibeltheologie, sondern um eine Kultur- und Sozialgeschichte des Kindes. Nun hat Gotteskindschaft, exegetisch und theologisch betrachtet, an und für sich mit Alter und Lebensjahren nichts zu tun. Ein Greis kann in der Nachfolge Jesu jugendlichen Elan entwickeln und ein verdrossener jugendlicher Christ alt aussehen. Aber das Ideal der „Gotteskindschaft" fokussiert die christlich orientierte Blickrichtung auf die Stellung des Kindes und die zahlreichen Konsequenzen, die sich aus der religiösen und gesellschaftlichen Bewertung des Kindesalters ergeben.

Was aus der im Neuen Testament aufgespürten Wurzel entstanden ist, entfaltet Lutterbach in den folgenden sechs Kapiteln. Nicht alles ist gleichgewichtig. Neben ausgesprochen innovativen ethischen Konsequenzen und gesetzgeberischen Maßnahmen – man denke an die von Anfang an in der Kirche geltenden Verbote der Kindstötung und Abtreibung sowie den Beginn der Fürsorge für Waisenkinder (vgl. 175–191) – stehen Absonderlichkeiten und Skurrilitäten mit Ausführungen über Kinderäbte, Kinderbischöfe, „Engelknaben" und verschiedene Formen der Jesuskindverehrung (vgl. 158–163; 217–229; 227–282). Unbezweifelbar kommt auch ein subjektives Element in die Auswahl und Gewichtung der einzelnen Themen durch die besonderen Vorlieben des Verfassers, über die er im Vorwort berichtet. Zum Beispiel geht die ausführliche Behandlung der Gotteskindschaft als Leitbild der Quäker auf persönliche Kontakte des Verfassers mit dieser Gruppe zurück (vgl. 262–270). Aber diese Unausgewogenheit macht zugleich den Reiz der Darstellung aus, die vielleicht nicht die Seriösität eines lexikalischen Abschlußberichts besitzt, dafür aber bunt wie das Leben ist.

Was alles geboten wird, läßt sich hier nicht aufzählen. Ein paar Hinweise, die Lust auf die Lektüre des Buchs machen, seien dennoch gegeben: Unübersehbar sind die Auswirkungen, welche die Einschätzung der Kindheitsphase auf die Verantwortung der Gesellschaft für Ausbildung und Schule besitzt. Pädagogische

Konzepte wie die von Pestalozzi oder Fröbel, selbst die Kinderrechtskonventionen von UNICEF sind ohne christlich inspirierte Vorstellungen von Lebensrecht und Würde der Kinder nicht denkbar. Solange man Kinder nur als rechtlich ungeschützte Wesen und unfertige Erwachsene betrachtete – wie weithin in der Spätantike üblich –, konnte es zu keiner angemessenen Bewertung der kindlichen „Gotteskinder" kommen.

Über manche Einschätzungen Lutterbachs kann man, wenn man sie auf die historische Goldwaage legt, anderer Meinung sein. Die Konzentration auf einen „Schlüsselbegriff" in einem thematischen und zeitlich unbegrenzten historischen Umfeld verleitet leicht dazu, das tatsächliche Gewicht des untersuchten Gegenstands überzubewerten. Die auf den Seiten 55 bis 59 untersuchte Taufrelevanz des Hirtenbildes etwa dürfte marginal sein im Vergleich zu seiner sepulkralen Bedeutung. Auch der auf den Seiten 64 bis 69 betrachtete Mutteraspekt im Kirchenbild der nordafrikanischen Theologie des dritten Jahrhunderts dürfte weniger mit einer Aufwertung der Kinder, als vielmehr mit dem Weisungsanspruch der kirchlichen Hierarchie zu tun haben.

Aber solche Beobachtungen, ebenso der Wunsch nach umfangreicheren Informationen – zum Beispiel über Kinderfreundlichkeit bzw. Kinderfeindlichkeit in der spätantiken Gesellschaft oder die Gründe für den Verzicht auf die Ausbildung eines eigenen christlichen Schulbetriebs zumindest in den großstädtischen Gemeinden – beeinträchtigen nicht den Respekt vor diesem Buch, dessen Lektüre fesselt und reichen Gewinn verspricht. Vielleicht regt es ergänzende soziologische Untersuchungen an. Schon jetzt bietet der Beitrag von Emiel Eyben, Jugend (in: Reallexikon für Antike und Christentum 19, 2001, 388–422) für die Zeit der Spätantike ergänzendes Material. *Ernst Dassmann*

Sánchez, José M.: *Pius XII. und der Holocaust.* Anatomie einer Debatte. Paderborn: Schöningh 2003. 167 S. Br. 14,90.

Ein Konsens ist nicht absehbar. Journalisten und Historiker haben sich längst auf Papst Pius XII. eingeschossen als „verlockende Zielscheibe für diejenigen die gegen den Klerikalismus, das Papsttum, die Kirche, die Geistlichkeit oder einfach gegen das autoritäre System sind" (145). Das Buch beginnt mit einer politischen Kurzbiographie des Papstes, gibt dann einen Überblick über die Quellen, die Sekundärliteratur und die „Verwirrung über Ziele und Mittel des päpstlichen Amtes" (22). José M. Sánchez, Historiker an der St. Louis University in den USA, entlarvt den Irrtum und Mythos, der Papst hätte die absolute Kontrolle über den katholischen Klerus. Darüber hinaus geht er auch auf das Problem der Nuntien ein und stellt kritisch die Frage, warum ein so schwacher Nuntius wie Cesare Orsenigo nicht aus Deutschland abberufen wurde.

Die Quellen werden systematisch dargestellt und überzeugend bewertet, die Argumentation der Sekundärliteratur analysiert und aufgeschlüsselt. Dabei scheut sich Sánchez nicht, auf manipulierende Argumente wie vermeintliche Kirchenbindung der Autoren, die Eigendynamik der Hochhuth-Debatte und die Interessen im Hintergrund einzugehen. Wer mag schon Zeitzeugen hinterfragen, die von Begegnungen berichten? Dennoch geht der Autor vorsichtig mit Bewertungen um. Stattdessen läßt er nach der Aufzählung der Thesen, der Quellen und Literatur die Fragen offen für den Leser stehen und erhebt auch nicht den Anspruch, die Kontroverse um Pius XII. endgültig zu klären.

Wo andere Autoren die Funktionen eines Papstes bzw. verschiedene Kirchenbilder gegeneinander ausspielen, differenziert Sánchez präzise zwischen dem Pontifex als Kirchenoberhaupt und als Stellvertreter Christi: „Diese beiden Pflichten – Stellvertreter Christi und Oberhaupt der Kirche zu sein – vermochte er nicht in Einklang zu bringen, um die Kritiker zufrieden zu stellen, die seine Rolle während des Kriegs später beurteilten" (139).

Sánchez gliedert seine Darstellung der Pacelli-Debatte anhand der gängigen Thesen: Was wußte der Vatikan? Wie äußerte sich der Papst? Welche Auswirkungen hatten die Diplomatie des Vatikans, die Angst vor dem Kommunismus und die Bemühungen um eine Vermittler-Funk-

tion? Der Autor wagt sich zurückhaltend auf das Minenfeld der „hypothetischen Geschichtswissenschaft", das sich bei der Kontroverse um Pius XII. kaum umgehen läßt. Hätte ein Protest alles verschlimmert oder alles gerettet? Neutralitätspflicht, diplomatische Ausbildung, Persönlichkeit oder Ideal: Sánchez trennt genau nach den extremen Auffassungen der Kritiker und den gemäßigten der Pacelli-Verteidiger: „Pius dachte durchwegs in religiösen Kategorien, wußte jedoch, daß sich daraus politische Konsequenzen ergaben. Er vermochte die beiden Bereiche nicht zu trennen – kein Mensch in seiner Stellung und mit seinen Pflichten wäre dazu imstande" (IX).

So schlüsselt Sánchez zum Thema der Papstpersönlichkeit genau auf, wie die Stilisierung eines autoritären, heiligmäßigen, triumphalistischen Bildes von Eugenio Pacelli die Berichte über ihn prägte, welche Gerüchte über ihn im Umlauf waren, und wie Mitarbeiter seine Ausstrahlung erlebten. Aber auch die Wirkung seiner Nachfolger auf die Beurteilung läßt er nicht außer Acht und spricht von Pacellis „Unvermögen, sich zur eigenen Persönlichkeit zu entwickeln und sich über traditionsgebundene Vorstellungen des majestätischen Papsttums zu erheben" (103).

Der Verfasser stellt auch klar, wo eine Vermittlung zwischen den Thesen nicht möglich ist, etwa an der Frage, ob vatikanische Kreise nach dem Zusammenbruch des Hitlerregimes Nationalsozialisten zur Flucht vor den Alliierten verhalfen. Sánchez listet nüchtern die diametral entgegengesetzten Auffassungen auf: Pius XII. habe einerseits ein Milieu geduldet, das die Täter entkommen ließ bzw. er habe sie sogar unter seine Fittiche genommen, anderseits habe er nichts davon gewußt. Sánchez plädiert für die Öffnung der vatikanischen Archive, stellt aber gleichzeitig nüchtern klar, daß dies keine Garantie für eine objektivere Darstellung des Themas sei.

Der für ein breiteres Publikum mit einem gewissen Grundwissen zu der Auseinandersetzung um Pius XII. geschriebene Text besticht neben seinem flüssigen Stil durch den ausgezeichneten Index und die präzisen Fußnoten. Das dichte Schlußkapitel und die umfassende Literaturangabe von den Klassikern der Auseinandersetzung bis zu den Neuerscheinungen des angloamerikanischen Sprachraums verhelfen dem Leser zu einem guten Überblick über den Stand der Diskussion. *Johanna Schmid*

## Philosophie

Herb, Karlfriedrich: *Bürgerliche Freiheit.* Politische Philosophie von Hobbes bis Constant. Freiburg: Alber 1999. 243 S. (Alber-Reihe. Praktische Philosophie. 61.) Gb. 64,–.

Die Menschen haben ihre Freiheit in vielen geschichtlichen Formen gelebt und auch noch einmal unterschiedlich zur selben Zeit in Wirtschaft, Religion oder Politik. Das klassische Athen gestand nur den Bürgern, den Freien, politische Freiheit zu und schloß von ihr Frauen, Kinder, Zugereiste und Sklaven aus. Freiheit verwirklichte sich nur in einem verfaßten Gemeinwesen, das sich selbst verwaltete und sich selbst genügte. Die Barone des mittelalterlichen Englands begriffen wiederum ihre Freiheit so, daß sie dem König jegliche willkürliche Verhaftung untersagen konnten und nur von Ihresgleichen gerichtet werden durften. Ihr Freiheitsverständnis vertrug sich aber mit Lehensbindungen, Königstreue und Bindung an die Scholle.

Mit dem Bürgertum der Neuzeit kristallisierte sich ein neues und eigenes Freiheitsverständnis heraus, das man, wie Herb es zu Recht tut, als „bürgerliche Freiheit" bezeichnen kann. Ab dem 17. Jahrhundert verstand man vor allem in Westeuropa Freiheit als Unabhängigkeit von jeglicher Gewalt, die man nicht über sich selbst eingesetzt hatte, und als Teilnahme am politischen Geschäft. Zweierlei ist kennzeichnend für diese Freiheitsgeschichte.

Zum einen können wir stärker als für Hellas und das Mittelalter eine Reihe von Theoretikern dieses bestimmten Freiheitsverständnisses aufzählen, was bereits die Absage an Kollektivis-

mus kennzeichnet: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Emanuel Joseph Sieyès und Benjamin Constant. In dieser Aufzählung handelt es sich um zwei Engländer des 17. Jahrhunderts, einen Genfer, einen Königsberger, einen Franzosen und einen Berner. Locke und Rousseau nahmen Stellung zu Hobbes, Kant ließ sich von Rousseau anregen, ohne ihm sklavisch zu folgen; Sieyès kritisierte Rousseau, den noch heftiger Constant angriff.

Damit wird ein Zweites deutlich: Das Freiheitsverständnis ist umstritten und spannungsreich. Die einen verstehen unter Freiheit vorrangig die Unabhängigkeit des Individuums von den anderen Menschen und den Institutionen, Freiheit ist sogenannte „negative Freiheit", „Freiheit von"; die anderen sehen den Menschen nur dann als frei an, wenn das Gemeinwesen es ermöglicht, daß der Mensch und Bürger die sein Leben erfüllenden Bindungen eingeht und Politik aktiv mitzugestalten vermag, also eine „positive Freiheit" lebt, die „Freiheit zu". Geht es aber nicht dieser zweiten Form um eine radikale Form von Selbstbestimmung und Unabhängigkeit? Allemal komme, so Herb, Freiheit nicht ohne Herrschaft aus. Zu diesen zwei Faktoren stellt er noch einen dritten Faktor, welcher das bürgerliche Freiheitsverständnis bestimmt, nämlich die Geschichte. Die spannungsreiche Verklammerung von Freiheit und Herrschaft bleibt damit einer sich ständig verändernden Kraft ausgesetzt, gegenüber deren Zielgerichtetheit und Sinnhaftigkeit das Bürgertum immer stärkere Zweifel hegt.

Herb setzt die genannten fünf Denker in äußerst anregende Beziehung. Er macht Zusammenhänge sichtbar, welche bei der Einzellektüre und isolierenden Betrachtung gar nicht sichtbar werden. So entsteht vor den Augen des Lesers das Profil des bürgerlichen Freiheitsverständnisses äußerst nuancenreich, scharf und oft provozierend. Damit legt er beharrlich die Wurzel zahlreicher moderner Diskussionen um Rechts- und Wohlfahrtsstaat, Individualisierung und Gemeinschaftsbindung und Liberalismus und Kommunitarismus frei. Die wirkmächtigen Texte dieser großen Denker hat Herb nicht nur sehr genau und gründlich gelesen, sondern er vermag es auch, ihr „politisch Lied" frisch interpretiert vorzutragen, so daß der Leser überraschende, anregende Einblicke in die Neuzeit erhält. Es würde sich allerdings lohnen, die Trias von Freiheit, Herrschaft und Geschichte noch um einen vierten Faktor zu ergänzen, der auf alle drei Faktoren einwirkt, nämlich die Religion. Von ihr setzt sich Freiheit ab, Herrschaft sucht sie zu bezwingen und sich nutzbar zu machen, Geschichte wird zur säkularen Geschichte. *Norbert Brieskorn SJ*

SCHERER, Georg: *Die Frage nach Gott.* Philosophische Betrachtungen. Darmstadt: Primus 2001. 248 S. Br. 19,90.

Diese anregende Untersuchung berührt eine Reihe von Themen, die im Zusammenhang der Gottesfrage von Bedeutung sind. Scherer geht mit Recht davon aus, daß eine philosophische Behandlung der Gottesfrage ohne Rekurs auf metaphysische Überlegungen nicht möglich ist. Daher macht er zunächst einmal deutlich, daß die Behauptung, die Frage nach Gott habe sich unter den Auspizien eines nachmetaphysischen Zeitalters erledigt, zu kurz greift. Denn auch explizit metaphysikkritische Ansätze, so kann er zeigen, kommen faktisch ohne metaphysische Annahmen nicht aus.

Außerdem weist Scherer darauf hin, daß die Sinnfrage heute einen konkreten Ansatzpunkt für die Frage nach Gott darstellt. Denn sie führt zwangsläufig auf die Frage zu, ob wir hoffen dürfen, daß sich alles einem absoluten Sinngrund verdankt, oder ob eine alles bestimmende Sinnleere nur den Schluß zuläßt, die Welt stehe unserem Verlangen nach Sinn gleichgültig gegenüber.

In diesem Zusammenhang macht Scherer zurecht auf vielfältige Formen von Sinnerfahrung aufmerksam, die wir in unterschiedlichen Lebenssituationen machen, und die als Hinweis auf einen welttranszendenten göttlichen Sinngrund gedeutet werden können, der in allem Sinnhaften in der Welt gegenwärtig ist. Dabei leugnet er nicht, daß man sich solchen Sinnerfahrungen auch verschließen kann, etwa wenn man sich einem reinen Immanenzdenken ver-

schrieben hat, und die kontraintuitive These vertritt, das Verlangen des Menschen nach „Bedeutungsvollem" sei absurd.

Schließlich kritisiert Scherer Versuche, Gott als einen apersonalen Weltgrund zu denken. Stattdessen expliziert er – da seiner Meinung nach erst im Licht der Trinität die schlechthin erfüllte Sinnhaftigkeit sichtbar werden kann – Gottes Interpersonalität. Konkret zeigt er unter Berufung auf die thomanische Lehre von der „relatio subsistens", daß die göttlichen Personen als Selbstandwesen ganz und gar Beziehungen sind und sie sich zudem in je unterschiedlicher Weise auf das ihnen gemeinsame unendliche Sein beziehen.

*Hans-Ludwig Ollig SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Ottmar Edenhofer, stellvertretender Leiter der Abteilung Globaler Wandel und Soziale Systeme des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung, diskutiert strategische Optionen, um sich der Herausforderung des globalen Klimawandels zu stellen. Als Weg zu einem nachhaltigen Energiesystem stellt er ein Modell vor, das auf dem Handel mit Mengenzertifikaten für erneuerbare Energieträger aufbaut.

Ein Urteil des Bundesgerichtshofs vom Juni 2002 löste eine heftige Debatte über die Frage aus, ob ein unerwünschtes Kind jemals ein Schaden sein kann, der eine Haftungspflicht der Ärzte für die entstehenden Unterhaltskosten begründet. Andreas Lob-Hüdepohl, Rektor der Katholischen Fachhochschule Berlin, unterzieht diese Rechtsprechung einer rechtsethischen Würdigung und Kritik.

Christine Lavant gehört zu den wenigen großen christlichen Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts. Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur, Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, richtet einen neuen biblischen Blick auf ihr Werk.

Das Jahr 2003 wurde vom Rat der Europäischen Union zum Europäischen Jahr der Menschen mit Behinderungen erklärt. Hubertus Lutterbach, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Essen, untersucht die kultur- und christentumsgeschichtlichen Wurzeln, auf welche die Aufmerksamkeit und Wertschätzung gegenüber behinderten Menschen zurückgehen.

# Europa und die religiöse Ignoranz

Als Ministerpräsidentin Heide Simonis in einem Fernsehgespräch mit Günter Gaus über finanzielle Engpässe sprach und meinte: „Aber der Mensch lebt nicht vom Brot allein, wie schon Goethe sagte", entgegnete ihr der Moderator: „Da muß ich Sie korrigieren, Frau Simonis: Das Zitat stammt nicht von Goethe, sondern von Bertolt Brecht."

Wenn selbst akademisch Gebildete nicht mehr wissen, aus welchen Quellen und Zusammenhängen religiöses Gedanken- und Sprachgut stammt, das sie immerhin noch kennen, verwundert es nicht, wenn Bürgern mit einfacherer Bildung oft nicht mehr bewußt ist, was Christen an Weihnachten und Ostern feiern und wenn 71 Prozent der Ost- und 35 Prozent der Westdeutschen mit dem Begriff „letztes Abendmahl" nichts verbinden können. Wie ist dieser Schwund religiösen Wissens zu bewerten? Ist er einfach ein Indiz dafür, daß Religion in der deutschen und europäischen Gesellschaft weithin Privatsache geworden ist, die nur noch die an ihr interessierten Bürger zu kennen brauchen, so daß er zwar die Glaubensgemeinschaften, nicht aber die Gesamtgesellschaft zu beunruhigen braucht?

Die Herbert-Quandt-Stiftung, die im Rahmen ihres Projekts „Trialog der Kulturen" in acht Mitgliedsstaaten der Europäischen Union untersuchen ließ, wie es um die Kenntnis von Judentum, Christentum und Islam steht und wie sie durch den Schulunterricht verbessert werden kann, würde dies entschieden verneinen. In den Handreichungen, die sie diesen Sommer unter dem Titel „Europäische Identität und kultureller Pluralismus: Judentum, Christentum und Islam in europäischen Lehrplänen" veröffentlicht hat, zeigt sie sich überzeugt, „daß Unwissenheit und Intoleranz sehr eng zusammenhängen, mithin Mißverständnisse, Vorurteile und Ängste zwischen den unterschiedlichen Kulturen ganz wesentlich auf mangelhaften Kentnissen beruhen" und daß das von Lehrern vermittelte Wissen über die drei abrahamitischen Religionen, „von elementarer Bedeutung für das Zusammenleben von Menschen aus diesen drei Kulturen" sein wird.

Eine Forschergruppe um Professoren der Universität Birmingham hat die Lehrpläne für verschiedene Fächer der Primar- und Sekundarschulen analysiert und teilweise auch Lehrer und Schüler befragt. Einige Beobachtungen: Die Ignoranz auf religiösem Gebiet ist groß, obwohl die Studie auch von erfreulichen Ergebnissen berichten kann. Während die meisten Curricula für den Geschichts- und Religionsunterricht reichlich Informationen bieten, fehlen diese größtenteils im Sprach- und Literaturunterricht. Auch befassen sich viele Schulen, die eine engagierte „religiöse Unterweisung" anstreben, eingehender mit Judentum und Islam als Schulen mit neutraler „Religionskunde". Der Präsenz von Juden und Muslimen in der Ge-

schichte Europas wird insgesamt zu wenig Rechnung getragen. Sie treten – wenn überhaupt – fast nur im Zusammenhang mit Konfliktsituationen auf, und die wechselseitigen kulturellen und theologischen Einflüsse werden nicht erwähnt. Die internen Unterschiede in den drei Religionen kommen kaum zur Sprache, und die meisten Schüler sehen Juden und Muslime fälschlich als monolithische, homogene Gruppen. Sie interessieren sich auch mehr für die Unterschiede als für die Parallelen. Ohne einem eigenen multireligiösen Fach das Wort zu reden oder bestehenden Religionsunterricht ersetzen zu wollen, empfiehlt die Studie eine Art Kanon von Inhalten, die – in welchem Fach auch immer – im Sinn einer „interkulturellen Pädagogik" vermittelt werden sollten.

Die Religionspädagogik beider großen Kirchen in Deutschland hat in den letzten 20 Jahren beachtliche Anstrengungen unternommen, um im schulischen Religionsunterricht ein „interreligiöses Lernen" zu etablieren, das gegenseitiges Verstehen, Toleranz und Respekt fördert. Zu Recht erklärte schon vor Jahren der damalige Kölner Regierungspräsident Franz-Josef Antwerpes, keine Einrichtung habe so viel gegen Fremdenfeindlichkeit getan wie die Schule, und an diesem Einfluß habe der Religionsunterricht durch seine Erziehung zu Toleranz einen besonderen Anteil. Doch wie steht es mit den Schülern, die keinen Religionsunterricht besuchen? Vermitteln das Ersatzfach Ethik bzw. – weil dieses nicht in allen Bundesländern eingeführt ist – die Fächer Geschichte, Literatur und Gemeinschaftskunde das Wissen und Verstehen, das ein religiös-plurales Europa erfordert? Und vermitteln sie es auch gegenüber dem Christentum?

Die erwähnte Studie stellt mit Blick auf die Lehrpläne fest: „Der fortdauernden Präsenz des Christentums im heutigen Europa wird zu wenig Rechnung getragen. Die Erwähnung von Christen in Europa beschränkt sich größtenteils auf die Zeit des Mittelalters." Darf die Schule das Christentum nur als historische Größe darstellen, wo doch 81 Prozent der West- und 28 Prozent der Ostdeutschen Mitglied einer Konfessionsgemeinschaft sind? Der Mangel an Verständnis für religiöse Einstellungen von Klienten macht sich bei (jungen) Ärzten, beim Altenpflegepersonal, in der psychologischen Beratung und in der Lehrerschaft bereits bemerkbar. Die weitergehende Gefahr von Stereotypen und Vorurteilen – der von rituellen Verpflichtungen gefesselte Jude, der bigotte Katholik, der fanatische Muslim – besteht nicht nur zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen, sondern auch zwischen Areligiösen und Religiösen. Religionslosigkeit schützt nicht vor Vorurteilsneigung. Religiöse Ignoranz unterbindet darum nicht nur das Verstehen vieler kultureller Werke der Vergangenheit: von den Synagogen, Kathedralen und Moscheen bis zu den Chorälen Bachs. Sie verhindert auch das Verständnis für die religiösen Bevölkerungsteile und und mindert damit die Chancen der Integration in einem religiös und kulturell pluralistischen Europa. Hier ist die Bildungspolitik gefordert.

*Bernhard Grom SJ*

*Dorothea Sattler*

# Abendmahl und Eucharistie

## Anregungen durch eine Umfrage im Kontext des Ökumenischen Kirchentags

In vielen Gesprächen vor dem Ökumenischen Kirchentag wurde die Frage vorausschauend erörtert, welche ökumenische Bedeutung dieses lang geplante Ereignis wohl über die Tage Ende Mai 2003 in Berlin hinaus gewinnen könnte. Vielfältig werden heute die Antworten auf diese Frage sein. Inzwischen haben wir erfahren, daß die Ökumene in Deutschland nachhaltig in neuer Gestalt erscheint. Die Begegnungen zwischen so vielen Christinnen und Christen haben die bestehende Freude aneinander erleben lassen. Aufmerksamkeit aufeinander und Sensibilität füreinander sind gewachsen. Die miteinander durchlebten und zuweilen erlittenen Jahre der Vorbereitung haben Spuren hinterlassen. Auf der Ortsebene und in den Verbänden sind sich viele Menschen persönlich näher gekommen. Auch in den Medien bleibt der Ökumenische Kirchentag im Gedächtnis. Darin spiegelt sich das anhaltende Interesse von Teilen der Bevölkerung, den in den Kirchen unterschiedlichen Umgang mit der Frage nach der eucharistischen Gastfreundschaft weiterhin zu bedenken.

In den verantwortlichen Gremien des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT) und des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK) sowie in wichtigen Vorbereitungsgruppen des Ökumenischen Kirchentags ist das Berliner Ereignis inzwischen intensiv reflektiert worden. Zumeist prägt tiefe Dankbarkeit das Empfinden, ein Wagnis eingegangen zu sein, auf dessen Ausgang zu Beginn des gemeinsamen Prozesses und später immer wieder auch mit Sorge geblickt wurde. Fröhlich und ernst zugleich, freudig gelassen und mit hoher Bereitschaft zur Nachdenklichkeit wurde der Ökumenische Kirchentag von vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern erlebt. In den Messehallen blieben die Zuhörerinnen und Zuhörer oft lange und beständig auch bei anspruchsvollen thematischen Veranstaltungen. Die zahlreichen spirituellen Angebote wurden gern und bereitwillig aufgenommen. Das Stadtbild von Berlin war über Tage in zuvor unerwarteter Weise von Menschen belebt, die friedfertig und mit großer Glaubensfreude gegenwärtig waren. Gewiß vermag niemand das Gesamtgeschehen des Ökumenischen Kirchentags zu überschauen. Die vielerorts zusammengetragenen Eindrücke fügen sich jedoch zu einem ermutigenden Bild der Ökumene in Deutschland. Insbesondere die beständige Ausrichtung auf die geistliche Mitte der Begegnungen in Berlin, die lebendige Christusgemeinschaft, fand immer wieder hohe Wertschätzung in den rückblickenden Gesprächen der Verantwortlichen.

Mit anderen in den Vorbereitungsgremien tätigen Menschen teile ich die Befürchtung, daß es in vielen der kurzen Medienberichte vor, während und nach dem Ökumenischen Kirchentag nicht möglich war oder nicht gelungen ist, den komplexen Stand der ökumenischen Gespräche über Fragen der Abendmahls- und Eucharistielehre zu vermitteln. Noch immer unvereinbare Meinungsverschiedenheiten gibt es zwischen den Leitungsgremien des Ökumenischen Kirchentags und der „Initiative Kirche von unten". Die letztgenannte versteht aus ihrer Sicht die auf dem Prenzlauer Berg gefeierten ökumenischen Gottesdienste mit eucharistischer Gastfreundschaft als ein von ihr konzipiertes Modell, das ihr theologisch begründet erscheint und zu einer argumentativ offenen Auseinandersetzung einlädt. Die kontroversen Gespräche darüber halten offenkundig an. Zu wünschen wäre, daß die leitenden Intentionen all der in diesem Konflikt handelnden Menschen aufrichtige Beachtung finden.

Immer wieder befaßten sich Gremien im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentags mit der Thematik „Abendmahlsfeier und Eucharistie". Als sich lange vor dem Ereignis bereits abzeichnete, daß der wechselseitige Respekt vor den unterschiedlichen theologischen Grundüberzeugungen der Konfessionsgemeinschaften eine gemeinsame Einladung zur eucharistischen Gemeinschaft von seiten der leitenden Gremien in den Tagen von Berlin nicht ermöglichte, verstärkten sich die Bemühungen, die Thematik Abendmahl und Eucharistie nicht vorrangig oder gar einzig unter dem Aspekt einer offenen oder begrenzten Einladung zur liturgischen Mahlfeier zu betrachten. Ich möchte im folgenden eine Befragung von Leserinnen und Lesern zweier Zeitschriften zum Thema „Was verbinden Sie mit der Feier von Eucharistie und Abendmahl?" ihrer Genese und ihrem Gehalt nach vorstellen, da ich mich diesem Anliegen bleibend verpflichtet fühle.

## Zur Entstehungsgeschichte der Befragung

Auf Anregung des Gemeinsamen Präsidiums des Ökumenischen Kirchentags berief der Gemeinsame Vorstand des Präsidiums die Mitglieder der Projektkommission „Ökumenischer Zugewinn", die im April 2002 zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammentrat. Der Auftrag dieser Projektkommission war es, über Aktivitäten nachzudenken, die vor und während des Ökumenischen Kirchentags der interessierten Öffentlichkeit verdeutlichen könnten, daß die Gemeinsamkeiten zwischen Christinnen und Christen tiefer reichen als die noch trennenden Differenzen in einzelnen theologischen Kontroversfragen. Der geistige Austausch zwischen den Konfessionsgemeinschaften über die je eigenen Frömmigkeitstraditionen sollte als ein Gewinn an christlicher Identität auf dem Weg der Teilhabe am Erfahrungsgut anderer christlicher Glaubensgemeinschaften erwiesen werden. Die Ökumenische Bewegung mindert die Tiefe christlicher Spiritualität nicht, sie verhilft ihr vielmehr

zu klarerer Erkenntnis und mutigerem Zeugnis. Ökumene ist ein Prozeß, in dem die gesamte christliche Gemeinschaft einen Zugewinn an geistbegründeter Christusnähe erfährt.

Eines der vorzugsweise initiierten Projekte der Kommission Ökumenischer Zugewinn des Ökumenischen Kirchentags war und ist das Vorhaben, ein Gespräch zwischen Christinnen und Christen der unterschiedlichen Konfessionen über ihr persönliches Erleben der eucharistischen Feiern und der Abendmahlsgottesdienste anzuregen und zu begleiten. Der Wunsch nach einer konfessionsübergreifenden Feier von Eucharistie und Abendmahl gewinnt in dem Maß an Plausibilität und Dringlichkeit, in dem sich zeigen läßt, daß Christinnen und Christen bereits im gläubigen Vollzug der Feier geistig miteinander verbunden sind, da sie das eine Gedächtnis Jesu Christi unter Bezugnahme auf die gemeinsame biblische Glaubensgrundlage feiern.

Die Gemeinschaft im Glauben an die Gegenwart Jesu Christi im gottesdienstlichen Gedächtnismahl ist die unabdingbare Voraussetzung für eine zukünftig gemeinsame eucharistisch-liturgische Feier. Diese Grundüberzeugung teilen alle Konfessionsgemeinschaften. Differenzen bestehen in der Frage, ob der persönliche Christusglaube eines Getauften ein hinreichender Grund zur Teilnahme an der Feier einer anderen christlichen Glaubensgemeinschaft ist (so die reformatorische Tradition), oder ob darüber hinaus zwischen den Glaubensgemeinschaften in allen wichtigen Lehrfragen Einverständnis erreicht sein muß und daher Kirchengemeinschaft besteht, bevor eine gemeinsame eucharistische Feier vorstellbar ist (so die orthodoxe und römisch-katholische Tradition). Daher ermöglichte die Erkenntnis einer gemeinsamen Abendmahlsfrömmigkeit (aus orthodoxer und römisch-katholischer Sicht) zwar nicht die eucharistische Gemeinschaft, ihr Bestehen gilt jedoch in allen christlichen Kirchen als wesentliche Voraussetzung für alle weiteren Überlegungen.

Einzelne Mitglieder der Projektkommission Ökumenischer Zugewinn haben das Anliegen, die Zugänge der Christinnen und Christen zur Feier des Abendmahls und der Eucharistie tiefer zu erfassen, aufgenommen und operationalisiert. Auf Initiative von Susanna Schmidt (Direktorin der Katholischen Akademie Berlin) und Wolf-Michael Catenhusen (bis vor kurzem Mitglied des Bundestages) haben zwei theologische Zeitschriften (die römisch-katholische Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart" und das evangelische Monatsmagazin „Chrismon") ihre Bereitschaft erklärt, in Kooperation mit dem Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, als dessen Direktorin ich tätig bin, eine Befragung von Leserinnen und Lesern zu gleichlautenden Fragestellungen durchzuführen.

Unter der Leitfrage „Was verbinden Sie mit der Feier von Eucharistie und Abendmahl?" waren seit Januar 2003 die Leserinnen und Leser gebeten, sich schriftlich zu folgenden Einzelfragen zu äußern:

„Was bedeuten Ihnen persönlich Eucharistie und Abendmahl? Welche Erlebnisse aus der Kindheit oder Jugend fallen Ihnen dazu ein? Was stößt Sie ab oder ärgert Sie, was zieht Sie an? Was verbinden Sie mit den Einsetzungsworten (‚Das ist mein Leib …')? Welche Rolle spielen Eucharistie und Abendmahl in Ihrem Alltag? Was ist für Sie wichtiger: die individuelle Begegnung mit Gott oder die Gemeinschaft mit anderen? Wie erleben Sie Eucharistie und Abendmahl mit Verwandten und Freunden anderer Konfession oder Religion? Und falls Sie den Kirchen fern stehen: Wie betrachten Sie Eucharistie und Abendmahl aus der Distanz?"

Bis Mai 2003 sind bei den Zeitungen und in der Geschäftsstelle des Ökumenischen Kirchentags rund 1450 Zuschriften eingegangen, die zwei Mitarbeiter des Ökumenischen Instituts Münster (Winfried Rottenecker und Markus Zingel) digital erfaßt haben. Kurz vor dem Ökumenischen Kirchentag gelang es, die Einsendungen per Internet allen Interessierten zugänglich zu machen. Die Datenbank (www.oekt.de/interaktiv/umfrage03) wurde so eingerichtet, daß jede Nutzerin und jeder Nutzer im Rahmen einer Stichwortliste anfragen kann, ob überhaupt und – wenn ja – welche Äußerungen zu einzelnen theologischen Sachbereichen vorliegen. Es ist geplant, diese Datenbank auch weiterhin öffentlich zugänglich zu halten.

## Konfessionelle Traditionen

Die reformatorische Tradition hat von früher Zeit an dem inneren, gläubigen Verständnis des gottesdienstlichen Geschehens im persönlichen Glaubensleben der Getauften hohen Wert beigemessen. Im Kontext der kontroverstheologisch geprägten Zurückweisung von Frömmigkeitsformen, die nicht im gottvertrauenden Glauben gründen, sondern eine ängstliche Heilssorge fördern, betonten die Reformatoren von Beginn an den Wert einer Übereinstimmung von Tat und Gesinnung. Maßgaben der Quantifizierung (Winkelmessen, Meßopferfrüchte für Tote und Lebende) in Verbindung mit einer Fiskalisierung der kirchlichen „Leistungen" (Stipendienwesen, Ablaßhandel) ließen im 16. Jahrhundert insbesondere die eucharistischen Feiern als dem Menschen bloß äußerlich verbleibende Frömmigkeitsübungen erscheinen. Abhilfe sollte nach reformatorischer Sicht in dieser Situation die Einführung der den Mitfeiernden vertrauten Landessprache erbringen, die vor allem ermöglichte, das göttliche Wort der Heiligen Schrift verstehend zu hören. Die noch im 16. Jahrhundert begonnene Praxis des Abendmahlsverhörs (eine Befragung der Gläubigen über ihr Abendmahlsverständnis durch den Pfarrer) sollte den Menschen eine biblisch geprägte Frömmigkeit zugänglich machen. Bald schon wurde diese Praxis in Gestalt der Abendmahlszucht mit dem persönlichen Sündenbekenntnis in der Beichte verbunden – eine Verknüpfung, deren Auswirkungen sich noch in vielen der hier zu untersuchenden gegenwärtigen evangelischen Stimmen über den Zusammenhang von Sündenbewußtsein und Abendmahlsfeier zeigen.

Eine erste ausdrückliche Wertschätzung des personalen Mitvollzugs der gottes-

dienstlichen Feiern ist in der römisch-katholischen Tradition in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Zeiten der Liturgischen Erneuerung und der Jugendbewegung zu erkennen. Prägend wirkte dabei vor allem die Verbindung zwischen persönlicher Frömmigkeit und kommunialer Feiergestalt, in der das Christusgedächtnis sich erfahrbar ereignete. Ohne ausdrückliche Begrenzung auf den Bereich etwa der Liturgie spricht das Zweite Vatikanische Konzil von der Unverirrlichkeit des Glaubenssinns des gesamten Gottesvolks, die geisttheologisch begründet ist:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (...), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert" (LG 12).

Immer wieder bemühen sich einzelne römisch-katholische Theologen und Theologinnen darum, mit Hinweis auf den Glaubenssinn der Gläubigen Position in kontroversen Sachfragen zu beziehen (etwa im Blick auf die Zulassungsbedingungen zum ordinierten Amt oder die Formen der Empfängnisregelung), ohne daß bisher eine handlungsorientierende Rezeption der konziliaren Lehre einmütig erkennbar wäre. Mehrheitsmeinungen sind gewiß nicht identisch mit schriftbegründeter Wahrheit der kirchlichen Lehre – soweit besteht eine ökumenische Konvergenz, auch wenn die reformatorischen Traditionen auf höhere Erfahrungswerte im Blick auf die Einbeziehung der theologischen Kompetenz der Getauften in den Prozeß der Lehrbildung hinweisen können. Die in der theologischen Erkenntnislehre offenen Fragen bedürfen dringend einer weiteren fachlichen Bearbeitung.

## Grenzen und Bedeutung der gewonnenen Erkenntnisse

Die Befragung der Leserinnen und Leser von Christ in der Gegenwart und Chrismon ist gewiß in keiner Weise vergleichbar mit professionell durchgeführten Umfragen unter getauften Christinnen und Christen unterschiedlicher Konfession. Auch wenn man den nur sehr begrenzten Erkenntniswert einer Auswertung der Zuschriften in Rechnung zieht, ist doch das besondere Profil dieser Bemühungen wertschätzend anzuerkennen.

Die Grenzen des Aussagewertes der Befragung von Leserinnen und Lesern liegen im wesentlichen in zwei Faktoren begründet:

1. *Repräsentativität*: Die im Vergleich zur Gesamtzahl der getauften Christinnen und Christen recht geringe Zahl der Zuschriften setzt sich nicht aus gezielt ausgewählten und dann als repräsentativ geltenden Stimmen zusammen, sondern ergibt sich aus dem freien Entschluß, sich an der Befragung zu beteiligen. Der Kreis der Leserinnen und Leser der Zeitschriften bildet dabei einen Filter, der es eher erschwert, daß sich den Kirchen fernstehende Menschen äußern. Die erbetene Form

einer schriftlichen Antwort auf gestellte Fragen könnte solche Menschen eher ausschließen, die es kaum gewohnt sind, über Fragen des eigenen Glaubenslebens in reflektierter Gestalt zu sprechen oder gar zu schreiben.

2. *Spontaneität*: Die konkretisierenden Einzelfragen, die als Hilfestellung bei der Aufschlüsselung der Gesamtthematik dargeboten werden, wirken steuernd auf die Denkbewegungen in den Zuschriften ein. Eine Durchsicht der Antworten zeigt, daß in vielen Zuschriften die einzelnen Fragestellungen als ein Raster oder Gliederungsprinzip ihrer Antworten verwendet wurden. Auf diese Weise könnte der Aufmerksamkeit entgangen sein, was Menschen aus ihrer ganz persönlichen Sicht vorrangig als wichtig im Zusammenhang mit der Feier von Abendmahl und Eucharistie empfinden. Die Antworten erscheinen somit provoziert und kanalisiert: hervorgelockt und inhaltlich orientiert durch die Fragestellungen. Dies wirkt sich aus meiner Sicht in vielen Zuschriften insbesondere im Aufgreifen der Bitte aus, sich in biographischer und ökumenischer Hinsicht zu äußern.

Bei aller Bereitschaft, angesichts der skizzierten Überlegungen die Aussagekraft der Befragung nüchtern zu reflektieren, verbleiben jedoch Erkenntnisse, die ohne eine solche Bemühung nicht gewonnen worden wären. Auch diesbezüglich möchte ich zwei Aspekte herausgreifen:

1. *Singularität*: Nach meiner Kenntnis ist die im Kontext des Ökumenischen Kirchentags durchgeführte Befragung die erste und einzige ihrer Art. Sie steht in gewisser Analogie zu einem Projekt der Zeitschrift „Publik Forum", die Leserinnen und Leser um die Zusendung von persönlich formulierten Glaubensbekenntnissen bat, damit hohes Interesse weckte und die Einsendungen inzwischen in mehreren Bänden dokumentiert und kommentiert hat. Anders als die meist gebundene Sprachform der neuen Credo-Texte sind die Zuschriften zur Abendmahlsthematik in der Regel narrativer Art und geben daher die persönlichen Hintergründe der Äußerungen unmittelbarer wieder. Vergleichbar ist die überraschend hohe Beteiligung an der Befragung von Leserinnen und Lesern, selbst wenn – wie im Fall von Chrismon – ein entsprechender Aufruf nur einmal erging. Dies zeigt, daß viele Menschen eine leicht zu aktivierende Motivation in sich tragen, ihre religiösen Erfahrungen einer recht unbestimmten Öffentlichkeit anzuvertrauen.

2. *Qualität*: Die Zuschriften erweisen ihre Verfasserinnen und Verfasser als hoch kompetent: Sie vermitteln einen tiefen Einblick in die persönliche Spiritualität; sie bewegen sich oft auf der Ebene der Reflexion, da Zusammenhänge zwischen der eigenen Biographie und der geschichtlich bedingten Gläubigkeit hergestellt werden; sie geben zumeist einen guten Einblick in theologisch relevante Sachfragen zu erkennen; insbesondere die Gestaltung der Liturgien wird aufmerksam beschrieben, die Desiderate werden in großer Offenheit und hoher Sensibilität eingeklagt; die nicht selten sehr langen Ausführungen sind in aller Regel sprachlich sorgfältig formuliert.

## Biographische Prägung der Einsendungen

Wie in den Zeitschriften angeregt, nehmen viele Zuschriften die Gelegenheit wahr, die Thematik Abendmahl und Eucharistie in Verbindung zu bringen mit (zum Teil sehr detailreichem) lebensgeschichtlichem Erzählen. Die Bereitschaft dazu wächst (wie ja auch in anderen Zusammenhängen wahrnehmbar) auch bei der hier zu analysierenden Befragung tendenziell parallel zu einem höheren Lebensalter. Es gilt als ein Desiderat der Sakramentenliturgie, Räume zu eröffnen, in denen es den zur gottesdienstlichen Feier versammelten Menschen möglich ist, ihrem Wunsch nach einer ausdrücklichen Thematisierung ihres situativ geprägten Alltagslebens zu entsprechen. Gemeinhin wird in der Theologie der Biographieforschung inzwischen jedoch hohe Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Tatsache, daß der weitaus größte Teil der Zuschriften von Menschen verfaßt wurde, die 60 Jahre oder älter sind, erscheint angesichts des Altersdurchschnitts derer, die den sonntäglichen Gottesdienst feiern, kaum verwunderlich. Überraschend ist im ersten Moment dagegen die nicht geringe Zahl von Einsendungen von 30- bis 50jährigen Menschen; nicht selten hat das Erleben einer konfessionsverbindenden Familiensituation jüngere Menschen zur Teilnahme an der Befragung motiviert. Dies belegt erneut, wie wichtig es wäre, besonders im Blick auf die nachfolgenden Generationen eine Reform auch der offiziellen Bestimmungen über die gemeinsame gottesdienstliche Feier in konfessionsverschiedenen Ehen anzustreben.

Die Befragung zeigt, daß viele Menschen sich trotz der in der Regel in pastoraler Verantwortung in den Gemeinden recht offen gestalteten Regelungen nicht einfach frei fühlen, lehramtliche Weisungen gering zu achten. Eindrücklich schildert etwa ein 12jähriges Mädchen folgende Situation:

„Die erste Kommunion von mir (...) war auch die erste Kommunion von meinem Papa. Mein Papa ist evangelisch und ist bis dahin jeden Sonntag manchmal als einziger Erwachsener in der Bank geblieben. Am Sonntag vor meiner Kommunion hat er die Erlaubnis bekommen, auch an der Eucharistie teilzunehmen. Das war sehr schön, daß er nun auch so richtig dazugehört" (Datenbankziffer 03271111).

In dieser Kinderstimme kommt stellvertretend zum Ausdruck, was in oft sehr anrührender Weise Menschen über die Freuden und die Nöte in konfessionsverbindenden Familien erzählen. Einzelne Jugendliche und ganze Schulklassen haben sich an der Befragung beteiligt und dabei den Blick auf jene Themen gelenkt, die aus ihrer Sicht ihre religiöse Situation vorrangig bestimmen: die Suche nach Gott und die Zweifel angesichts des Unfriedens unter Menschen und des Leidens der Geschöpfe.

Die Biographieforschung macht darauf aufmerksam, daß im lebensgeschichtlichen Erzählen Krisenzeiten besondere Beachtung erfahren; sie werden oft zum Kristallisationspunkt der Deutung des weiteren Lebenslaufs. Viele Zuschriften bestätigen diese Annahme. Aus der kaum auszuschöpfenden Fülle von Detailbeobachtungen möchte ich zwei hervorheben:

1. Die prägende Wirksamkeit des Erlebens der römisch-katholischen Erstkommunion: Sehr viele ältere Menschen erzählen in erschütternder Weise von Schuldgefühlen, die im Zusammenhang der Erstkommunionfeier in Erinnerung sind. Vor allem das Übertreten des Gebots der Nüchternheit vor dem eucharistischen Mahl hat tiefe Spuren hinterlassen und bei nicht wenigen Menschen zu einer inneren Distanzierung vom kirchlichen Leben geführt. Auch die strenge Bindung der nach Standesgruppen geordneten Kommunion an die vorausgehende Einzelbeichte ist mehrfach belastend im Gedächtnis. In evangelischen Zuschriften ist auch bei älteren Verfasserinnen und Verfassern die Feier der Konfirmation seltener und weniger kritisch im Gedächtnis. Erinnert wird insbesondere die lange Zeit der Vorbereitung und die große Festlichkeit des Geschehens, das gelegentlich auch heute noch nicht mit einem Abendmahlsgottesdienst verbunden ist.

2. Die große Bereitschaft evangelischer Christinnen und Christen, sich vor allem in Krisenzeiten sehr bewußt an der gemeinsamen liturgischen Feier zu erfreuen: Wie zu erwarten war, sind es vorrangig Männer der älteren Generationen, die sehr detaillierte Beschreibungen einzelner Kriegserlebnisse zugesandt haben. In Elend und Todesnot waren Pfarrer jeder Konfession willkommen. Das Erleben existentieller Bedrohung führte in die geistliche Tiefe. Trost und Stärkung fanden Menschen in der gemeinsamen österlichen Hoffnung. Die eindrücklichsten Zeugnisse über den erfahrenen Wert kommunitärer gottesdienstlicher Feiern stehen in den Zuschriften nicht selten in Verbindung mit der Schilderung außergewöhnlicher lebensgeschichtlicher Ereignisse, in denen die eigene Schuldverstrickung und Sterblichkeit ins Bewußtsein treten. Nach der Lektüre einzelner Lebenserinnerungen wurde in mir immer wieder der Wunsch wach, in ein Gespräch mit den Autorinnen und Autoren treten zu können.

## Vorrangig thematisierte Aspekte

Nach meiner Wahrnehmung sprechen die Verfasserinnen und Verfasser (nahezu zu gleichen Teilen Frauen und Männer, zur Hälfte evangelisch oder römisch-katholisch, nur wenige orthodoxer Konfession) vorwiegend Fragen ihres individuellen Zugangs zur gottesdienstlichen Feier an. Die eigene, unmittelbare Erfahrung der Christusgegenwart steht im Blickpunkt des Interesses. Eine Verstärkung des kommunialen Charakters der liturgischen Versammlung wird nur sehr selten ausdrücklich gewünscht. In diesen Fällen werden dann gelegentlich Bezüge zur Form der Mahlfeier hergestellt, die intensiver erlebbar sein sollte. Ausdrücklich kommt mehrfach zur Sprache, daß das Austeilen der Mahlgaben an Menschen, die im Halbkreis beieinander stehen, das Gemeinschaftsempfinden stärkt.

Trotz mancher Wertschätzung der Gemeinschaftserfahrung sind die weitaus häufiger genannten Aspekte, die einen regelmäßigen Besuch gottesdienstlicher

Feiern nahelegen, auf die Frage der Sinngebung eines solchen Handelns im persönlichen Leben der einzelnen bezogen: Viele Menschen suchen Stärkung, Trost, Halt, Orientierung in den Nöten ihres Alltags. Zeiten der Ruhe und Besinnung finden, innehalten im anstrengenden Arbeitsrhythmus, sich Freiraum erhalten für das persönliche Gebet – solche und ähnliche Äußerungen zur Motivation, am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde teilzunehmen, sind zahlreich in den Einsendungen.

Ganz selten ist die Klage über einen nur bedingten Wert ritualisierter Formen. Stattdessen finden sich sehr viele Zuschriften (vorwiegend römisch-katholischer Herkunft), die dem Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes einen unbestrittenen Ort im Wochenlauf zuschreiben. Nur gelegentlich kommt dabei zur Sprache, daß eine bewußte Wahl des Gottesdienstortes geschieht, wobei in der Regel die Person des Pfarrers oder die musikalische Gestaltung zu weiteren Wegen motivieren.

Rekurse auf biblische Schriften finden sich vor allem in zwei Zusammenhängen: Der Hinweis auf die offene Einladung Jesu an Sünderinnen und Sünder, am Mahl mit ihm teilzunehmen, wird in Argumentationen einbezogen, deren Ziel die Zurückweisung von Ausschlußpraktiken (wiederverheirateten Geschiedenen oder anderskonfessionellen Christinnen und Christen gegenüber) ist. Auffällig oft wird die auf Jesus selbst zurückgeführte volle Zeichengestalt des eucharistischen Mahls mit Brot und Wein (oder Traubensaft) angesprochen.

Auch in römisch-katholischen Zuschriften wird nicht selten Unverständnis darüber bekundet, daß die gottesdienstliche Feier von der Form, in der sie nach den biblischen Schriften eingesetzt wurde, abweicht. Wenn bezüglich der Kelchkommunion Bedenken geäußert werden, dann in aller Regel aufgrund hygienischer Sorgen.

Unerwartet hoch (und erfreulich) ist die Zahl der Zuschriften, die an der Verbindung zwischen der menschlichen Sündenwirklichkeit und der Hoffnung auf Gottes Vergebung in der Feier von Abendmahl und Eucharistie festhalten. In vielfacher Variation kommt das Geschenk der Erlösung, der Befreiung und des Erbarmens zur Sprache. Tiefes Gottvertrauen tritt in den Zeugnissen entgegen, auch wenn sie in aller Regel in den Spuren der Redeformen verbleiben, wie sie im Liedgut und in Gebeten begegnen. Sprachschöpferische Aussagen, die einen erkennbaren Bezug zur alltäglichen Erfahrungswelt der Menschen herstellen und die erhoffte Wirkung der gottesdienstlichen Feier im nachfolgenden Leben verständlich werden ließen, sind die Ausnahme. Offenkundig läßt sich jedoch als Ergebnis der Befragung festhalten, daß Menschen eine große Bereitschaft haben, auch die belastenden und dunklen Seiten ihres Lebens in die Feier einzubringen, auch wenn eigene Worte dazu oft fehlen.

## Ökumenische Perspektiven

Von einzelnen Zuschriften abgesehen, die dann zumeist von fachlich qualifizierten Theologinnen und Theologen verfaßt wurden, nehmen die Verfasserinnen und Verfasser kaum ausdrücklich Stellung zu einzelnen ökumenischen Kontroversfragen. Gemeinhin herrscht der Eindruck vor, in der selbst überschauten Lebenszeit habe sich in der Ökumene sehr viel zum Guten gewendet. Beispielhaft für viele solcher Schilderungen sei der Schlußsatz einer Zuschrift zitiert: „Es hat sich viel getan in relativ kurzer Zeit und das gibt Hoffnung" (Datenbankziffer 04 111 150). Voraus geht wie in manchen anderen Beiträgen die Erinnerung an die getrennten Schulhöfe und an das Verbot, als römisch-katholisches Gemeindemitglied eine evangelische Kirche zu betreten. Einzelne Stationen der Annäherung zwischen den Kirchengemeinden in den letzten Jahrzehnten werden sodann geschildert (Weltgebetstag der Frauen, Kirchentage in der Region, Kanzeltausch, gemeinsame Fahrten in das Ursprungsland der Reformation und vieles mehr).

Häufig findet sich in römisch-katholischen Zuschriften eine sehr verkürzte Wiedergabe der evangelischen Vorstellungen von der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahlsgeschehen. Kontroverstheologische Äußerungen haben in der Regel diesen Bezugspunkt (im Sinn der Annahme einer nicht wirklichen, sondern bloß zeichenhaft gedachten Präsenz Jesu Christi in der Feier des Abendmahls), lassen aber kaum erkennen, daß die evangelischen Argumentationen des 16. Jahrhunderts oder der gegenwärtigen Theologie vertraut sind. Die von den Zeitschriften vorgegebene Einzelfrage nach der Sinngebung der biblischen Einsetzungsworte wird eher seltener aufgenommen. Verbindungen zwischen dem gebrochenen Brot und Jesus Christus, der sein Leben im Tod brechen läßt und in der Ermöglichung der Teilhabe an seinem Leben ein untrügliches Zeichen für Gottes Versöhnungshandeln stiftet, kommen in dieser Konkretion sehr selten zur Sprache. Ähnliches gilt für die theologische Deutung der Becherhandlung. Wenig insistiert wird auf tradierten Erklärungsweisen der eucharistischen Gegenwart (etwa im Sinn der Transsubstantiationslehre). In aller Regel bekunden die Zuschriften ein gläubiges Vertrauen auf die Christusgegenwart in der liturgischen Mahlfeier.

Aus eigener Anschauung kennen wohl vor allem konfessionsverbindende Familien die Feierformen der anderen Konfessionen. Vielleicht erklärt dies auch, warum recht selten einzelne Praktiken beklagt werden, die in ökumenischen Gesprächen oft Anlaß für Kontroversen sind (etwa der Umgang mit den übriggebliebenen Mahlgaben, das Nachschütten fehlenden Weins oder die Beauftragung von Prädikantinnen und Prädikanten mit dem Vorsteherdienst in der Abendmahlsfeier). In einzelnen, eher fachtheologisch geformten Beiträgen wird die Frage nach der Verbindung zwischen der Ämtertheologie und der eucharistischen Gemeinschaft aufgenommen, die Mehrzahl der Zuschriften läßt diesbezüglich aber kein sehr ausgeprägtes Problembewußtsein erkennen. Detailfragen der eucharistischen Gemein-

schaft (etwa die gültigen Regelungen in den Konfessionsgemeinschaften) sind nur selten in kenntnisreicher Weise Bezugspunkt der persönlichen Stellungnahme. Zuweilen wird angemahnt, bessere Informationen über die Hintergründe der bestehenden Richtlinien zu erhalten. Trotz aller Anstrengungen in der ökumenischen Bildungsarbeit haben sich die Hintergründe der konfessionellen Positionen noch kaum einer größeren Öffentlichkeit erschlossen.

Die weithin bestehende Wertschätzung der eigenen konfessionellen Tradition in den Zuschriften führt zumeist zu einer hohen Bereitschaft, die geschichtlich bedingten liturgischen Feiergestalten beizubehalten und als gemeinsamen Reichtum zu entdecken. Diese Grundhaltung verändert sich signifikant, wenn die Lebenswirklichkeit konfessionsverschiedener Familien thematisiert wird. Viele Eltern schildern die Situation ihrer Kinder, die mit anderskonfessionellen Partnerinnen oder Partnern zusammenleben. Insbesondere im Blick auf die Enkelgeneration werden Fragen lebendig. Die Hoffnung auf eine größere ökumenische Offenheit bei der gemeinsamen Feier von Eucharistie und Abendmahl kommt in solchen Zuschriften klar zum Ausdruck.

## Desiderate aus Sicht der theologischen Reflexion

Gewiß war es nicht die Erwartung an die Autorinnen und Autoren der Zuschriften, eine umfassende Auskunft über den Sinngehalt und die Feiergestalt des Abendmahls und der Eucharistie zu geben. Dennoch gibt zu denken, welche thematischen Gewichtungen vorgenommen wurden und welche Aspekte gar nicht oder nur sporadisch Berücksichtigung fanden.

Zwar antworten viele Menschen auf die Frage, ob ihnen die individuelle Begegnung mit Gott wichtiger sei oder die Gemeinschaft mit Menschen, beides sei ihnen in gleicher Weise wertvoll; die näheren Ausführungen zum Erleben der gottesdienstlichen Feiern lassen jedoch eine deutlich stärkere Neigung zur persönlichen Wahrnehmung erkennen. In allen Konfessionsgemeinschaften scheinen weitere Bemühungen geboten, die liturgische Feier in ihrer Grunddimension als Geschehen der Gemeinschaft, der Koinonia und Communio, den Menschen nahe zu bringen.

Nur selten wird der Zusammenhang zwischen der Wortverkündigung und der Mahlfeier angesprochen. Manche Klagen über lange evangelische Predigten sind zu lesen. Ausdrückliche Wertschätzung erfährt die Gegenwart Jesu Christi im öffentlich vorgetragenen Wort Gottes kaum. Noch immer richtet sich die Aufmerksamkeit beim Stichwort Abendmahl und Eucharistie offenkundig auf die Mahlfeier.

Bezüge auf den Heiligen Geist sind in den Zuschriften sehr selten. Die epikletische Grundstruktur des eucharistischen Gebetes hat sich dem gläubigen Bewußtsein wohl noch nicht in der Weise erschlossen, wie sie in der theologischen Reflexion als wichtig erscheint. Eher selten unterziehen Menschen, die keine fachspezifische Aus-

bildung erfahren haben, einzelne Gebetsweisen einer kritischen Prüfung. Dies gilt in aller Regel auch für die Verwendung der Opferterminologie, für deren Vermeidung in mißverständlichen Redekontexten sich nur wenige Zuschriften aussprechen; zumeist wird (in römisch-katholischen Beiträgen) der Opfercharakter der Eucharistie in theologisch sachgemäßer Weise als Feier des Gedächtnisses des einmaligen Lebensopfers Jesu Christi angenommen.

Auffällig ist, wie stark unterrepräsentiert Themenaspekte sind, die in der weltweiten Ökumenischen Bewegung von hoher Bedeutung sind: Fragen der Individual- und Sozialethik treten kaum hervor. Schöpfungstheologische Überlegungen sind eher ganz vereinzelt zu finden. Gleiches gilt für die Fragen der Diakonie, der Gerechtigkeit oder der Verstrickung in verhängnisvolle Spiralen der Gewalt. Wenig Beachtung findet auch die missionarische Dimension der christlichen Glaubensexistenz.

Diese Desiderate legen es noch einmal nahe, auf die Grenzen des Erkenntnisgewinns durch die hier analysierte Befragung hinzuweisen. Die Zuschriften dokumentieren weithin den konfessionell geprägten Kontext der vorwiegend älteren Generationen in Deutschland. Sie spiegeln die Denkweisen jener Menschen, die derzeit in gewisser Regelmäßigkeit die sonntäglichen Gottesdienste mitfeiern. In anderen Kontexten der weltweiten Ökumene wären andere Ergebnisse zu erwarten. In unserem Lebensraum geben die gewonnenen Einsichten jedoch gerade unter ökumenischen Vorzeichen viel zu denken und zu tun. Anstrengungen, das eucharistische Geschehen in lebensnahen Deutungen jüngeren Generationen in ihrer Sprache zu erschließen, sind ein Gebot der ökumenischen Stunde heute – und das gewiß nicht nur in Deutschland in den Zeiten nach dem Ökumenischen Kirchentag.

*Sabine Demel*

# Gemeinsam zum Tisch des Herrn?

## Ein theologisch-rechtliches Plädoyer zur Konkretisierung der „anderen schweren Notwendigkeit" des c. 844 § 4 CIC

Walter Schöpsdau vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim beschreibt die Situation konfessionsverschiedener Ehen in noch nicht ferner Vergangenheit folgendermaßen:

„Die konfessionsverschiedene Ehe zwischen Katholiken und Protestanten (gehörte) noch vor einigen Jahrzehnten zu den Konfliktstoffen, die das Miteinander der getrennten christlichen Kirchen besonders belasteten. Christinnen und Christen, die in einer gemischtkonfessionellen Ehe und Familie zusammenlebten, erfuhren von den Kirchen selten eine Seelsorge, die vorrangig das Gelingen ihrer Gemeinschaft aus der Kraft des gemeinsamen Glaubens zum Ziel hatte; sie waren vielmehr zumeist Versuchen kirchlicher Einflußnahme ausgesetzt, die es auf Sicherung und Erweiterung kirchlich-konfessioneller Besitzstände abgesehen hatte." [1]

Eine fundamentale Kehrtwende in der Sicht und Bewertung von konfessionsverschiedenen Ehen wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitet. Grundlegend dafür waren folgende Leitgedanken: 1. Die Liebe ist das tragende Fundament einer Ehe (vgl. GS 48–50); dieses Fundament vermag alle Schwierigkeiten und Belastungen – auch die einer konfessionsverschiedenen Ehe – zu tragen. 2. In den getrennten Kirchen und Glaubensgemeinschaften gibt es nicht nur Unterschiede zur, sondern auch Gemeinsamkeiten mit der katholischen Kirche (vgl. LG 15; UR 3); diese positiven Elemente müssen – auch in der kleinsten Glaubensgemeinschaft wie sie die Ehe darstellt – gesehen und gewürdigt werden. 3. Die Religionsfreiheit ist ein Grundrecht jedes Menschen (vgl. DH 2), das auch in einer bekenntnisverschiedenen Ehegemeinschaft gewährleistet sein muß.

Auf jeden Fall sind konfessionsverschiedene Ehen zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen heutzutage keineswegs mehr nur Ausnahmen, sondern so „normal" wie die konfessionsidentischen. Das gilt insbesondere für Deutschland, dem Land der Reformation und der konfessionellen Zersplitterung. Hier gehören bekenntnisverschiedene Ehen zwischen katholischen und evangelisch-lutherischen Christen und Christinnen zum Alltagsbild.

Aber auch heute gilt noch immer: Ob als „Mischehe", „konfessionsverschiedene Ehe" oder „konfessionsverbindende Ehe" [2] bezeichnet – „das Miteinander von Christinnen und Christen aus getrennten Kirchen bildet nach wie vor einen sensiblen Bereich, wo ökumenische Fortschritte der Kirchen unmittelbar zu Buch schla-

gen, Lippenbekenntnisse sich schnell entlarven und noch bestehende Defizite schmerzhaft erfahren werden."[3] Schon seit längerem werden daher in der katholischen Kirche Fortschritte in der Frage des gemeinsamen Gottesdienstbesuchs der Partner und Familien am Sonntag, insbesondere hinsichtlich der Teilnahme an der Eucharistie in der katholischen Kirche und dem Abendmahl in den Kirchen der Reformation gefordert. Wie ist diese Forderung zu beurteilen? Ist sie theologisch gerechtfertigt? Und ist sie in naher Zukunft realisierbar, oder ist sie nur eine fromme Illusion? Bei der Beantwortung dieser Fragen wird die spezifisch konfessionelle Sprechweise von „Eucharistie" in der katholischen Kirche und „Abendmahl" in den evangelischen Kirchen so oft wie möglich durch den konfessionell übergreifenden Ausdruck „Herrenmahl" ersetzt.

## Der theologisch-rechtliche Ausgangspunkt

Gemeinsame Feier des Herrenmahls bedeutet nach katholischer Lehre, daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft das Herrenmahl feiert. Glaubensgemeinschaft heißt Gemeinschaft *der* Gläubigen, die im Verständnis der Sakramente, des kirchlichen Amtes und der Kirche überhaupt übereinstimmen. Diese Glaubensgemeinschaft wird in der Feier des Herrenmahls ausgedrückt *und* zugleich bestärkt. Für die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Gemeinschaft im Herrenmahl von katholischen und nichtkatholischen Christen und Christinnen aus Kirchen, die im Gefolge der Reformation entstanden sind, vertritt die katholische Kirche bisher die Auffassung: Mit diesen Christen gibt es zwar Glaubensübereinstimmungen, aber (noch) keine *volle* Glaubensübereinstimmung, vor allem (noch) nicht hinsichtlich der Amtsfrage. Deshalb ist eine gemeinsame Herrenmahlsfeier mit ihnen (noch) nicht möglich, sondern lediglich eine auf Ausnahmen begrenzte, einseitige Zulassung dieser Christen zur Eucharistiefeier in der katholischen Kirche[4].

In dieser Regelung spiegelt sich die mehrfache Spannung wider, in der die Eucharistiefeier nach katholischer Glaubensauffassung steht. Denn die eucharistische Gemeinschaft ist wie jedes Sakrament Zeichen, aber *auch* Mittel, durch die der Glaube ausgedrückt, aber *auch* bestärkt wird (c. 840 CIC), sie ist Höhepunkt, aber *auch* Quelle des gesamten christlichen Lebens (c. 897 CIC), sie ist Ausdruck der bestehenden Einheit und Gemeinschaft, aber *auch* Mittel des Heils (UR 8).

Diese theologischen Spannungen von Zeichen und Mittel, von schon vorhandener und noch nicht vollendeter Einheit und Gemeinschaft haben sich konkret rechtlich so niedergeschlagen, daß für die aktuelle Frage nach einer Herrenmahlsgemeinschaft zwischen katholischen und evangelisch-lutherischen Christen aus katholischer Perspektive folgendes gilt:

Katholischen Christen, ob mit einem evangelisch-lutherischen Partner verheiratet oder nicht, ist niemals, auch nicht bei besonderen Notwendigkeiten, rechtlich

gestattet, das evangelische Abendmahl zu empfangen. Und evangelische Christen, ebenfalls unabhängig davon, ob sie mit einem Katholiken oder einer Katholikin verheiratet sind oder nicht, dürfen nicht offen und generell zum Kommunionempfang zugelassen bzw. eingeladen werden, sondern sie können nur ausnahmsweise unter zwei Bedingungen in einer katholischen Eucharistiefeier die Kommunion empfangen: erstens lediglich bei einer besonderen Notwendigkeit wie etwa Todesgefahr, Verfolgungssituation oder Gefängnis, und zweitens nur unter der Auflage, daß sie „einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind" (c. 844 § 4 CIC/1983).

Von den hier genannten Kriterien für die ausnahmsweise gewährte Zulassung von nichtkatholischen Christen zur Kommunion in einer katholischen Eucharistiefeier ist die freiwillige Bitte um das Sakrament sowie das Erfordernis der rechten Disposition unproblematisch; beide sind selbstverständliche Voraussetzungen für den Empfang jedes Sakraments und gelten daher auch für katholische Christen. Verständnisschwierigkeiten bereiten dagegen die zwei anderen Bedingungen:

1. Was ist darunter zu verstehen, daß ein Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufgesucht werden kann? Und welches Gewicht kommt diesem Kriterium im Vergleich zu den anderen zu? Zum einen wird in dieser Frage der Standpunkt vertreten:

„Da die Unerreichbarkeit des Geistlichen der eigenen Konfession allgemeine Vorbedingung ist, können normativ zur Zeit nur ‚Verfolgung' und ‚Gefängnis' als anerkannte Tatbestände gelten."[5]

Zum andern wird demgegenüber zu Recht hervorgehoben, daß das Kriterium der Nichterreichbarkeit des eigenen Spenders auch schon bei familienbezogenen kirchlichen Feiern beispielsweise im Kontext von bekenntnisverschiedenen Ehen erfüllt sein kann:

„Es ist die jeweilige Situation in ihrer Gesamtheit aus dem Prinzip der Heilssorge heraus zu beurteilen. Dieser Blickwinkel läßt ein Feilschen um zeitliche oder örtliche Erstreckungen hinsichtlich der Nichterreichbarkeit des eigenen Spenders nicht zu. Nicht zuletzt deshalb dürfte die Forderung, daß die Nichterreichbarkeit über eine längere Zeit hin bestehen muß, wie sie die Instruktion des Sekretariats für die Einheit der Christen vom 1. Juni 1972 und die Erklärung desselben Sekretariats vom 17. Oktober 1973 zur Interpretation der Instruktion noch erhoben haben, im Kodex weggelassen worden sein. Auch im Ökumenischen Direktorium aus dem Jahre 1993 ist sie nicht mehr enthalten."[6]

2. Was ist unter dem Bekunden des katholischen Glaubens über die Eucharistie zu verstehen? Zur Klärung dieser Frage ist ein vergleichender Blick auf jene Rechtsnorm hilfreich, die das Minimum an Glauben für die Spendung der Eucharistie an Kinder umschreibt. Sie bewahrt vor überzogenen Anforderungen. Denn in c. 913 CIC heißt es:

„§ 1. Damit die heiligste Eucharistie Kindern gespendet werden darf, ist erforderlich, daß sie eine hinreichende Kenntnis und eine sorgfältige Vorbereitung erhalten haben, so daß sie das Geheimnis Christi gemäß ihrer Fassungskraft begreifen und den Leib des Herrn gläubig und andächtig zu empfangen in der Lage sind.

§ 2. Kindern jedoch, die sich in Todesgefahr befinden, darf die heiligste Eucharistie gespendet werden, wenn sie den Leib Christi von gewöhnlicher Speise unterscheiden und die Kommunion ehrfürchtig empfangen können."

Für katholische Christen reicht es also im Ausnahmefall für den rechtmäßigen Eucharistieempfang aus, daß sie um das Geheimnis Christi in der Eucharistie insoweit wissen, daß hier der Leib Christi empfangen wird, der sich von gewöhnlicher Speise unterscheidet.

„Nicht die komplette und komplexe Eucharistielehre ist zu glauben. Es reicht, daß der Empfänger die eucharistischen Gestalten von bloßer Nahrung unterscheidet. Er muß glauben, daß ihm in den eucharistischen Gestalten Brot und Wein Christus wirklich begegnet und daß Christus real präsent ist."[7]

Sollen keine theologischen Widersprüchlichkeiten entstehen, indem an nichtkatholische Christen höhere Anforderungen als an katholische Christen gestellt werden, ist c. 913 CIC analog auf den Ausnahmefall des Eucharistieempfangs von nichtkatholischen Christen gemäß c. 844 § 4 CIC anzuwenden. Demzufolge ist das in c. 844 § 4 CIC genannte Kriterium der Kundgabe des katholischen Glaubens hinsichtlich der Eucharistie also auf jeden Fall erfüllt, wenn der nichtkatholische Christ bzw. die nichtkatholische Christin bekennt, daß in der Kommunion „Christus wirklich und ganz empfangen wird"[8]. Daß dieser Inhalt an Glaubenskundgabe ausreichend ist, sollte in c. 844 § 4 CIC klarer als bisher zum Ausdruck gebracht werden. Wie das geschehen könnte, zeigt das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Dort wird nämlich an der entsprechenden Stelle nicht wie in c. 844 § 4 CIC einfach gefordert, „den katholischen Glauben (zu) bekunden", sondern vielmehr differenzierter davon gesprochen, „einen Glauben (zu) bekunden, der mit dem Glauben der katholischen Kirche übereinstimmt" (c. 671 § 4 CCEO[9]). Diese offenere Formulierung des ostkirchlichen Gesetzbuches „steht mehr in Einklang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und erlaubt es, besser zwischen dem Inhalt des Glaubens und seinem Ausdruck zu unterscheiden"[10]. Sie lädt auch mehr dazu ein, für den Alltag allgemein verständliche Faustregeln für eine verantwortete Gewissensentscheidung zu entwickeln wie zum Beispiel die folgende: Wer als nichtkatholischer Christ bei einer katholischen Eucharistiefeier „das Amen zum Hochgebet ehrlichen Herzens sprechen kann, der kann auch die Frucht dieses Hochgebets, die Kommunion, ehrlichen Herzens empfangen, der kann auf das Wort des Kommunionspenders ‚der Leib Christi' mit einem ehrlichen und gläubigen ‚Amen' antworten"[11].

## Theologische Eckdaten für mögliche Reformen

In der Frage der Gemeinschaft im Herrenmahl zwischen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Christen sind drei theologische Eckdaten zu beachten, die zugleich den Rahmen für mögliche Reformen im Recht der katholischen Kirche bilden:

1. Die Eucharistie ist (auch) nach katholischem Verständnis nicht nur Gipfelpunkt, sondern auch Quelle des christlichen Lebens, nicht nur Ausdruck, sondern auch Mittel der kirchlichen Einheit[12].

2. Die Einheit bzw. Glaubensgemeinschaft mit den Lutheranern ist nicht nur „noch nicht" im Sinn von „noch nicht voll", sondern bereits „schon jetzt" im Sinn von „schon teilweise" verwirklicht, und zwar vor allem durch die eine und gemeinsame Taufe auf Jesus Christus und seine Kirche. Nimmt man diese beiden Aspekte zusammen, so ergibt sich folgende Spannung: Es darf auch heute noch nicht einfach eine volle und allgemeine Herrenmahlsgemeinschaft praktiziert werden; denn damit würde man „implizit leugnen, daß die Getrenntheit der Kirchen überhaupt eine theologische Bedeutung hat"[13]. Wohl aber können großzügigere Ausnahmeregelungen für eine Herrenmahlsgemeinschaft getroffen werden, nicht als Ausdruck „der Gleichgültigkeit gegenüber einer weiteren und volleren Kircheneinheit, sondern als Zeichen des entschlossenen Strebens nach Vollendung der Einheit"[14].

3. Um die notwendigen Zeichen der Zeit nicht mit dem Zeitgeist zu verwechseln, können und dürfen die nächsten Schritte nicht auf einem rein äußeren, nur emotional begründeten Einheits- bzw. Gemeinschaftsgedanken beruhen. Grundlage für die weiteren Schritte in der eucharistischen Gastfreundschaft kann und darf nur eine innere, theologisch fundierte Einheit (nicht: Einheitlichkeit) im Glauben an Jesus Christus und seiner Kirche sein. Dazu muß zur gemeinsamen Taufe als zweites der gemeinsame Glaube daran hinzukommen, daß im Herrenmahl Jesus Christus unter Brot und Wein als der Gekreuzigte und Auferstandene wirklich gegenwärtig ist, an seinem Heilswerk und seiner Gemeinschaft Anteil gibt und dadurch seine Kirche auferbaut (dies entspricht der Realpräsenz Jesu Christi als Einheit von Person und Werk)[15]. Mit diesem gemeinsamen Glauben an die Realpräsenz Jesu Christi muß sich eine dritte Gemeinsamkeit verbinden, nämlich das gemeinsame Leiden an der Kirchenspaltung, die es zu überwinden gilt durch ein echtes und intensives ökumenisches Bemühen um kirchliche Versöhnung und Gemeinschaft[16].

## Kirchenrechtliche Perspektiven für eine Fortentwicklung

*Erstens:* Die gegenwärtige Regelung der eucharistischen Gastfreundschaft mit den evangelischen Christen in c. 844 § 4 CIC spiegelt den ökumenischen Stand zur Zeit des Zweiten Vatikanums wider, also sozusagen das Anfangsstadium der ökumenischen Dialoge des Jahres 1965. Seitdem, d. h. in den vergangenen 38 Jahren sind im ökumenischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund etliche Annäherungen vollzogen worden, durch die zentrale, ehemals kirchentrennende Gegensätze überwunden worden sind. Stichworte der Annäherung im Sinn eines differenzierten Konsenses sind hier: das Verständnis der Gegenwart Christi im Abendmahl, der Eucharistie als Opfer, der Praxis (Kom-

munion unter beiden Gestalten, Gemeinschaftsmahl, Umgang mit den konsekrierten Elementen nach dem Abendmahlsgottesdienst) und die Bedeutung des kirchlichen Amts für das Abendmahl[17]. Bis auf den letzten Fragekreis werden inzwischen die Unterschiede nicht mehr als kirchentrennend bewertet[18]. Kurzum:

„Die früher kirchentrennenden Kontroversen im Blick auf das Verständnis dessen, was das Herrenmahl ist, was es bedeutet und was es schenkt, (sind) überwunden."[19]

Und wo ist die Ausdrucksgestalt für dieses Wachstum an kirchlicher Einheit und Gemeinschaft? Muß nicht wachsende kirchliche Gemeinschaft auch zur wachsenden Gemeinschaft im Herrenmahl führen, da doch die Feier des Herrenmahls sakramentaler Ausdruck der Einheit ist[20]? Konkret gefragt: Muß der Zuwachs an kirchlicher Einheit nicht zur volleren (nicht: vollen) Gemeinschaft in dieser Feier führen, wenn die theologische Überzeugung nicht zur Farce werden soll, daß die gemeinsame Feier des Herrenmahls als Ausdruck der vorhandenen Einheit zugleich weitere Schritte auf eine noch größere Einheit hin wirkt (es geht hier um die verwandelnde Kraft der Feier des Herrenmahls bzw. ihre einheitsstiftende Dynamik)? Diese Frage wird noch drängender angesichts des jüngsten Konsenses in der Kernfrage der kirchlichen Einheit. Denn am 31. Oktober 1999 haben der Lutherische Weltbund und die katholische Kirche die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung" unterzeichnet:

„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'. Hier geht es in der Tat um die Mitte des Evangeliums, um die Frage des Heils, das uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkt ist."[21]

*Zweitens:* Die geltenden Ausnahmeregelungen für eine Herrenmahlsgemeinschaft mit evangelischen Christen enthalten eine Aussage, die einen weiten Spielraum für rechtliche Konkretisierungen vor Ort eröffnet. Der Schlüsselbegriff dafür ist „eine andere schwere Notwendigkeit" (lateinisch: necessitas) in c. 844 § 4 CIC[22]. Hiernach kann über die Todesgefahr hinaus auch eine nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz „andere schwere Notwendigkeit" zu einer Ausnahmeregelung in der Herrenmahlsgemeinschaft drängen. Die „Notwendigkeit" ist hier nicht definiert, sondern lehramtlich offengelassen und explizit in den Ermessenshorizont des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz gestellt, wie c. 844 § 4 CIC ausdrücklich betont. Damit ist ein Raum gegeben, der unterschiedlich genutzt bzw. ausgefüllt werden kann. Theologisch und vom Kontext her legt sich eine dreifache Konkretisierung der „schweren Notwendigkeit" nahe, nämlich als physische, spirituell-moralische bzw. geistliche und theologisch-dogmatische Notwendigkeit:

1. Eine schwere physische Notwendigkeit ist zum Beispiel die Situation einer Todesgefahr, der Gefangenschaft oder Verfolgung. Das ist bisher schon seit eh und je allseits unumstritten. Die beiden folgenden Konkretisierungen stellen dagegen Neuerungen dar.

2. Unter eine schwere moralisch-spirituelle bzw. geistliche Notwendigkeit sollte alles fallen, was das Seelenheil bzw. das Glaubensleben eines Menschen gefährdet. Mit dieser Konkretisierung der „Notwendigkeit" wird „eine wichtige Grenzlinie überschritten. ... Die Zulassung einer spirituellen Notlage bedeutet zusätzlich eine gewisse Berufung auf einen inneren Notstand, vor allem des Gewissens."[23]

3. Als eine schwere theologisch-dogmatische Notwendigkeit sollte schließlich eingestuft werden, was in der Sache als theologisch unvermeidlich begründet liegt, um nicht einen theologischen Widerspruch hervorzurufen[24]. Hier ist zum Beispiel daran zu denken, daß die vielen Annäherungen, die zwischen Katholiken und Lutheranern in zentralen ekklesialen Fragen vollzogen worden sind, eine wachsende, d. h. vollere Herrenmahlsgemeinschaft notwendig machen gemäß dem Grundsatz, daß sich der Grad der Herrenmahlsgemeinschaft nach dem Grad der Kirchengemeinschaft richtet. Dies gilt besonders dann, wenn Christen dieser beiden Konfessionen „über lange Zeit hinweg miteinander beten, die Schrift lesen, auf das Wort Gottes hören, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung einsetzen, wenn sie im Sakrament der Taufe, im Wort und in der Diakonie gemeinsam ihre christliche Existenz vollziehen"[25].

## Die „geistliche" Notwendigkeit der Herrenmahlsgemeinschaft für bekenntnisverschiedene Ehen als erster Fortschritt

Schon seit Jahrzehnten wird von verschiedenen Seiten immer wieder dafür plädiert, die Situation der konfessionsverschiedenen Ehe als eine schwerwiegende Notwendigkeit im Sinn des c. 844 § 4 CIC zu verstehen und dementsprechend den evangelischen Partner einer solchen Ehe bei dessen Eheschließung wie auch bei dessen Gottesdienstbesuchen in der katholischen Kirche zum Kommunionempfang zuzulassen, wenn er darum bittet, einen entsprechenden Glauben bekundet und in rechter Weise disponiert ist. Entscheidender Ansatzpunkt hierfür war bisher stets, die Notwendigkeit im Sinn der „spirituellen" bzw. „geistlichen Notwendigkeit" zu verstehen. Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz wurde diesem Auslegungsversuch der schwerwiegenden Notwendigkeit im Sinn einer schwerwiegenden spirituellen Notwendigkeit für den evangelischen Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe von den kirchlichen Autoritäten allerdings wiederholt eine klare Absage erteilt, und zwar sowohl von der Bischofskonferenz wie auch von der Evangelischen Kirche Deutschlands. So wird in einem „Gemeinsamen Wort" der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland 1985 betont:

„Die katholische Kirche läßt deshalb nur unter bestimmten Voraussetzungen und in besonderen Notfällen, zu denen die konfessionsverschiedene Ehe nicht zählt, evangelische Christen zur Kommunion zu und gestattet ihren Gliedern nicht, das evangelische Abendmahl zu empfangen."[26]

Von dieser strengen Haltung hebt sich deutlich die Regelung ab, die in der Diözese Straßburg gilt. Dort sind bereits 1972 von Bischof Léon Arthur Elchinger „Weisungen für die Gläubigen der Diözese Straßburg über die eucharistische Gastfreundschaft für die konfessionsverschiedenen Ehen" erlassen[27] und ein Jahr später durch „Lehrmäßige Überlegungen und pastorale Orientierungen" ergänzt worden[28]. Beide Dokumente heben hervor, daß es sich nicht um eine generelle Zulassung handelt, sondern nur um eine gelegentliche, die „ihre volle Wahrhaftigkeit nur dann (erlangt), wenn sie eine Stufe auf dem Weg zu einer fortschreitenden Versöhnung der Kirchen bedeutet"[29]. Dabei ist nicht nur die Zulassung eines evangelischen Christen zum Herrenmahl in einer katholischen Gemeinde im Blick, sondern auch die Teilnahme eines katholischen Christen am Herrenmahl einer protestantischen Gemeinde[30].

Diese Regelung von Straßburg mit ihrer bedingten, wechselseitigen Zulassung zum Herrenmahl ist bisher wohl einzigartig. Zwar haben neuerdings auch einige ausländische Bischofskonferenzen besondere Ausnahmeregelungen für bekenntnisverschiedene Ehepaare eingeführt; allerdings wird darin nur die Möglichkeit einer einseitigen Zulassung des nichtkatholischen Partners zur Kommunion in der katholischen Eucharistiefeier in Blick genommen und betont auf Einzelfälle beschränkt. So haben die drei Bischofskonferenzen von England und Wales, Irland und Schottland 1998 in einem gemeinsamen Lehrschreiben folgende Ereignisse als mögliche Notwendigkeit im Sinn des c. 844 § 4 CIC/1983 eingestuft: die Taufe eines eigenen Kindes, dessen Erstkommunionfeier oder Firmung sowie die Beerdigung eines nahen Verwandten, aber auch das Leben in der Diaspora[31]. Bei solchen und ähnlichen einzigartigen und unwiederholbaren Anlässen kann eine „geistliche Notwendigkeit" entstehen, um als nichtkatholischer Christ kirchlicher Gemeinschaften zur Kommunion zugelassen zu werden. Als „geistliche Notwendigkeit" wird hier im Anschluß an eine Instruktion des Sekretariats für die Einheit der Christen von 1972 „das Bedürfnis nach Wachstum im geistlichen Leben und ein Bedürfnis nach tiefer Hineinnahme in das Geheimnis der Kirche und ihrer Einheit" verstanden[32].

Auch die katholischen Bischöfe von Südafrika haben im Jahr 1998 die gleiche Argumentation der „geistlichen Notwendigkeit" aufgegriffen, diese aber wesentlich großzügiger ausgelegt. Sie erkennen an, daß schon bei einem normalen gemeinsamen Gottesdienstbesuch eine „schwere geistliche Notwendigkeit" entstehen kann, so daß anglikanischen und protestantischen Familienmitgliedern eucharistische Gemeinschaft gewährt werden kann[33]. Etwas zurückhaltender sind die kanadischen Bischöfe; sie haben im Jahr 1999 eine „Praktische Handreichung" herausgegeben, in der festgestellt wird, daß für Anglikaner und Protestanten einer konfessionsverschiedenen Ehe bei besonderen familiären und kirchlichen Anlässen eine geistliche Notwendigkeit zum Kommunionempfang entstehen kann. Als konkrete Beispiele hierfür werden wichtige Jahrestage oder Beerdigungen sowie Weihnachten und Ostern genannt[34].

Seit Ende der 90er Jahre wird schließlich auch innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz darüber nachgedacht, ob die bekenntnisverschiedene Ehe als eine „geistliche" Notwendigkeit im Sinn des c. 844 § 4 verstanden werden kann. Maßgeblich ist hier ein Schreiben der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1997. Es ist die Antwort auf eine Anfrage der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Nürnberg. Darin wird ausgeführt, daß bei konfessionsverschiedenen Ehen in Einzelfällen eine „schwere (geistliche) Notlage" entstehen kann, die ausnahmsweise dazu drängt, den evangelischen Christen zum Kommunionempfang in der katholischen Eucharistiefeier zuzulassen. Als Beispiele dafür werden genannt, daß die Trennung am Tisch des Herrn „die Einheit der ehelichen Glaubens- und Lebensgemeinschaft gefährden, eine Vergleichgültigung gegenüber dem Sakrament und eine Entfremdung vom sonntäglichen Gottesdienst sowie vom Leben der Kirche fördern" könnte[35]. Daraus wird dann die entscheidende Schlußfolgerung gezogen:

„Da in der Pastoral eine Festschreibung von objektivierbaren Kriterien im Hinblick auf eine im Einzelfall gegebene ‚schwere (geistliche) Notlage' äußerst schwierig ist, kann die Feststellung einer solchen ‚Notlage' nur vom zuständigen Pfarrer getroffen werden."[36]

Allerdings ist bis heute der Vorschlag der Ökumene-Kommission im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz zu keiner offiziellen Regelung erhoben worden, da weder die Bischofskonferenz als Ganze noch einer ihrer Diözesanbischöfe den Inhalt dieser Antwort oder die Antwort selbst zu diözesanem bzw. partikularkirchlichem Recht erklärt hat. Das Schreiben wurde zwar im Amtsblatt der Erzdiözese Bamberg veröffentlicht, aber nicht als diözesanes Gesetz deklariert, sondern als Dokumentation eines Antwortschreibens des Sekretärs der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellt[37]. In der Erzdiözese Wien hat sich dagegen die Wiener „Diözesankommission für ökumenische Fragen" den Inhalt des Schreibens der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz weitgehend zu eigen gemacht und mit der Zustimmung von Erzbischof Christoph Schönborn als neue „Pastorale Orientierungshilfe" herausgegeben[38].

## Die theologisch-dogmatische Notwendigkeit der Herrenmahlsgemeinschaft für bekenntnisverschiedene Ehen als zweiter Fortschritt

Mit der Bewertung der bekenntnisverschiedenen Ehe als eine mögliche „geistliche Notwendigkeit" im Sinn des c. 844 § 4 ist ein wichtiger Weg der Öffnung beschritten worden. Er ist konsequent weiterzugehen, und zwar in zweifacher Richtung: Zum einen ist bei der bekenntnisverschiedenen Ehe die „schwere Notwendigkeit" des c. 844 § 4 CIC nicht nur im Sinn der spirituell-moralischen Notwendigkeit zu deuten, sondern vielmehr als theologisch-dogmatische Notwendigkeit, also als

Notwendigkeit, die in der Sache als theologisch unvermeidlich begründet liegt. Und daraus abgeleitet sollte zum zweiten dem nichtkatholischen Partner nicht nur im Einzelfall, sondern generell Herrenmahlsgemeinschaft in der katholischen Kirche gewährt werden[39].

Die theologisch-dogmatische Notwendigkeit ergibt sich aus folgender Überlegung: Nach katholischer Lehre ist jede gültige Ehe zwischen Getauften ein Sakrament; in c. 1055 § 2 CIC wird dies kurz und bündig wie folgt ausgedrückt:

„Deshalb (sc. weil die Ehe zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde: vgl. c. 1055 § 1) kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne daß er zugleich Sakrament ist."[40]

Diesem katholischen Grundsatz entsprechend ist auch jede Ehe zwischen einem katholischen und nichtkatholischem Getauften, also jede konfessionsverschiedene Ehe ein Sakrament (vgl. c. 1055 § 2 i.V.m. c. 1124 CIC). Von daher stellt sich nun die theologische Frage: Kann die katholische Kirche tatsächlich die konfessionsverschiedene Ehe einerseits als Sakrament betrachten, in dem die beiden Partner die Treuebindung Jesu zu seiner Kirche abbilden wie auch aktualisieren, und zugleich andererseits den nichtkatholischen Partner nicht zum Sakrament der Eucharistie zulassen?

„Darf dem nichtkatholischen Ehepartner in einer solchen Ehe, die den Bund Christi und seiner Kirche sakramental darstellt, die diesen Liebesbund leben will und durch ihr gelebtes Zeugnis der Einheit der Kirche dienen will, die Teilnahme an dem Sakrament verweigert werden, in dem der Bund Christi mit seiner Kirche, die Wirklichkeit der am Kreuz geschehenen Bundesstiftung, ganz konkret gegenwärtig wird und den Eheleuten als Kraftquell zu ihrem christlichen Lebensvollzug angeboten wird?"[41]

Eine theologisch schlüssige Antwort auf diese Frage kann nur lauten: Wenn die christliche Ehe Sakrament der Treuebindung Jesu an seine Kirche ist, dann ist sie zugleich auch als ein Sakrament der Kirchengemeinschaft zu bestimmen, auf die der Grundsatz anzuwenden ist: Eucharistiegemeinschaft ist Kirchengemeinschaft und umgekehrt.

Weil also die konfessionsverschiedene Ehe als Sakrament betrachtet wird, in dem die beiden Partner die Treuebindung Jesu an seine Kirche abbilden wie auch aktualisieren, deshalb muß auch konsequenterweise dem nichtkatholischen Partner die Teilnahme am Herrenmahl als dem Sakrament der Gemeinschaft mit der Kirche ermöglicht werden, und zwar nicht nur im Einzelfall, sondern generell, vorausgesetzt er ist ökumenisch gesinnt wie bemüht und erfüllt die sonstigen Kriterien für den Kommunionempfang.

Diese theologischen Gegebenheiten bei der konfessionsverschiedenen Ehe wie auch die gewachsenen ökumenischen Beziehungen mit den evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland werfen mit Nachdruck die Frage auf, warum die deutschen Bischöfe den mit der Notwendigkeitsklausel gegebenen rechtlichen Spielraum in c. 844 § 4 bisher in keiner Weise genutzt haben. Gerade jetzt, in einer

Zeit, in der die Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre von 1999 allmählich auch praktische und erfahrbare Folgewirkungen zeitigen sollte, drängt sich einmal mehr dieser offene Rechtsraum der „schwerwiegenden Notwendigkeit" des c. 844 § 4 auf. Die Deutsche Bischofskonferenz könnte und sollte ihn rechtlich ausfüllen, indem sie zum Beispiel als Generalklausel beschließt, daß bei konfessionsverschiedenen Ehen eine „schwerwiegende Notwendigkeit" des c. 844 § 4 CIC im Sinn der theologisch-dogmatischen Notwendigkeit vorliegt und bei der Feier des Herrenmahls zur Zulassung des Kommunionempfangs drängt, wo die Partner einer solchen Ehe die Einheit der Kirchen zu ihrem persönlichen Anliegen gemacht haben und sich dafür aktiv in Gebet, Wort und Tat einsetzen. Allen diesen ökumenisch engagierten Christen und Christinnen sollte in dieser Zwischenzeit von „schon und noch nicht", von *schon erreichter*, aber *noch nicht vollendeter* Kirchengemeinschaft der Kommunionempfang beim Herrenmahl gestattet werden. Diese Möglichkeit sollte dabei nicht nur einseitig den Lutheranern bei den Katholiken eröffnet werden, sondern auch wechselseitig den Katholiken bei den Lutheranern.

Um dabei der Gefahr eines Indifferentismus und eines Erlahmens des ökumenischen Engagements zu wehren, sind jene Orientierungshilfen zu beachten, die bereits 1972 in der Diözese Straßburg formuliert worden sind. Hiernach sollten evangelisch-lutherische Christen, die gelegentlich an einer katholischen Herrenmahlsfeier teilnehmen, „die reale Gegenwart Christi bekennen, der sich der Gemeinde und ... (ihnen) selbst im eucharistischen Brot und Wein schenkt; die Verbindung anerkennen, die zwischen der Eucharistie und der Einheit der Kirche besteht, und sich um diese Einheit besorgt zeigen, (sowie) in denen, die der Eucharistie-Feier vorstehen, verordnete Diener des Evangeliums und der apostolischen Sendung in dieser Gemeinde anerkennen."[42] Umgekehrt sollten katholische Christen, die von Zeit zu Zeit an einer evangelisch-lutherischen Herrenmahlsfeier teilnehmen, wissen, daß trotz des Mangels im Weihesakrament, der nach katholischem Verständnis bei der evangelisch-lutherischen Herrenmahlsfeier gegeben ist, alle, die das Herrenmahl „im Glauben und in der Treue gegenüber dem Testament des Herrn feiern, wirklich Anteil am Leben Christi zu gewinnen vermögen, der sich den Seinen zur Nahrung und zur Auferstehung seines einen Leibes gibt"[43]. Der Katholik kann also am evanglisch-lutherischen Herrenmahl „nicht in dem Bewußtsein teilnehmen, daß alle Eucharistien denselben Wert haben, welche Gemeinschaft sie auch feiert. Er wird in dem Wissen teilnehmen, daß diese Feier – auf eine geheimnisvolle und wirkliche, wenngleich schwer zu bestimmende Weise – ihm Anteil geben wird an der einen eucharistischen Wirklichkeit, von der er gemäß seinem Glauben mit Sicherheit weiß, daß er sie in ihrer ganzen sakramentalen Fülle im Schoß seiner eigenen Kirche erlangt."[44]

Aus der ökumenischen Erfahrung und Stimmung vor Ort spricht einiges dafür, daß eine solche Regelung mit den genannten Orientierungshilfen als theologisch schlüssiger und menschlich ehrlicher empfunden wie akzeptiert wird, als die Un-

terscheidung zwischen „amtlicher Zulassung" und „Nichtverweigerung im Einzelfall", die in den letzten Jahren wiederholt bemüht wird. Hiernach gilt: Weil amtliche Nichtzulassung gemäß c. 844 § 4 CIC nicht automatisch jegliche Verweigerung im Einzelfall bedeutet, wird in der Regel niemand von der Kommunionbank zurückgewiesen, der ernsthaft zum Herrenmahl hinzutritt[45]. Denn wie auch der Papst in seiner neuesten Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" vom 17. April 2003[46] hervorhebt, darf die Kommunion gemäß c. 915 CIC nur bei offensichtlicher moralischer Indisponiertheit verweigert werden.

Demzufolge wird dann in der Zusammenschau von c. 844 und c. 915 CIC die Schlußfolgerung gezogen: Der Kommunionspender ist nur dann zur Verweigerung der Kommunion berechtigt, „wenn es um die Würde des Sakraments und das Ansehen der Kirche geht. Die Zurückweisung von der Kommunion kann objektiv nämlich nur dann geschehen, wenn es um die Integrität der Kirche geht und wenn beim einzelnen Kommunikanten Hinderungsgründe im äußeren Rechtsbereich offenkundig feststehen."[47] Diese Argumentation wirkt auf viele sophistisch, halbherzig oder gar unglaubwürdig, auf jeden Fall aber nicht schlüssig, weil die Zulassung von evangelischen Christen zur Kommunion in der katholischen Eucharistiefeier erst mit gewichtigen theologischen Gründen für unmöglich erklärt und dementsprechend nur für wenige schwerwiegende Ausnahmefällen rechtlich gestattet wird, dann aber doch in der Praxis problemlos möglich zu sein scheint. Diese Kluft zwischen Recht und Pastoral ist theologisch untragbar und zeigt deutlich an, daß theologisch-rechtlicher Reflexions- und Reformbedarf besteht, um Recht und Pastoral wieder in Einklang zu bringen.

## ANMERKUNGEN

[1] W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Göttingen [3]1995) 7.

[2] Der Begriff „konfessionsverbindende Ehe" wird gern verwendet, um damit die Zielvorgabe für Seelsorge und Kirchenrecht zum Ausdruck zu bringen, während mit dem Begriff „konfessionsverschiedene" Ehe eher die Ausgangslage und der Sprachgebrauch der gemeinsamen Verlautbarungen der Kirchen umschrieben wird: vgl. ebd. 8.

[3] Ebd. 7f.

[4] Zu den rechtlichen Bestimmungen der eucharistischen Gastfreundschaft in der katholischen Kirche vgl. S. Demel, Ökumene im Aufwind? Mögliche Fortschritte aus katholischer Sicht, in dieser Zs. 219 (2001) 387–397, 387–390.

[5] W. Aymans, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2 (Paderborn 1997) 45.

[6] K. Breitsching, Eucharistiegemeinschaft im Rahmen der konfessionsverschiedenen Ehe. Theologische u. kirchenrechtliche Erwägungen, in: Taufe u. Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven u. Probleme, hg. v. S. Hell u. L. Lies (Innsbruck 2002) 109–152, 144; vgl. ähnlich auch H. Hallermann, Das Problem der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen u. Familien, in: Ökumene u. Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?, hg. v. dems. (Mainz 2000) 194–214, 209.

[7] J. Cleve, Das theologische Kriterium in c. 844 § 4 CIC, in: Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht (FS J. F. Reinhardt, Frankfurt 2002) 75–88, 82.

[8] Aymans (A. 5) 44.

[9] CCEO = Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum = Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen aus dem Jahr 1990.

[10] A. Kaptijn, Die Öffnung des „Rechtskodex der Ostkirchen" in Richtung Ökumene, in: Concilium 37 (2001) 323–336, 330.

[11] Aus einem persönlichen Brief von Christoph Kardinal Schönborn an einen evangelischen Christen, abgedruckt in: thema kirche 9 (1999) 10, der diese Aussage als seine „kleine ‚Regel'" bezeichnet hat.
[12] Vgl. LG 11, 1; PO 5, 2; SC 10, 1; aber auch c. 897 CIC/1983.
[13] H. Fries u. K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg 1985) 151.
[14] Ebd.
[15] Vgl. H. Jorissen, Gemeinsam am Tisch des Herrn? Katholische Erwägungen zur Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverbindenden Ehen, in: Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer u. katholischer Theologen, hg. v. J. Brosseder u. H.-G. Link (Neukirchen-Vluyn 2003) 98–110, 103; H. Meyer, Der Ertrag der Erörterung u. Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis u. Praxis von Abendmahl/Eucharistie, in: ebd. 61–84, 61, 69.
[16] Vgl. Jorissen (A. 15) 103.
[17] Vgl. Meyer (A. 15) 61–84, 61.
[18] Vgl. ebd. 62, mit Verweis auf die Lima-Erklärung von 1972; ähnlich P. Neuner, Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft, in dieser Zs. 211 (1993) 443–450, 444.
[19] J. Brosseder u. H.-G. Link, Eucharistische Gastfreundschaft – ein theologisches Plädoyer, in: Eucharistische Gastfreundschaft (A. 15) 9–12, 10; vgl. dazu: Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1978, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1, Sämtliche Berichte u. Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer u. a. (Paderborn 1983) 271–295.
[20] Vgl. H. Meyer, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", der Zuwachs an Gemeinschaft als „ekklesiologisches Faktum" u. die Frage katholisch-evangelischer Abendmahlsgemeinschaft, in: Eucharistische Gastfreundschaft (A. 15) 22–25, 25.
[21] W. Kasper, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl"? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hg. v. E. Pulsfort u. R. Hanusch (Regensburg 2002) 217–238, 226.
[22] In der offiziellen lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC wird „necessitas" hier in c. 844 § 4 mit „Notlage" übersetzt, obwohl es unmittelbar vorher in § 2 korrekt mit „Notwendigkeit" wiedergegeben wird. Das ist eine Verkürzung der umfassenderen Bedeutung von „necessitas" als „Notwendigkeit". Der Münsterische Kommentar (MK 844/2, 25. Erg.-Lfg., April 1996) übersetzt korrekt „Notwendigkeit"; vgl. ebenso das Ökumenische Direktorium 130, wo mit Bezug auf c. 844 §4 von „ernste(n) und dringende(n) Notwendigkeiten" die Rede ist; vgl. dazu auch S. Hell, Wechselseitige Anerkennung der Taufe u. die Frage der Zulassung zur Kommunion, in: Taufe u. Eucharistiegemeinschaft (A. 6) 77, 82, 85; Die Frage der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche, in: Ökumenische Rundschau 47 (1998), 534–542, 535–537; Hallermann (A. 6) 208f.
[23] K. Lehmann, Einheit der Kirche u. Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren Diskussion um Eucharistie- u. Kirchengemeinschaft, in: Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, hg. v. Th. Söding (Regensburg 2002) 141–177, 160.
[24] Vgl. S. Hell, Wechselseitige Anerkennung (A. 22) 63–86, 77f.
[25] P. Neuner, Chancen u. Perspektiven der Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Konfessionen, in: Eucharistie (A. 23) 204–228, 222.
[26] Zur konfessionsverschiedenen Ehe. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz u. des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland, in: Abl. Regensburg 1985, 65–67, 66; vgl. ebenso: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes (Freiburg 1992) 29: „In der Frage des Empfanges der heiligen Kommunion gilt CIC can. 844 § 4."
[27] Das Straßburger Modell. Eucharistische Gastfreundschaft im Elsaß. Eine Dokumentation, hg. v. H.-G. Link (Köln 2002) 29–42.
[28] Ebd. 43–51.
[29] Ebd. 36f.
[30] Vgl. dazu ausführlicher unten im Text.
[31] One Bread One Body. A teaching document on the Eucharist in the life of the Church and the establishment of general norms on sacramental sharing, hg. v. Catholic Bishops' Conferences of England and Wales, Ireland and Scotland (London 1998) Nr. 112. Hier wird zugleich betont, daß es sich um spezifische Einzelfälle handeln muß, die nicht zu Muster- oder Präzedenzfällen gemacht werden dürfen (vgl. ebd. Nr. 107, 112).
[32] Vgl. ebd. Nr. 92 unter Bezugnahme auf die Instruktion des Sekretariats für die Einheit der Christen über die Zulassung zur Kommunion in besonderen Fällen vom 1. Juni 1972 (abgedruckt in: AfkKR 141, 1972, 512–521), Nr. 4b.
[33] Vgl. Directory on Ecumenism for Southern Africa, in: www.sacbc.org.za/dir.html, Nr. 6.5.3 (Stand: 15.7.2003).

[34] Canadian Policy on Sacramental Sharing, in: StudCan 34 (2000) 117f.; ebenso in: www.interchurchfamilies.org/journal/2001jan08.shtm (Stand: 15.7.2003). Die Handreichung ist von der bischöflichen Ökumene-Kommission erarbeitet und vom Ständigen Rat der Kanadischen Bischofskonferenz zur Erprobung genehmigt worden, so daß es jedem Diözesanbischof freigestellt ist, sie in seiner Diözese durch Veröffentlichung in Kraft zu setzen oder nicht.

[35] Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Schreiben der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Nürnberg, in: US 52 (1997) 85–88, 87, Nr. 2.

[36] Ebd. 88, Nr. 5.

[37] Abl. Bamberg 5, 1997, 90–94.

[38] Vgl. Kathpress Wien, 9.6.1997 (Text X199703378). Näheres zu dieser „pastoralen Orientierungshilfe" bei Hell, Wechselseitige Anerkennung (A. 22) 81f.

[39] So auch Jorissen (A. 15) 107.

[40] Zur Problematik dieser Gleichsetzung von gültiger Ehe und Sakrament bei getauften Eheleuten vgl. S. Demel, Der Empfang des Ehesakramentes – bewußter Glaubensakt oder automatische Folge der Taufe? Zum Konzept einer Stufung des Ehesakramentes, in: INTAMS review 5 (1999) 36–51.

[41] Jorissen (A. 15) 107; vgl. Neuner (A. 25) 222–224.

[42] L. A. Elchinger, Weisungen für die Gläubigen der Diözese Straßburg über die eucharistische Gastfreundschaft für die konfessionsverschiedenen Ehen (30.11.1972), in: Das Straßburger Modell (A. 27) 35.

[43] Ebd. 38.

[44] Ebd. 38f. Bischof Elchinger betont: „Mit Absicht haben wir uns nicht in eine Kasuistik von Erlaubnis und Verbot begeben wollen. Andererseits haben wir das Problem der Anerkennung der Ämter in den Kirchen der Reformation auch nicht als gelöst betrachten wollen. Wir können lediglich einige Anhaltspunkte liefern, die es erlauben, zu beurteilen, unter welchen Umständen ein solcher gelegentlicher Gestus eines Katholiken von uns weder als Glaubensirrtum noch als fehlende Treue gegenüber der katholischen Kirche verstanden werden kann" (ebd. 44f.).

[45] Vgl. W. Kasper, Konfessionelle Identität – Reichtum u. Herausforderung, in: www.oekt.egenius.de/oekt/texte/2479.doc, 1–12, 7: Auch die neue Enzyklika des Papstes „Ecclesia de Eucharistia" versperrt „nicht den Weg für verantwortliche individuelle pastorale Lösungen. Ich habe es auch noch nie erlebt und noch weniger jemals selbst praktiziert, daß jemand, der ernsthaft zur Eucharistie hinzugetreten ist, abgewiesen wurde." Ebenso abgedruckt in: epd-Dokumentation 25/2003, 12–22, 18.

[46] VApSt 159 (Bonn 2003) Nr. 37; vgl. dazu O. H. Pesch, Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia", in dieser Zs. 221 (2003) 507–522.

[47] I. Riedel-Spangenberger, Bedingte Teilhabe nichtkatholischer Christen an der Eucharistie, in: Ökumene u. Kirchenrecht (A. 6) 167–193, 170.

*Tadeusz Pieronek*

# Die katholische Kirche im Transformationsprozeß Polens

Die polnische Gesellschaft ist Zeugin großer Umgestaltungen, die sich nach dem Jahr 1989 praktisch auf allen Lebensgebieten vollzogen haben. Vielleicht am sichtbarsten war der Wandel des politischen Systems, das nach einer ideologischen Einparteiendiktatur mit Mühe versuchte, die Demokratie aufzubauen. Aber es gab auch bedeutende Umgestaltungen in der Wirtschaft, bei der Schaffung einer Zivilgesellschaft und im Bereich der Kultur. Auch die katholische Kirche mußte sich – zwar nicht in bezug auf die wesentlichen Grundsätze und die von ihr verkündeten Wahrheiten, aber in ihren Verwaltungsstrukturen und in den Methoden der Seelsorgsarbeit – den veränderten Bedingungen anpassen. Darüber hinaus stand sie plötzlich vor einer Vielzahl ganz neuer Probleme, die sich vor allem aus der wiedergewonnenen Freiheit, aus der Demokratie und dem mit ihr zusammenhängenden Pluralismus, aus den schnellen Veränderungen in Sitten und Gebräuchen im Gefolge der Umgestaltung in der Gesellschaft, also aus der neuen Massenkultur ergaben.

All das trat nicht auf einmal zutage; wir haben es mit einem Prozeß von Veränderungen zu tun, der noch längere Zeit andauern wird. Es scheint, daß die veränderte Situation der Kirche in Polen – als unabdingbare Voraussetzung ihrer inneren Veränderungen – mit der Wiedererlangung der Religionsfreiheit begann. Aber es dauerte, bis diese Freiheit die unerläßlichen verfassungsmäßigen Garantien erhielt und in die Praxis des Alltagslebens Eingang fand. Solche Garantien tauchen in der vom Parlament im Jahr 1989 vorgenommenen Novellierung der alten Verfassung der Volksrepublik Polen von 1952[1] und danach in der neuen Verfassung der Republik Polen von 1997 auf[2].

Das Wichtigste ist, daß der Kirche die Möglichkeit gewährleistet wird, ihre Mission der Evangelisierung zu erfüllen[3]. Die Kirche muß den einzelnen Menschen und der Gesellschaft die Botschaft des Evangeliums ohne Behinderungen darlegen können. Zweifellos kann man sagen, daß alle Veränderungen, die in der Kirche in Polen nach dem Umbruch von 1989 erfolgten, ihren Ursprung in der wiedergewonnenen Freiheit haben. Es gibt so viele Veränderungen, daß man sie nicht alle darstellen kann. Deshalb wähle ich jene Entwicklungen aus, die in irgendeiner Weise die Größe und Dynamik der vollzogenen und sich vollziehenden Wandlungen beleuchten.

## Von der Isolation zum Konkordat

Nach einer nahezu 50jährigen Periode der Isolierung von Rom – einer Isolierung, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Jahr zu Jahr schwächer wurde – bestand zunächst das dringende Bedürfnis, offizielle diplomatische Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl aufzunehmen und das durch eine einseitige Entscheidung der kommunistischen Behörden im Jahr 1945 zerrissene Konkordat zu unterschreiben[4]. Bereits am 17. Juli 1989 wurden die diplomatischen Beziehungen wieder aufgenommen: im Rang einer Apostolischen Nuntiatur von seiten des Heiligen Stuhls und einer Botschaft seitens der Volksrepublik Polen. Am 15. November 1989 konnte der päpstliche Nuntius in Polen sein Beglaubigungsschreiben überreichen[5].

An den Abschluß eines Konkordats dachten schon die kommunistischen Behörden, die in den 80er Jahren darangingen, ein solches vorzubereiten. Der Text eines Konkordatsvorschlags von seiten des Staates wurde im April 1988, also noch zu Zeiten der Volksrepublik Polen, paraphiert[6]. Am 17. Mai 1989, unmittelbar vor dem Sturz des kommunistischen Regimes, regelte der Sejm der Volksrepublik Polen zum ersten Mal seit 50 Jahren gesetzlich die Gesamtheit der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat[7]. Obwohl das Gesetz das Ergebnis zahlreicher Zugeständnisse an die Kirche war, trug es noch die Prägung des totalitären Systems, und deshalb hatte der Abschluß eines Konkordats seinen Grund. Im Verlauf mehrerer Monate veränderte sich – nach Übernahme der Macht durch Regierungen der Solidarność-Bewegung – das bürgerliche Leben in Polen auf radikale Weise zum Besseren. Was sich 1989 nicht erreichen ließ, war jetzt selbstverständliche Forderung[8]. Die Verhandlungen über das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Solidarność-Regierung dauerten drei Monate. Am 28. Juli 1993 kam es zur Unterzeichnung[9].

Erst jetzt allerdings begann der wahre Leidensweg des Konkordats. Die postkommunistische Koalition aus dem Bündnis der Demokratischen Linken („Sojusz Lewicy Demokratycznej": SLD) und der Polnischen Bauernpartei („Polskie Stronnictwo Ludowe": PSL), die im September 1993 an die Macht gelangt war, blockierte fünf Jahre lang erfolgreich – hauptsächlich mit Stimmen des SLD – die Ratifizierung. Dabei beschwor man die apokalyptische Vision eines künftigen, konkordatsgebundenen Polens herauf, das ein intoleranter Konfessionsstaat mit einer privilegierten Position der katholischen Kirche wäre. Die Argumente gegen das Abkommen mit dem Heiligen Stuhl erinnerten buchstäblich an die aggressiven Artikel, mit denen man die Kirche und die Religion in der kommunistischen Zeit angegriffen hatte[10]. Trotzdem erkannte die – noch unter dieser Koalition angenommene – Verfassung die Möglichkeit an, die Beziehungen zum Heiligen Stuhl mit Hilfe eines Konkordats zu regeln[11], und die Solidarność-Regierung, die 1997 die Macht wiedergewann, setzte dessen Ratifizierung durch.

Das Konkordat trat im April 1998 in Kraft[12]. Entgegen den pessimistischen Prognosen bewirkte es nicht nur, daß auch andere religiöse Bekenntnisse aus den auf die katholische Kirche angewandten Lösungen Nutzen zogen[13], sondern es verminderte generell die Konfessionsprobleme in Polen. Es schuf nämlich ein System, das – dank der Einrichtung einer von Kirche und Regierung gebildeten Konkordatskommission – die schrittweise Lösung der sich auf diesem Gebiet ergebenden Konflikte gestattete. Eine der ersten Angelegenheiten, die von den staatlichen und den kirchlichen Konkordatskommissionen ausgearbeitet wurden, bestand darin, Regelungen für den Artikel 10 des Konkordats einzuführen, welche die zivilen Folgen der kanonischen Eheschließung betreffen[14].

## Erziehungssektor

Aus pastoralen Gründen war der katholischen Kirche sehr daran gelegen, den Einfluß auf die Erziehung der jungen Generation wiederzugewinnen. Nach der Entfernung des Religionsunterrichts aus den Schulen durch die kommunistischen Behörden (1961) hatte es die katholische Kirche zwar geschafft, ein ganzes System der pfarreigebundenen Katechese zu installieren. Obwohl dieses System für alle Kinder und für Jugendliche aus den Oberschulen offenstand, war es dennoch aus verschiedenen Gründen (ideologischer Druck, Beschwerlichkeiten dieses Systems, das hauptsächlich in den Nachmittagsstunden funktionieren konnte und manchmal eine schwierige Anfahrt zur Kirche erforderte) nicht imstande, auch wirklich alle Kinder und Jugendlichen zu erreichen. Deshalb bestand eine der ersten kirchlichen Forderungen darin, zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zurückzukehren. Dies gelang bereits im Jahr 1990 unter Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki[15].

Sowohl die Einführung des Religionsunterrichts an den Schulen wie auch die Form seiner Durchsetzung führten zu einer ziemlich breiten Diskussion und zu Kritik – sogar im katholischen Milieu. Dennoch besuchten ab 1991 – nach dem Prinzip völliger Freiwilligkeit – über 90 Prozent der Grundschulkinder und fast 70 Prozent der Oberschuljugend den Religionsunterricht. Er wurde also für eine größere Schicht zugänglich. Diese Operation bewirkte eine bedeutende Veränderung in der Kirche selbst, insofern für den Religionsunterricht auch Laienkatecheten eingesetzt wurden, auf die bisher sehr wenige Diözesen – und das auch nur in geringem Umfang – zurückgegriffen hatten[16]. Das führte zu einem ernsthaften Durchbruch im Rollenverständnis der Laien in der Kirche und in der Einstellung des Klerus zu ihnen. Es machte außerdem die Notwendigkeit bewußt, daß die Laien auf diese Funktion in solider Weise vorbereitet werden mußten: Man schuf deswegen neue Formen der Laienausbildung und öffnete ihnen einen umfassenderen Zugang zum Theologiestudium. Die – bislang streng konfessio-

nell gebundene – Katechese mußte sich auch in der Schule für solche Schüler öffnen, die auf der Suche waren und zweifelten. Überdies mußte die religiöse Unterweisung säkulare Ziele berücksichtigen, wie sie in den Schulprogrammen festgelegt waren[17].

## Neuordnung der Diözesen

Die wiedergewonnene Freiheit ermöglichte es rasch, eine neue Verwaltungsstruktur der Kirche in Polen zu schaffen. Sie war deshalb notwendig, weil die Verschiebung der Landesgrenzen von Ost nach West nach dem Zweiten Weltkrieg die Einteilung in Diözesen und Kirchenprovinzen, die unter Berücksichtigung der Vorkriegsgrenzen durch die Bulle „Vixdum Poloniae unitas" Papst Pius' XI. im Jahr 1925 festgelegt worden war, unzeitgemäß gemacht hatte[18]. Nicht nur Bischofssitze, sondern auch die Mehrheit des Territoriums der polnischen Ostbistümer befanden sich mittlerweile außerhalb der Landesgrenzen. In den West- und Nordgebieten, die nach dem Krieg an Polen gefallen waren, hatte man zwar 1972 eine kirchliche Verwaltung geschaffen, aber sie hatten mit den anderen polnischen Diözesen einen Mangel gemeinsam: Sie waren territorial zu groß und umfaßten zu viele Gläubige. Papst Johannes Paul II. schuf mit der Bulle „Totus Tuus Poloniae populus" vom 25. März 1992 13 neue Diözesen und fünf Kirchenprovinzen[19]. Anstelle der bestehenden 25 Diözesen und fünf Kirchenprovinzen besitzt die Kirche in Polen jetzt 40 Diözesen und 13 Metropolien des lateinischen Ritus (darunter ein Ordinariat des Militärbischofs und eine unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellte Erzdiözese). Zur gleichen Zeit schuf man eine Diözese des byzantinisch-ukrainischen Ritus. 1998 entstand eine Kirchenprovinz dieses Ritus, zu der zwei Diözesen gehören[20].

Die Reform der Verwaltungsstrukturen wurde von pastoralen Bedürfnissen diktiert und erforderte eine bedeutende organisatorische und finanzielle Anstrengung. Die neuen Diözesen mußten eine eigene Verwaltung aufbauen: Kurien, kirchliche Gerichte, Priesterseminare. All das entstand in relativ kurzer Zeit und stellt in der Tat eine bedeutsame Hilfe für die Arbeit der Kirche dar. Nur zwei der neuen Diözesen verfügen noch nicht über ein eigenes Seminar[21]. Aber die Heranbildung der notwendigen Fachleute, vor allem von Mitarbeitern der Kurien und des kirchlichen Gerichtswesens und Professoren für die Priesterseminare, wird noch viele Jahre dauern. Die Grenzen der neuen kirchlichen Strukturen sind nicht der staatlichen Verwaltungseinteilung angepaßt, aber dies führt weder zu Schwierigkeiten für die Arbeit der kirchlichen Verwaltung noch für die Seelsorge[22].

## Schulwesen

Im letzten Jahrzehnt sind wir Zeugen eines wiederentstehenden katholischen Schulwesens auf allen Ebenen geworden, angefangen von den Kindergärten über Grund- und Oberschulen bis hin zu den Hochschulen. Es zeigt sich, daß ein gesellschaftliches Bedürfnis dafür besteht: für gewöhnlich wegen des höheren Unterrichtsniveaus, aber auch deshalb, weil es sich nicht um konfessionelle, sondern um für alle offene Schulen handelt. Das wichtigste Hindernis bei der Schaffung solcher Schulen ist der Geldmangel. Trotzdem schießen die von Ordensschwestern geführten Kindergärten wie Pilze aus dem Boden, während die Zahl der Grund- und Oberschulen, von denen es 1989 erst 200 gab (54 Grundschulen, 126 allgemeinbildende Gymnasien und 20 Berufsschulen), heute ca. 400 beträgt und jedes Jahr neue entstehen. Das ist nicht viel, aber man muß sich bewußt machen, daß alles bei Null angefangen hat. Die von juristischen kirchlichen Personen gegründeten und geführten Schulen erhalten, wenn sie öffentliche Schulen sind, die volle Zuwendung vom Staat; wenn sie keine öffentlichen Schulen sind, aber die Rechte von öffentlichen Schulen haben, können sie nur eine Zuwendung unter 50 Prozent erhalten[23].

Von den Veränderungen in Polen profitierte insbesondere das kirchliche Hochschulwesen. Bis 1989 waren nur die Katholische Universität Lublin (als private Hochschule) und die Katholisch-Theologische Akademie in Warschau (als staatliche Hochschule) vom Staat anerkannt. Die Priesterseminare wurden praktisch als Berufsschulen behandelt. Die theologischen Fakultäten gründeten auf kirchlichem Recht: in Krakau (bestätigt durch den Heiligen Stuhl im Jahr 1959), in Breslau (ab 1968), in Posen (ab 1969), in Warschau das „Bobolanum" der Jesuiten (ab 1968) und in Krakau die Philosophische Fakultät der Jesuiten (ab 1985)[24]. Im Jahr 1981 errichtete Papst Johannes Paul II. mit der Bulle „Beata Hedvigis" anstelle der bisherigen Päpstlichen Theologischen Fakultät die „Päpstliche Theologische Akademie in Krakau" mit einer theologischen, einer philosophischen und einer kirchengeschichtlichen Fakultät[25].

Die rechtliche Situation dieser Fakultäten (von denen drei, nämlich jene in Krakau, Breslau und Posen bereits im Jahr 1974 und die vierte, die theologische Fakultät in Warschau, erst 1985 den Titel „päpstlich" erhielten) wurde erst am 30. Juni 1989 geregelt und zwar durch ein besonderes Abkommen zwischen der Regierung der Volksrepublik Polen und der Polnischen Bischofskonferenz, die vom Heiligen Stuhl dazu bevollmächtigt worden war[26]. Alle päpstlichen theologischen Fakultäten wurden als Rechtsperson nach dem Zivilrecht anerkannt. Der Staat erkannte im nachhinein nicht nur alle wissenschaftlichen Grade und Titel an, die von diesen Fakultäten in der Vergangenheit verliehen wurden, sondern auch das Recht, in Zukunft solche Grade und Titel verleihen zu können. Eine Novellierung dieses Abkommens wurde am 1. Juli 1999 durch die Konkordatskommission vollzogen[27].

Für die kirchlichen Hochschulen begann eine sehr günstige Periode. Es entstand eine Reihe von theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten: 1996 an der Universität in Oppeln[28], 1999 an der Adam-Mickiewicz Universität in Posen[29] und an der Ermländisch-Kujawischen Universität in Allenstein[30]. Im Juni 1999 wurden die philosophische Fakultät der Jesuiten in Krakau in die Philosophisch-Pädagogische Hochschule „Ignatianum"[31], im September 1999 die Katholisch-Theologische Akademie in Warschau zur Kardinal-Stefan-Wyszyński Universität in Warschau umgewandelt[32]. Im Jahr 2000 entstand eine theologische Fakultät an der staatlichen Schlesischen Universität in Kattowiz[33], 2001 an der staatlichen Nikolaus-Kopernikus Universität in Thorn[34]. Andere theologische Studienzentren befinden sich in der Warteschleife.

Die ernsthafteste Schwierigkeit bei der Entwicklung des katholischen Hochschulnetzes sind diesmal nicht die fehlenden Gelder, sondern der Mangel an qualifiziertem wissenschaftlichen Personal. Die staatlichen Vorschriften, die eine hohe Zahl selbständiger wissenschaftlicher Mitarbeiter als Bedingung für die Schaffung einer neuen akademischen Schule verlangen, schützen auch die Kirche vor der Realisierung ungesunder Ambitionen, die an jenen Stellen zur Gründung neuer Hochschulen führen könnten, wo es für deren Niveau keine ausreichenden Garantien gibt.

## Kirchliche Vereinigungen

Das totalitäre System hatte es der Gesellschaft untersagt, sich frei zu organisieren. Kirchliche Vereinigungen und Organisationen wurden – als für den Staat gefährlich – bereits 1948 liquidiert. Erlaubt waren nur staatstragende Organisationen und Vereinigungen mit Massencharakter, die statutengemäß das bestehende politisch-gesellschaftliche System unterstützten. Als man in den 90er Jahren gesellschaftliche Initiativen wiedererwecken wollte, erwies sich dies vor allem deshalb als sehr schwierig, weil das totalitäre Befehlssystem jegliche Sensibilität und jeden Sinn für die Übernahme gesellschaftlicher Initiativen ausgelöscht hatte, in denen die Mitglieder sich als wirkliche Handlungssubjekte hätten empfinden können.

Am schnellsten kamen jene kirchlichen Bewegungen wieder auf, die in Polen schon früher vorhanden gewesen waren, aber im verborgenen gewirkt hatten. Von nun an konnten sie frei wirken, die Zahl ihrer Mitglieder vermehrte sich um das Zweieinhalbfache. Heute erklären bereits vier Prozent der Polen (etwa 1,5 Millionen) ihre Zugehörigkeit zu diesen Bewegungen.

Am Ersten Kongreß der Katholische Bewegungen im Juni 1997 nahmen Vertreter von 138 Bewegungen und Vereinigungen teil. Heute gibt es schon über 150 dieser Bewegungen: Sie dienen der geistigen Erneuerung, der Gewissensbildung und der Herausbildung des Gemeinschaftslebens, sie betonen die Rolle der Laien und

deren Evangelisierungstätigkeit, sie formen das soziale Leben auf christliche Weise[35]. Von den Vereinigungen, deren Anfänge in die Zeit des Kommunismus zurückreichen, haben sich – nach den Transformationen – erhalten: die Katholische Vereinigung „Civitas Christiana", die in 228 Abteilungen etwa 11 000 Mitglieder zählt[36], sowie ungefähr 80 Clubs der Katholischen Intelligenz, die eine Vortragstätigkeit in größeren städtischen Zentren durchführen[37]. Eine große Rolle, besonders bei der Herausbildung von Priester- und Ordensberufen, spielt die trotz der Verfolgungen seitens der volkspolnischen Behörden aktive Bewegung „Światło-Życie" („Licht-Leben"), die jedes Jahr bisher etwa 70 000 Jugendliche bei Einkehrtagen versammelt[38]. Einer besonderen Unterstützung seitens der polnischen Bischöfe erfreut sich die Katholische Aktion, die 1998 reaktiviert worden ist. Sie existiert in 35 Diözesen und vereinigt gegenwärtig etwa 35 000 Mitglieder[39]. Zahlenmäßig ziemlich stark ist die Katholische Jugendvereinigung, die über 17 000 Jugendliche in 1006 Pfarrabteilungen und 59 milieugebundenen Gruppen zählt[40]. Wie man an den wenigen Beispielen sieht, sind das keine Massenbewegungen. Dennoch stehen diese kirchlichen Bewegungen erst am Anfang ihrer Tätigkeit und haben eine Entwicklungsperspektive.

Ein wahrer Erfolg für die Kirche in Polen war die Reaktivierung der 1950 liquidierten Caritas. Sie entstand 1990 unter dem Namen „Caritas Polska" wieder[41]. Die karitative Tätigkeit wurde in Polen stets betrieben, aber sie stützte sich jahrzehntelang auf Freiwillige in den Pfarreien. Durch eine glückliche Fügung gelang es – als in den Jahren nach Verhängung des Kriegsrechts (nach 1981) bedeutende Hilfe aus dem Ausland hereinzuströmen begann –, in jeder Diözese eine Gruppe von Menschen für die Verteilung der eingehenden Gaben zu organisieren. Dies bildete die Grundlage für eine gut organisierte karitative Hilfe, die zum Auftakt der Caritas Polska wurde. Der Erfolg dieser Organisation besteht vor allem darin, daß sie sich in relativ kurzer Zeit finanziell verselbständigte und schon seit mehreren Jahren in der Lage ist, sowohl den Bedürftigen in Polen wie auch den Opfern von Kriegen und Katastrophen im Ausland zu helfen. Sie genießt hohe Anerkennung in der Gesellschaft[42].

## Medien

Für die Kirche in Polen war es nicht leicht, Zugang zum Medienmarkt zu finden: zunächst deshalb, weil die Zerschlagung des bisher von Staat und Partei getragenen Medienmonopols ziemlich lang gedauert hatte und juristisch kompliziert war. In den folgenden Jahren war unklar, in welcher Weise die katholische Kirche – ohne große Geldmittel zu besitzen – an der sprichwörtlichen „Vierten Macht" in der Dritten Republik teilhaben konnte. Die Versuche, 1992 eine katholische Tageszeitung zu gründen, mißlangen. Auch versuchte man nicht, einen gesamtpolnischen

katholischen Rundfunk zu schaffen, sondern entschied sich, ein gutes Dutzend lokaler, diözesangebundener Radiostationen entstehen zu lassen.

Ins Schwarze traf der Gründer von „Radio Maryja", ein Redemptorist, der 1992 auf die Schaffung eines gesamtpolnischen Radios setzte. 1998 trug er maßgeblich zur Gründung der Tageszeitung „Nasz Dziennik" („Unser Tagblatt") bei, indem er für das Blatt in seinen Radioprogrammen ständig Werbung machte[43]. Leider brachte das keinen großen Nutzen für die Kirche. Denn die von diesen Medien vertretene extreme politische Linie legte sich wie ein Schatten auf ihre an sich notwendigen Aktivitäten, das Bedürfnis nach Gebet, Katechese und religiöser Bildung zu befriedigen. Besorgniserregend ist nicht nur ihre Einstellung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere bezüglich der Religionsfreiheit, sondern auch ihre extreme nationalistische Einstellung. Inzwischen hat „Radio Plus", das teilweise durch die Rundfunkanstalten der Diözesen ausgestrahlt wird, mit seinem ganztägigen Programm erheblichen Einfluß gewonnen. Radio Plus ist nicht konfessionell gebunden oder geprägt, wird jedoch aus einer christlichen Inspiration heraus betrieben. Ähnlichen Charakter hat der von Franziskanern geleitete Fernseherkanal „Puls", der es zur Zeit allerdings nur auf eine begrenzte Reichweite bringt[44].

Die katholische Kirche gibt zwar ungefähr 3000 Zeitschriftentitel heraus und besitzt zwei Prozent der Medien in Polen – darunter Presseerzeugnisse, Radiostationen und in begrenztem Maß Fernsehen, die Katholische Informations-Agentur, den katholische Server „Opoka" –, aber das münzt sich nicht in Einfluß auf die öffentliche Meinung um[45]. Deswegen ist die Kirche weiterhin mit der Medienproblematik konfrontiert, und dies um so mehr, als die polnischen Bischöfe noch nicht auf die grundlegende Frage geantwortet haben, wie sie sich zu den modernen, demokratischen und pluralistischen Medien stellen.

## Umsetzung des Konzils

Die bedeutsamen Veränderungen äußeren Charakters, die sich in der katholischen Kirche in Polen aufgrund der erzielten Freiheit vollzogen haben, bewirken selbstverständlich auch innere Veränderungen: Sie verändern den Blick der Kirche auf sich selbst, auf die Gesellschaft und den Staat, die selber wiederum sehr einschneidenden Umgestaltungen unterworfen wurden. Ich weise lediglich auf einige besonders wichtige und aktuelle Beurteilungen dieser Veränderungen hin: Ein besonders bedeutsames Element ist das Maß, mit dem die katholische Kirche in Polen sich das pastorale Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils angeeignet hat, das diese Kirche auf die nach dem Jahr 1989 entstandenen Bedingungen hätte vorbereiten können. Von Anfang an war die Akzeptanz des Zweiten Vatikanums in Polen nicht groß. Ein großes Hindernis war das ideologische Profil des Staates, der äußere und psychologische Hemmnisse schuf. Dazu gehörten vor allem die Zensur, die streng

begrenzte Papierzuteilung sowie der mangelnde Zugang der Kirche zu den Massenmedien.

Die Pastoralsynode der Erzdiözese Krakau, die in den Jahren 1971 bis 1979 stattfand[46], illustriert diese Schwierigkeiten. Während dieser Synode mußte man die Texte der Konzilsdokumente von Hand oder auf der Schreibmaschine abschreiben, denn es gab keine Möglichkeit der Vervielfältigung. Die Atmosphäre in einer Kirche, die sich im Zustand einer permanenten Belagerung befand, förderte auch nicht gerade die Tendenz, sich der Welt zu öffnen. Sie begünstigte vielmehr diejenigen, die den Status quo bewahren wollten. Neben der Persönlichkeit einzelner Bischöfe waren es wohl die Pastoralsynoden der Diözesen, die den Gläubigen das Konzil am meisten nahebrachten. Heute steht es außer Zweifel, daß die Pastoralsynode der Erzdiözese Krakau auf diesem Gebiet eine bahnbrechende Rolle spielte. Sie war von Kardinal Karol Wojtyła vorbereitet und durchgeführt worden und stellte, was die Anwendung des Konzils auf die Bedingungen einer Partikularkirche betraf, nicht nur für Polen ein Ereignis dar[47].

Vom Beispiel dieser Synode ließ sich die Polnische Bischofskonferenz leiten, als sie in den Jahren 1991 bis 1999 die Zweite Polnische Plenarsynode durchführte. Die Arbeiten dieser Synode zeigten jedoch, daß nicht ganz Polen auf die vertiefte konziliare Reflexion vorbereitet und dazu bereit war, die ganze pastorale Botschaft des Zweiten Vatikanums anzunehmen. Der von der Synode gemachte Vorschlag, eine große pastorale Anstrengung zu unternehmen, wurde nicht allgemein aufgegriffen. Die von der Polnischen Bischofskonferenz in Gnesen am 23. April 1999 angenommenen Dokumente zeugen jedoch davon, daß die Kirche in Polen für das gesamte Erbe des Konzils offen ist. Diese Dokumente sind besonders deshalb wertvoll, weil sie die lehrmäßigen und pastoralen Errungenschaften des Konzils in bezug auf die konkrete, heutige Lage in Polen zu sehen (mindestens) bestrebt sind. Ihre eigene, von den von den Dokumenten der Zweiten Polnischen Plenarsynode abweichende Vision der Kirche haben Radio Maryja und Nasz Dziennik, die auch bezüglich der Soziallehre der Kirche und besonders der Prinzipien der Religionsfreiheit des letzten Konzils andere Positionen einnehmen. Sie orientieren sich de facto am Katholizismusmodell vor dem Zweiten Weltkrieg und sind außerdem sehr stark nationalistisch geprägt.

Auf die Frage, wie sich die katholische Kirche in der neuen Situation verhalten soll, die mit dem Beginn des demokratischen Staates einsetzte, kann man antworten: Schritt für Schritt wird das Verhalten der Kirche in bezug auf die entstandene Wirklichkeit analysiert. Hier kann man recht deutlich das allmähliche und nicht ohne Schwierigkeiten zustandekommende Hineinwachsen der Kirche in die Demokratie beobachten, was vor allem im Verhalten der Bischöfe und des polnischen Klerus gegenüber den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen sichtbar wurde. Hier gab es von Mal zu Mal Verbesserungen, wenngleich es nie an Emotionen und an Verletzungen fehlte[48]. In den Jahren 1989 bis 2001 wurden die meisten Regierungen von Parteien gestellt, die mit der gesellschaftlich-politischen Bewegung

Solidarność verbunden waren, wohingegen von 1993 bis 1997 und seit 2001 die Regierung in der Hand der Sozialdemokraten ist, die personell und geistig mit der kommunistischen Linken verbunden sind. Die Kirche hat aufgrund ihrer Erfahrungen in der Vergangenheit zweifellos mit den rechten Parteien sympathisiert und ihre Abneigung gegenüber der Linken nicht verhehlt, die freilich zahlreiche Anlässe dazu gab, indem sie zum Beispiel die Bezahlung der Religionslehrer in den Schulen oder die Ratifizierung des Konkordats blockierte. Es hat jedoch den Anschein, daß über die Kontakte zwischen Kirche und ihr gegenüber positiv oder kritisch eingestellten Gruppierungen allmählich ein anderer Politikstil entstanden ist, der die Erfordernisse eines demokratischen Bürgerstaates immer besser berücksichtigt[49].

## Pluralismus

Zweifellos am schwierigsten war es für die katholische Kirche, den moralischen Pluralismus – nicht als Prinzip, sondern als Tatsache – zu akzeptieren. Es fällt nicht leicht, sich mit einer Lage abzufinden, in der die staatliche Gesetzgebung zur katholischen Moral im Widerspruch stehende Lösungen zuläßt und den verbindlichen Charakter der moralischen Norm durchkreuzt. Schwer fällt es bis heute außerdem, den kulturellen Pluralismus zu akzeptieren, der eine Bedrohung der religiösen und nationalen Identität schafft. Als relativ leicht erwies es sich, den konfessionellen Pluralismus zu akzeptieren[50].

Generell gewöhnt sich die katholische Kirche an den Pluralismus, aber es wird dauern, bis eine neue Mentalität in diesen Dingen heranreift. Die Kirche hat in dieser Periode nie demokratische Wahlen in Frage gestellt, auch wenn sie mit den Ergebnissen nicht immer zufrieden sein konnte.

## Europäische Integration

Besondere Bedeutung gewinnt heute das Verhältnis der katholischen Kirche zur europäischen Integration. Es ist schwer zu sagen, ob die Einstellung der katholischen Kirche auf diesem Gebiet eine Entwicklung durchlaufen hat. Zweifellos hat sie sich verändert: angefangen von Unwissen über ein schwaches Bewußtsein bis hin zum engagierten Einsatz. Seit 1998 sprechen sich die polnischen Bischöfe entschieden für die Integration aus[51]. Das bedeutete freilich nicht, daß sie keine Vorbehalte gegenüber konkreten, von der Europäischen Union vorgeschlagenen Lösungen hätten.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß einige Strömungen der katholischen öffentlichen Meinung entschieden gegen die Integration sind, weil sie einen Verlust polnischer nationaler und religiöser Identität fürchten. Diese Ängste werden vor allem durch Radio Maryja und Nasz Dziennik geschürt. Seit dem Herbst 2001, als die

von diesen Medien kreierte radikale rechte Partei „Liga Polskich Rodzin" („Liga Polnischer Familien") mit 42 Sitzen Einzug in das polnische Parlament hielt, hat sich die Opposition gegen die Integration verstärkt, um so mehr, als ähnliche Ansichten von der „Samoobrona" („Selbstverteidigung") geäußert werden, der zweiten, radikalen Bauernpartei neben der PSL[52].

Eine Meinungsumfrage zum Jahreswechsel 1997/98 ergab, daß in Polen 84 Prozent der Geistlichen den Betritt zur Europäischen Union bejahen. In den vergangenen Monaten hat die Zustimmung etwas abgenommen, aber immer noch ist der Anteil der Beitrittsbefürworter hoch. Das Referendum vom 9. Juni 2003 ergab eine deutliche Mehrheit für den Beitritt Polens zur Europäischen Union. Eine Isolierung des Landes von den europäischen Strukturen ist keine Lösung. Von daher erklärt sich der Standpunkt der polnischen Bischöfe, die sich schon oft für die europäische Integration Polens ausgesprochen haben.

## ANMERKUNGEN

[1] Das Gesetz vom 29.12.1989 über die Veränderung der Verfassung der Volksrepublik Polen (Dz. U. Nr. 75, poz. 44) hat die Kirche betreffende Vorschriften nicht unmittelbar geändert, leitete jedoch die rechtlichen Schritte für ein demokratisches Polen ein.

[2] Vgl. Art. 25, ust. 2.

[3] Darauf hat wiederholt Papst Johannes Paul II. hingewiesen, der schon bei seiner ersten Reise nach Polen am 2.6.1979 – an Vertreter der Regierung gerichtet – sagte: „Die Kirche erstrebt keinerlei Privilegien, sondern nur das, was unerläßlich für die Erfüllung ihrer Sendung ist."; vgl. Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie (Kraków 1997) 18.

[4] Die Argumente, die die Regierung der Volksrepublik Polen zur Aufkündigung des Konkordats von 1925 bewegten, stellt vor: J. Wisłocki, Konkordat Polski 1993. Tak czy nie? (Poznań 1993) 56–65; vgl. dazu: J. Żaryn, Kościół a władza w Polsce (1945–1950) (Warszawa 1997) 63–115.

[5] J. Kowalczyk, Dojrzewanie czasu. Wybór dokumentów, przemówień i homilii 1989–1989 (Poznań 1998) 11.

[6] Vgl. Wisłocki (A. 4) 98.

[7] Vgl. Dz. U. Nr. 29, poz. 154.

[8] Vgl. „Stabilność stosunków między państwem a Kościołem jest elementem polskiej racji stanu", Rozmowa z dyr. Departamentu Wyznań Urzędu rady Ministrów Panem Markiem Pernalem, in: Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Wprowadzenie opracowanie, hg. v. W. Adamczewski u. B. Trzeciak (Warszawa 1995) 61–64.

[9] Vgl. W. Góralski, Konkordat polski 1993 od podpisania do ratyfikacji (Warszawa 1998) 21f.

[10] Ebd. 29–129. [11] Vgl. Art. 25, ust. 4.

[12] Vgl. Dz. U. Nr. 51, poz. 318 u. 319.

[13] Zum Verzeichnis der Gesetze, die das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche nach 1993 regeln, vgl. Prawo wyznaniowe. Wprowadzenie i opracowanie, hg. v. W. Uruszczak (Kraków 1997) 227–306, 317–153.

[14] Vgl. W. Góralski, Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce (Warszawa 1998).

[15] Vgl. Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce: B. Górowska u. G. Rydlewski, Zbiór przepisów i dokumentów (stan na 31 paÿdziernika 1992 r.) (Warszawa 1992) 138–152.

[16] Schon nach 1995 bestand der Großteil der Katecheten aus Laien: vgl. Nowe diecezje Kościoła katolickiego w Polsce, hg. v. L. Adamczuk u. W. Zdaniewicz (Warszawa 1944) 56–57.

[17] Bilans dziesięciolecia, Z ks. bp. Kazimierzem Nyczem, Przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego rozmawiają Maria i Janusz Poniewierscy, in: Znak, Nr. 9 (2000) 76–79.

[18] Vgl. AAS 17 (1925) 521–528.

[19] Vgl. AAS 84 (1992) 1099–1112.
[20] Vgl. AAS 88 (1996) 793–796.
[21] Die Diözese Bielsko-Żywiec benutzt die Gebäude des Krakauer Priesterseminars, die Diözese Gleiwitz jene in Oppeln.
[22] T. Pieronek, Nowa organizacja diecezji i prowincji kościelnych w Polsce. Niektóre zagadnienia teologiczno-prawne, in: Analecta Cracoviensia 25 (1993) 265–374.
[23] Prawo wyznaniowe. Stan prawny na 1 lutego 2000, hg. v. H. Misztal (Lublin 2000) 364.
[24] Vgl. ebd. 368–370.
[25] Vgl. AAS 74 (1982) 369–372.
[26] Umowa między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie (Mon. Pol. Nr. 22, poz. 174).
[27] Akta Konferencji Episkopatu Polski, Nr. 3 (1999) 41–46.
[28] Dekret der Bildungskongregation vom 12.9.1994 (Prot. Nr. 1328/93).
[29] Dekret der Bildungskongregation vom 26.6.1998 (Prot. Nr. 124/98).
[30] Dekret der Bildungskongregation vom 15.8.1999 (Prot. Nr. 234/98).
[31] Dekret der Bildungskongregation vom 7.6.1999 (Prot. Nr. 400/99).
[32] Dekret der Bildungskongregation vom 28.9.1999 (Prot. Nr. 220/99); Dz. U. z 1990 r.„Nr. 79, poz. 884.
[33] Dekret der Bildungskongregation vom 9.8.2000 (Prot. Nr. 597/99).
[34] Dekret der Bildungskongregation vom 3.5.2001 (Prot. Nr. 779/98).
[35] A. Schulz, Wiosna Kościoła w Polsce, in: Leksykon ruchów i stoarzyszeń w Kościele, hg. v. A. Petrowa-Wasilewicz (Warszawa 2000) 9f.
[36] Ebd. 250. [37] Ebd. 253–255. [38] Ebd. 45.
[39] Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej, Nr. 2/2000, 1–7.
[40] Petrowa-Wasilewicz (A. 35) 252.
[41] Informator Caritas, Fundacja „Pro Caritate“ (Warszawa 2000) 6.
[42] Ebd. 8–36.
[43] M. Ostrowski, Duchowe i religijne ruchy, in: Kościół i religijność Polaków 1945–1999. Praca zbiorowa pod, hg. v. W. Zdaniewicza u. T. Zembrzyskiego (Warszawa 2000) 151.
[44] Vgl. dazu ausführlich M. Przeciszewski, Kościół w Polsce w epoce wolności, in: Kościół 2001. Wydarzenia-Postacie-Problemy. Wiadmości KAI (Sonderausgabe) 40f.
[45] J. Mariański, Kościół katolicki w Polsce a środki społecznego przekazu, in: Kościół i religijność Polaków (A. 43) 51–54.
[46] Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979, 2 Bde (Kraków 1984).
[47] Vgl. Bd. 1: Przebieg prac synodalnych. Dokumenty Synodu; Bd. 2: Dokumentacja (Kraków 1985).
[48] Erheblichen Zweifel weckte vor allem das Verhalten des polnischen Episkopats bezüglich der Parlamentswahlen 1991, für die eine Wahlempfehlung für bestimmte politische Gruppierungen abgegeben wurde: vgl. dazu J. Gowin, Kościół w czasach wolności 1989–1999 (Kraków 1999) 57–62.
[49] Vgl. ebd. 144–149.
[50] Davon zeugen die folgenden Dokumente des Polnischen Episkopats: „Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji“ vom 16.9.1995, in: Biuletyn Prasowy KAI, Nr. 81, 20.10.1995, 28–36; „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie“ opracowane przez Radę Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego i przyjęte dnia 16 czerwca 1999 r. przez zebranie plenarne Konferencji, in: Akta Konferencji Episkopatu Polski, Nr. 3/1999, 59–65; List Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, z dnia 25 sierpnia 2000 r, in: Akta Konferencji Episkopatu Polski, Nr. 5/2000, 32–35.
[51] T. Pieronek, Dlaczego biskupi polscy pojechali do Brukseli?, in: Europa. Zadanie chrześcijańskie, hg. v. A. Dylus (Warszawa 1998) 409–413.
[52] Vgl. II Polski Synod Plenarny (1991–1999) (Warszawa 2001) 76 (im Dokument „Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego“, Nr. 38f.); 114–115; im Dokument „Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu“, Nr. 58) u. auch im Dokument „Biskupi Polscy wobec integracji europejskiej, przyjęty przez zebranie plenarne Episkopatu Polski dnia 21 marca 2002 r“, in: Wiadomości KAI, Nr. 13/14/2002, 9f.

*Georg Steins*

# Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher

## Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion

Wer über die Auslegung der Bibel in der Kirche nachdenkt, sieht sich in ein nicht leicht zu überschauendes Gelände versetzt: Nicht nur der biblische Text stellt mit seinem Anspruch, *Heilige* Schrift zu sein, eine große Herausforderung dar. Es wollen zudem die Auslegungstraditionen in Judentum und Christentum ebenso berücksichtigt werden wie gegenwärtige Theoriebildungen in den Philosophien, Kulturwissenschaften und Theologien und die praktischen Erfordernisse der Gemeinden. In diesem schwierigen Feld stehen die, die über die Aufgabe der Bibelauslegung nachdenken, jedoch nicht allein. Daß schon Mose, der biblische Erzhermeneut (vgl. Ex 20, 19), Probleme mit der Schriftauslegung hatte, gibt eine hintersinnige Erzählung des Talmud zu bedenken:

„Rabbi Jehuda sagte im Namen Raws: Als Mose in die Höhe stieg, traf er den Heiligen, gepriesen sei er, dasitzen und Kränze (oder Kronen) für die Buchstaben winden. Da sprach er zu ihm: Herr der Welt, wer hält dich zurück (die Weisung ohne diese Zusätze zu geben)? Er erwiderte: Nach vielen Generationen wird ein Mann sein namens Aqiba ben Joseph; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen über Haufen von Lehren vortragen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir. Er erwiderte: Wende dich um. Da wandte Mose sich um und setzte sich hinter die achte Reihe (in Aqibas Lehrhaus); er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als jener zu einer Sache gelangte, worüber seine Schüler ihn fragten, woher er dies wisse, erwiderte er ihnen, dies sei eine Mose am Sinai überlieferte Lehre. Da wurde Mose beruhigt."[1]

Mose muß erleben und lernen, daß die Auslegung über das hinaus geht, was er – als Mittler! – von Gottes Wort verstanden hat. Erst als er hört, daß auch diese größere Auslegung von Gott kommt, ja, daß sie ihm, dem Mose, schon am Sinai gegeben worden war, „wurde er beruhigt". Treffender und bündiger läßt sich nicht formulieren, was Schriftauslegung bedeutet. Die Grundwahrheit dieser talmudischen Erzählung läßt sich im Horizont gegenwärtigen Nachdenkens über die Anforderungen an eine sachgemäße Schriftauslegung in neuer Weise wissenschaftlich einholen und für die Schriftlektüre in der Kirche fruchtbar machen. Dabei können auch wichtige Impulse aus dem vor genau zehn Jahren erschienenen Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" der Päpstlichen Bibelkommission aufgenommen werden[2]. Wenn im folgenden Engführungen der verbreiteten Auffassung über wissenschaftliche Bibelauslegung aufgebrochen und Wege aus einer zunehmenden Selbstisolierung der historisch-kritischen Exegese, der vorherrschenden Gestalt universitärer Bibelauslegung, sichtbar

werden, mag wie bei Mose an die Stelle von Bestürzung über angeblich wissenschaftsfremde Neuerungen die Beruhigung über die Einsicht in eine tiefe Verbundenheit mit der Besonderheit der Bibel als Heiliger Schrift treten. In der aktuellen Diskussion lassen sich *vier Akzentverschiebungen* in den Grundlagen der Bibelauslegung feststellen: Sie betreffen den Ansatzpunkt der Bibelauslegung, die Träger der Auslegung, den Gegenstand der Auslegung und schließlich das Ziel der Auslegung.

## Vom Interpretieren zum Lesen

Jedes Nachdenken über Bibelauslegung muß mit dem Nachdenken über den Lektüre*vorgang* beginnen, denn „Lesen ist zu einer reflexiven Tätigkeit geworden“[3]. Lesen ist kein bloß vorbereitender oder begleitender Akt der Bibelauslegung mehr, sondern *Ansatzpunkt der Verständigung über Schriftauslegung*. Ging es im herkömmlichen Konzept von Exegese vor allem um den erhobenen Sinn als Ergebnis der Auslegung, so zwingen die sprachphilosophische Wende (der „linguistic turn“) am Beginn des 20. Jahrhunderts und die Neubewertung von Schrift in ihrer materiellen Gegebenheit, die „schriftphilosophische Wende“ (der „literalistic turn“)[4] am Ende des vergangenen Jahrhunderts zur Besinnung auf den Basis*vorgang* des Lesens. „Lesen ist zum Grundbegriff der Literaturwissenschaft“[5] avanciert.

Versuche, das Lesen der Bibel als subjektives, von Beliebigkeit geprägtes Tun von der Auslegung der Bibel als objektiver, wissenschaftlich kontrollierter Tätigkeit abzugrenzen, verkennen diesen in den Kulturwissenschaften längst vollzogenen Paradigmenwechsel vom Interpretieren zum Lesen. „Nicht mehr darauf scheint es anzukommen, mit Wissen und Sinn beladen aus den Texten wieder emporzusteigen, sondern in diese selbst immer tiefer einzudringen und sich in ihnen zu verstricken.“[6] Klaas Huizing tritt vor diesem Hintergrund für eine „lesetheoretische Revolution“ in der Theologie ein:

> „Ich plädiere für eine erneute anthropologische Wende innerhalb der Theologie. Wie sieht die lesetheoretische Reformulierung aus? Antwort: Der Mensch ist ein Lesewesen, ein *Homo legens* … Inkarnation lautet schließlich der Schlüsselbegriff einer dezidiert biblischen Literaturwissenschaft. Gott hat sich verschrieben.“[7]

Der Text verschwindet nicht im Akt der Annäherung und wird nicht durch Verstehen auf einen hinter ihm zu findenden Sinn überschritten, sondern er gewinnt an Vertrautheit und Fremdheit zugleich, wie ein Gegenüber in einer gelingenden Begegnung. „In der Begegnung des Textes mit den Lesern entsteht eine Dynamik; denn der Text besitzt eine Ausstrahlung und löst Reaktionen aus.“[8] Es geht um diese Dynamik im Lesevorgang, nicht um Lesen als Weg zum Einverständnis oder um die Einfühlung in den vom Autor intendierten Sinn. In jedem Leseakt ersteht der Text neu; er ist – so zeigte das Beispiel des Mose – größer als der Autorsinn und

zeigt auch das vom Autor gerade nicht Intendierte, das Verschwiegene und Verdrängte. Lesen ist eine je neue *Öffnung* des Textes; ich ziehe diesen Ausdruck dem mißverständlichen Terminus „Dekonstruktion" vor.

Die „offiziellen" Gestalten kirchlicher Bibellektüre sind die Stundenliturgien mit ihren kurzen Wochenzyklen und die längeren Rhythmen der Lesejahre. Hier nimmt die Schrift „in die Pflicht" (lateinisch *officium*), ruft zur Treue, zum Dabeibleiben und beständigen Mitgehen: Sinn und Bedeutung und ebenso die Erfahrung einer den eigenen Horizont sprengenden Fremdheit brauchen Zeit und (lebenslange) Wiederholung. Kann es sich die so oft als praxisfern empfundene wissenschaftliche Exegese noch länger leisten, diese 2000jährigen liturgischen Leseerfahrungen aus ihrer Grundlagenreflexion auszublenden?

Die verbreitete Gestalt gegenwärtiger universitärer Exegese ist ein kirchen- und geistesgeschichtlich junges Phänomen; sie hat sich aus dem Rationalismus kommend gleichzeitig mit der romantischen Poetologie akademisch etabliert und blieb lange Zeit blind gegenüber den Einseitigkeiten und Aporien ihrer Herkunft: So lag bei ihr der Akzent auf den genial-inspirierten Textproduzenten und der einen (als allein maßgeblich betrachteten) „Ursprungsbedeutung", der die Lesenden und ihre Sinnproduktionen in den Hintergrund treten ließ[9]. Dem klassischen Judentum ist die rationalistisch-romantische Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, gewissermaßen der Optimismus, den Text als Fenster zur Welt *hinter* dem Text auftun und dort die eigentliche Bedeutung finden zu können, stets suspekt gewesen; zu groß war das Gewicht des Textes selbst. Bibellektüre braucht anstelle der „textlosen Vernunft der Aufklärung"[10] eine „schriftbezogene Vernunft"[11], die geduldig den Wegen des Kommentars in seinen vielfältigen Formen nachgeht.

Es gehört zu den großen Leistungen historisch-kritischer Bibelwissenschaft, die schrittweise Entstehung der biblischen Texte durch Fortschreibung und Neufassung aufgewiesen zu haben. Biblische Texte sind selten „aus einem Guß", in einem Zug entstanden, sondern „gewachsen", wie man bildhaft sagt. Aber es scheint, daß diese moderne Erkenntnis erst jetzt, im Zeitalter der Kritischen Moderne oder Postmoderne wirklich theologisch verstanden wird: Der Bibeltext ist kein Magazin von Texten, die leider nicht unverändert erhalten sind und nicht mehr in der ursprünglich richtigen Reihenfolge vorliegen, so daß sie vor der Auslegung erst einmal bereinigt und chronologisch sortiert werden müssen.

Wenn die Schrift durch Überarbeitung und Fortschreibung entsteht, kehrt sich das Verhältnis von Text und Kommentar um. In der Bibel bestimmen spätere Texte die Bedeutung der früheren und werden selbst Teil der Bibel. So läßt sich sagen, daß der Kommentar die Bibel konstituiert! Diese Einsicht durchzieht das erwähnte Dokument der Bibelkommission wie ein roter Faden:

„Die gesamten heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sind Produkte eines langen Prozesses der Neu-Interpretation der Gründungsereignisse im Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinschaften der Gläubigen."[12]

Das gleiche hält Almuth Sh. Bruckstein für das jüdische Bibelverständnis fest:

„Die Arbeit an der Überlieferung geht logisch und hermeneutisch gesehen den ‚Urtexten' voraus. Die Midraschforschung der letzten hundert Jahre hat auf differenzierte Weise gezeigt, wie auch der biblische Text selbst das Ergebnis dieses hermeneutischen Prozesses der ‚mündlichen Lehre', das heißt also der Tradierung und Überlieferung ist."[13]

Tradierung und Neuinterpretation meinen nicht etwa Anpassung einer überkommenen Botschaft an neue Umstände; sie sind vielmehr die formale Entsprechung zur eschatologischen Botschaft der Bibel, die Gottes Handeln von seiner Zukünftigkeit her begreift. Der Gott, von dem die Bibel kündet, ist „im Kommen" (J. B. Metz). In dieser „Interpretationsdynamik"[14] gründen die Notwendigkeit und die Dignität von Fortschreibung und Kommentar: Die je neue Erfahrung des Wirkens Gottes läßt den Sinn überfließen (vgl. Lk 24). Im Lesen geschieht Sinnwachstum, wie schon Gregor der Große um 600 n. Chr. formuliert hat: „Die göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden."[15] So setzt die neue Bibelhermeneutik die zwei Jahrhunderte lang marginalisierten Leserinnen und Leser wieder in ihre Rechte ein. Das Geschäft der historischen Interpretation der biblischen Texte, das damit nicht überflüssig wird, muß vor dem Hintergrund der Basisaktivität des Lesens neu bestimmt werden[16].

## Von der individuellen Auslegung zur Lesegemeinschaft

Mit der Wiederentdeckung der Rolle der Lesegemeinschaft zeichnet sich die *zweite Akzentverschiebung* in der gegenwärtigen Bibelhermeneutik ab.

„Die Heilige Schrift steht in fortwährendem Dialog mit den Glaubensgemeinschaften: sie ist ja aus ihren Glaubenstraditionen hervorgegangen. Ihre Texte haben sich in der Beziehung zu diesen Traditionen entwickelt und andererseits zu ihrer Entwicklung beigetragen. Daraus folgt, daß die Auslegung der Heiligen Schrift innerhalb der Kirche stattfindet, in ihrer Pluralität und ihrer Einheit und in ihrer Glaubenstradition."[17]

Bibel *und* Bibelauslegung sind Kollektivereignisse; der „Modelleser" (U. Eco) der Bibel ist eine Lese*gemeinschaft*, nicht das autonome, von allen Einflüssen freigestellte und allein der Vernunft verantwortliche Forschersubjekt, das traditionelle Leitbild moderner wissenschaftlicher Exegese. In diesem Kontext wirkt die eben zitierte römische Pluralitätsoption wie ein postmoderner Einspruch gegen eine die Eigenart von Heiliger Schrift und zugeordnetem Lektüresubjekt verkennende Hermeneutik der Neuzeit.

Die sinnkonstituierende Funktion von „Interpretationsgemeinschaften" (*interpretive communities*) wurde in der neueren Literaturtheorie klassisch von Stanley Fish beschrieben[18]. Textdeutung ist kein individueller Vorgang, sondern immer schon in sprachliche und institutionelle Kontexte und Konventionen eingebunden.

Jede Gruppe teilt bestimmte Strategien im Umgang mit Literatur, die letztlich bestimmen, was als mögliche und was als unzulässige Interpretation gilt. Damit ist nicht der Umgang mit Texten in das Belieben einer Gemeinschaft gestellt, denn der Text bleibt als ein Gegenüber bestehen, auf das man sich beziehen kann; Fish hat jedoch richtig erkannt, wie sehr jede (auch eine wissenschaftliche) Lektüregemeinschaft ihre Normen „richtiger" Deutungen ausbildet.

Für die Bibellektüre ist an diesem Konzept beachtenswert, daß Kirche (selbstverständlich in ihrer geschichtlichen und sozialen Differenziertheit!) demnach kein nachträglicher Kontext von Schriftauslegung ist, sondern von Anfang an auf der methodologischen Ebene einzubeziehen ist. Dies gilt in gesteigertem Maß, wenn bereits die Schrift selbst Ausdruck dieser Gemeinschaft ist. Denn es gehört zur Besonderheit der Bibel, daß sie nicht nur aus den Interpretationsgemeinschaften des Judentums und des Christentums kommt, sondern die Entstehung dieser Interpretationsgemeinschaften und deren Rolle als Gottesvolk inmitten der Völkerwelt von Anfang an zum Thema hat (vgl. Gen 12, 1–3)[19].

„Die katholische Exegese hegt nicht die individualistische Illusion, die glauben macht, man könne außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden die biblischen Texte besser verstehen. Das Gegenteil ist wahr, denn die Texte sind nicht individuellen Forschern in die Hand gegeben ...; sie sind der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Christi anvertraut, um ihren Glauben zu nähren und zu einem Leben der Liebe anzuleiten. Die Achtung vor dieser Zielsetzung bestimmt die Gültigkeit der Interpretation."[20]

Das Dokument der Bibelkommission zeigt eine große Sensibilität für die Vielfalt der konkreten Lesegemeinschaften (Arme, Frauen, exegetische Fachleute, Amtsträger usw.) und die unterschiedlichen Lektürekontexte (z. B. Gottesdienst, Suche nach Orientierung in Alltagsproblemen, Ökumene). Aber niemals sind es neutrale Leserinnen und Leser, die einen überzeitlichen Sinn feststellen! Die nicht als problematisch, sondern als positiv zu begreifende Vieldeutigkeit der biblischen Texte wird durch die vielen Lesenden bewirkt; die Geschichte des Judentums wie die Kirchengeschichte sind beredte Beispiele für die unerschöpfliche Sinnfülle der Heiligen Schrift.

Es wäre verfehlt, die Vielfalt als Ausdruck einer noch unvollständigen Suche nach dem einen „richtigen" Sinn zu deuten, obwohl nicht zu leugnen ist, daß es auch Irrwege im Umgang mit der Bibel gegeben hat. Aber hier können die Leseerfahrungen der Interpretationsgemeinschaften regulierend wirken und die Vieldeutigkeit vor dem Abgleiten in die Beliebigkeit bewahren. Nicht zuletzt kann die Geschichte der Dogmenentwicklung als ein Ringen um die zulässigen Wege der Bibelinterpretation verstanden werden. In der neueren Literaturwissenschaft gilt es als unstrittig, daß der in der Theologie immer noch beliebte Rückgriff auf die ursprüngliche Autorintention als vermeintlich unerschütterliches Fundament jeder Textdeutung nicht mehr beschritten werden kann, weil auch die „Autorintention" nichts anderes ist als die Vorstellung *einer* Sinnmöglichkeit des Textes[21].

Aus der Einsicht in die prinzipielle Vieldeutigkeit der biblischen Texte, die nicht grenzenlose Sinnoffenheit bedeutet, und in die unhintergehbare Bedeutung der Interpretationsgemeinschaft ergibt sich eine grundsätzliche Kritik an jeder Art von biblizistischem Fundamentalismus, der längst nicht mehr allein ein Problem protestantischer Splittergruppen ist, sondern in den Großkirchen zunehmend an Attraktivität gewinnt. Dafür gibt es viele Ursachen, nicht zuletzt die mangelnde Vermittlung solider bibelhermeneutischer Grundlagen durch die wissenschaftliche Theologie. Der Biblizismus, der als Reaktion der Hilflosigkeit und der fehlgeleiteten Suche nach Orientierung in den Grundlagen des Glaubens verstanden werden kann, beruht auf wenigen, einfachen und scheinbar unmittelbar einleuchtenden Normen („Die biblischen Texte sind wortwörtlich zu verstehen"; „Die literarischen Formen sind bedeutungslos; alles, was die Bibel erzählt, hat sich so ereignet, wie es berichtet wird" usw.) für die Interpretation der Bibel, die literaturwissenschaftlich unhaltbar sind und auch theologisch äußerst problematisch erscheinen. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission arbeitet als zentrales theologisches Problem des fundamentalistischen Umgangs mit der Bibel „eine falsche Auffassung vom Absoluten" heraus, die Ansicht nämlich, „bei Gott als absolutem Wesen müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von den Einflüssen der menschlichen Sprache" [22].

Die Anerkennung der beschriebenen Rolle der Lesegemeinschaft hat Auswirkungen auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Bibeltext: Es ist nicht die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, eindeutige Interpretationen vorzulegen, sondern die Bibel je neu als Gegenüber und als *Vor*gabe herauszustellen und sie vor allem lesbar zu halten; dem dient der manchmal sehr große Aufwand an historischer Forschung. Sinn*festlegungen* sind nicht Sache der Wissenschaft, sondern Sache der Gemeinschaft, aus der die Schrift kommt und für die sie zum Lebens- und Glaubensbuch geworden ist. Wissenschaftliche Exegese als theoretisches Geschäft braucht keine strengen Eindeutigkeiten; die sind aber sehr wohl von Zeit zu Zeit in praktischen Zusammenhängen gefordert, wenn Entscheidungen getroffen werden müssen, weil unter Zeitdruck zu handeln ist.

## Von der Textsammlung zum Bibelkanon als Gemeinschaftstext

Eine *dritte grundlegende Akzentverschiebung* betrifft das Verständnis des Bibeltextes als Kanon. Die Rede vom Bibelkanon, so selbstverständlich sie für viele sein mag, war wissenschaftsgeschichtlich über lange Zeit hochproblematisch: In der modernen Exegese ist „Kanon" negativ als Ausdruck von Auswahl und gewaltsamem Ausschluß wahrgenommen oder als bloße (äußere) Sammlung oder nachträgliche Aussage über die Verbindlichkeit bestimmter Schriften verstanden worden [23]. Wenn die Bibelwissenschaft gegenwärtig neu nach der Rolle des Bibelkanons für die Bi-

belauslegung fragt, kündigt sich damit nicht weniger als ein Epochenwechsel an[24]. Eine Kanondebatte wird gegenwärtig auch in den profanen Literaturwissenschaften und nicht weniger hitzig im literarischen Feuilleton, vor dem Hintergrund der Einsicht geführt, daß Literatur ohne Kanonbewußtsein ihren Wert verliert; wenn es keinen Maßstäbe setzenden Kanon gibt, wird alles nivelliert und gleich gültig.

Das Wissen um die Unverzichtbarkeit des biblischen Kanons für ein theologisches Verständnis der biblischen Texte konnte in der katholischen Exegese lange Zeit am Rand, in der sogenannten *sensus-plenior-Debatte*, der Frage nach einem über den „Ursprungssinn" hinausgehenden theologischen Textsinn, überwintern:

> Dieser „vollere Sinn" beruht darauf, „daß der Heilige Geist, der Hauptverfasser der Bibel, den menschlichen Verfasser in der Auswahl seiner Ausdrücke so führen kann, daß diese eine Wahrheit ausdrücken, die dem Autor selbst nicht in ihrer ganzen Tiefe bewußt war. Diese wird erst mit der Zeit umfassender offenbart, einerseits dank späterer göttlicher Heilssetzungen in der Geschichte, die die Tragweite der Texte besser zeigen, andererseits auch dank der Aufnahme der Texte in den Kanon der Heiligen Schrift. So wird ein neuer Kontext geschaffen, der Sinnmöglichkeiten erscheinen läßt, die der ursprüngliche Kontext im Dunkeln gelassen hat."[25]

Die Parallelen zum eingangs zitierten talmudischen Beispiel sind nicht zufällig, sondern in der Sache, d. h. in der Frage nach dem Spezifikum einer theologischen Schriftauslegung begründet.

Der Kanon ist in der Sicht der neueren Bibelhermeneutik kein sekundäres Phänomen, keine Qualifizierung, die nachträglich zu den biblischen Texten hinzutritt und ihnen äußerlich bleibt. Diese werden nicht *zum* Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon, d. h. sie sind von Anfang an Texte, in denen eine Glaubensgemeinschaft sich über ihre grundlegenden religiösen Erfahrungen verständigt[26]. Zur Präzisierung kann unterschieden werden zwischen dem *kanonischen Prozeß*, d. h. der fortwährenden Aktualisierung von überlieferten Texten in neuen geschichtlichen Situationen durch Bearbeitungen und die Schaffung neuer literarischer Kontexte, und der *Kanonisierung* als dem Abschluß des Prozesses der Textbildung, mit dem die biblischen Texte ihre endgültige Gestalt finden. Von diesem Zeitpunkt an findet die Aktualisierung außerhalb der Bibel statt.

Der erste Aspekt, der kanonische Prozeß, deutet die Schriftwerdung als literarisches Phänomen der fortwährenden Neukontextualisierung und als theologisches Phänomen des Sinnwachstums. Das *ist* das Geschehen von Inspiration und Offenbarung. Der Kanon wird aber in seinem Sinnpotential nicht hinreichend erfaßt, wenn dieser Prozeß gewissermaßen aufgerollt und in eine hypothetische Literaturgeschichte transformiert wird, denn der Kanon als Ergebnis ist mehr als der kanonische Prozeß. Wir stehen als Leserinnen und Leser nicht einer altisraelitischen oder urchristlichen Literaturgeschichte gegenüber, sondern dem vielstimmigen und vielsinnigen Großtext „Bibel". Dieser wirkt nicht durch seine einzelnen Teile, sondern in ihrem Zusammenspiel als Ganzes. „Die Bibel ist nicht einfach eine Sammlung von Texten ohne Beziehungen untereinander. Sie ist vielmehr eine Sammlung von

Texten einer einzigen großen Tradition."[27] Der Kanon ist daher der *erste* Kontext, nicht im Sinn der Entstehung, sondern für die Lektüre. „Denn der Text in seiner Endgestalt und nicht in irgendeiner früheren Fassung ist der Ausdruck des Wortes Gottes."[28] Wieder wird das Beispiel des Mose relevant. Mit jedem Lesen wachsen die „Haufen über Haufen" an Sinn, weil jedes Lesen neue Textbezüge hervorbringt und Bezüge zwischen dem Text und den unterschiedlichen Erfahrungswelten knüpft.

Eine weitere Implikation des Kanonbegriffs verdient Beachtung: Als Kanon ist die Bibel mehr als eine Quellensammlung, ein Archiv überlieferter Texte. Die Vergangenheit wird in ihm so gestaltet, daß ihre Prägekraft für die Gegenwart erfahrbar werden kann. Der Kanon hält die Elementarerfahrungen der Glaubensgemeinschaft „zum Gedächtnis" fest, das Vergangene als das Gründende, auf dem alle Gegenwart und Zukunft ruht. Ein Beispiel aus dem Alten Testament soll das verdeutlichen: Der Pentateuch informiert nicht über eine längst vergangene Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Tod des Mose. Dieser erste Teil des Alten Testaments hat eine besondere Struktur, er ist als *Einsetzungsbericht* gestaltet, d. h. als eine Erzählung, die die Vergangenheit der Adressaten so erzählt, daß die Hörerinnen und Hörer im Rezitieren des Textes in die konstitutiven Akte dieser Gemeinschaft selbst hineingenommen werden. Im Hören auf die Stimme des Mose erfährt sich das Volk Gottes als neu geschaffen und errettet aus den tödlichen Chaoswassern, wie es zum Beispiel an der engen Parallele zwischen der Schöpfungserzählung Gen 1 und der Geschichte von der Rettung aus der Todesgefahr Ex 14 deutlich wird. Ich nenne das die *anamnetische Struktur der Heiligen Schrift*. Anamnese, Gedächtnis und Erinnerung ist nicht nur ein Thema *in* der Schrift, sondern die formale Bestimmung des Sinns von Heiliger Schrift überhaupt. Im gemeinsamen Lesen der Schrift wird die *Gegenwart* als Raum des Wirkens Gottes erschlossen.

Das Musterbeispiel dieser theologischen Schriftlektüre ist die Osternacht, in der die Liturgie die biblischen Texte nicht auf historische Kerne zurückführt, so als ob dort die Wahrheit greifbar würde, sondern die erzählte Vergangenheit als Gegenwart proklamiert: „Dies ist die Nacht!" Biblische Texte sind niemals allein und zuerst Abbilder von Vergangenheit, sondern symbolische Konstruktionen zur orientierenden Kommunikation und Sinnstiftung in der Gegenwart. Geschichte als gedeutete Vergangenheit begegnet uns in unterschiedlichen literarischen und institutionellen Gestalten. Die Bibel wählt einen literarisch-poetischen Diskurs, keinen wissenschaftlichen, weil nur so die Wirklichkeit Gottes in ihrer umfassenden Bedeutung für alle Aspekte des Lebens und für Menschen aller Zeiten und Zonen zum Ausdruck kommen kann. Mit der Wiederentdeckung der Bibel als Kanon rückt das theologische Urthema von „Gedächtnis" und „Erinnerung" wieder in die Diskussion über die Grundlagen wissenschaftlicher Exegese ein, aus dem es die Wissenschaftskultur des Historismus verdrängt hatte, die auf die Ermittlung historischer Hintergründe fixiert war.

## Von der Oralität zur Literalität zur Libralität

Die *vierte Akzentverschiebung*, die sich in der aktuellen Bibelhermeneutik ankündigt, hebt auf die Materialität und die Vermittlungsgestalt des Wortes Gottes im *Buch* ab: Das *Wort* Gottes wird traditionell vor allem vom Medium der Mündlichkeit her wahrgenommen und bedacht; die Vorstellung einer erst späten Verschriftlichung lange Zeit mündlich tradierter „Lagerfeuergeschichten" sitzt tief. Die redaktionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat dieses Bild korrigiert. Sie konnte zeigen, daß die Bibel größtenteils nicht aus lebendigen Erzähltraditionen, sondern aus schriftgelehrter Arbeit an Texten erwachsen ist.

Neu ist in der aktuellen Diskussion die Betonung der „Buchlichkeit", so Hermann Timm, der eine „theologische Libristik" fordert. Wer die Bibel liest, soll diese „ Textbuchwelt", das Reich der „Libralität" nicht zu schnell verlassen[29]. Er wird in ihr erst einmal festgehalten. Aber – so ein häufig gehörter Vorwurf – wird damit Exegese nicht zu einem „Textspiel", das den Wirklichkeitsbezug durch den Textbezug ersetzt? Der Verdacht überrascht, wo doch, wer die Bibel liest, nichts als Texte in Händen hält. Niemand, der von einer gotischen Kathedrale fasziniert ist, wird diese als „Steinspiel" diskreditieren wollen, obwohl sie genau dies ist: die experimentelle Auslotung der Möglichkeiten, mit Steinen eine andere Welt zu errichten, die auf Transzendenz verweist. Woher dann der Vorbehalt gegenüber einer Faszination durch den Text, die sich in einem meditativen Verhältnis zu ihrem Gegenstand (vgl. Ps 1) ihre Form sucht? So unverzichtbar es ist, nach den historischen Kontexten zu fragen, in denen die Bibeltexte entstanden sind, so wenig ist doch der Horizont des Textes der Heiligen Schrift ersetzbar durch eine historische Rekonstruktion, sei es eine althebräische oder urchristliche Literaturgeschichte oder eine Sozial- und Religionsgeschichte Altisraels und des Frühjudentums.

Es kommt nicht von ungefähr, daß die Bibel in den großen Krisen und an den markanten Wendepunkten der Geschichte Israels selbstreferentiell wird und die Prägekraft des Buchs aufzeigt (z. B. Jos 1; 2 Kön 22; Jer 36; Neh 8; Mt 1,1 und die vielen Buch-Hinweise in Offb am Ende des Neuen Testaments): Der in der Bibel reflektierte Zusammenhang zwischen Buch und Rettung ist verblüffend. Die Besinnung auf die Buchlichkeit des Wortes Gottes ist daher kein neues Arbeitsprogramm akademischer Theologie, sondern gehört zu den Kernaufgaben einer Bibelhermeneutik nach dem Ende der Vorherrschaft des Historismus.

Es muß bei einigen Andeutungen bleiben, da sich dieses neue Aufgabenfeld eben erst in seinen Konturen abzuzeichnen beginnt. Sprache ist kein Abbild, sondern Medium der Konstruktion von Wirklichkeit. Im Buch steigert sich der Konstruktionscharakter der Sprache, ihr Vermögen, eine Welt zu *entwerfen*, um ein Vielfaches, da es den Aufbau komplexer Zusammenhänge ermöglicht und Leserinnen und Leser gewissermaßen in sich hineinziehen kann. Alfons Deissler hat diese Ein-

sicht in der letzten Auflage seiner klassischen Einführung „Die Grundbotschaft des Alten Testaments" auf die Bibel bezogen:

„Die Kanon-Werdung der biblischen Bücher bedeutet nichts anderes, als daß die Hl. Schrift des Gottesvolkes zu einem eigenen Heilswerk Gottes für sein Volk geworden ist. Sie schwebt nicht einfach als begleitende Kommentierung über den göttlichen Heilstaten – wiewohl sie auch diese Funktion ausübt –, sondern wächst zu einer ‚Wort-Welt' heran, in welcher die Menschen heimisch und zu dem werden, was man ‚gläubig' nennt. Dem Menschen als einem spezifischen ‚Kultur-Wesen' ist im Grunde nicht die materielle Molekül-Welt das Allernächste und ihn Prägende, sondern er wird in der Welt der Sprache und des Wortes zum eigentlichen Menschen. Analog wird das Gottesvolk zu dem, was es ist, durch Hören, Lesen und Verinnerlichen des zur Schrift gewordenen Offenbarungswortes."[30]

Timm bezeichnet diesen Vorgang als „Entstehung einer autonomen Textbuchwelt"[31]. Das Bibel-Buch entwirft eine Welt nach dem Willen Gottes. Heimisch-Werden in dieser Buch-Welt bedeutet, in die Gegenwelten der Erlösung einzutauchen; es ist ein Vorgang des Gerichts, der schmerzlichen Welt- und Selbsterkenntnis und der tröstlichen Aufrichtung. Symbolbewußtsein und sakramentale Weltwahrnehmung können christliche Theologie und kirchliche Praxis davor bewahren, die Bedeutung dieser Buch-Welt gering zu schätzen.

Papst Leo XIII. hat vor 110 Jahren der Exegese empfohlen, sie solle „einen Geist der Wachheit pflegen, um unverzüglich das zu übernehmen, was jede Stunde der Bibelexegese an Nützlichem bietet"[32]. Die aufgewiesenen vier Akzentverschiebungen in der aktuellen Bibelhermeneutik können die Exegese aus ihrer vielfach beklagten Bedeutungslosigkeit herausführen und eine Basis für einen neuen Dialog mit den anderen theologischen Disziplinen und der eigenen Tradition, mit den Kulturwissenschaften und nicht zuletzt mit dem Judentum bilden. Vor allem aber werden sie helfen, den „garstigen Graben" zwischen bibelwissenschaftlicher Forschung und praktischer Bibellektüre zu überwinden: Die aktuelle Bibelhermeneutik nimmt das Lesen der Bibel, die Gemeinde(n) als Subjekt(e) der Bibellektüre, die Bibel als Kanon, d. h. als Lebens- und Glaubensbuch einer Gemeinschaft, und die Besinnung auf die Buchgestalt als Begegnungsform mit dem „Wort des lebendigen Gottes" bereits in ihren Ansatz auf. Es deutet sich ein Umbruch, vielleicht auch ein Aufbruch an, der mit dem „Bibelfrühling" im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleichbar erscheint.

## ANMERKUNGEN

[1] Babylonischer Talmud, Men 29b.

[2] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, VApSt 115 (Bonn ²1996); zur Auslegung dieses Dokuments, das als Fortschreibung der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" verstanden werden kann, vgl. P. S. Williamsons, Catholic Principles for Interpreting Scripture (Rom 2001) und die Artikelserie in BiLi 3/1996–3/1998.

[3] A. Assmann, Metamorphosen der Hermeneutik, in: Texte u. Lektüren, hg. v. ders. (Frankfurt 1996) 18.

[4] Ebd. 17.

[5] Ebd. 18.

[6] Ebd.
[7] K. Huizing, Ästhetische Theologie 1. Der erlesene Mensch (Stuttgart 2000) 25.
[8] Interpretation (A. 2) 49.
[9] Vgl. T. A. Schmitz, Moderne Literaturtheorie u. antike Texte (Darmstadt 2002) 101.
[10] A. S. Bruckstein, Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik (Berlin 2001) 61.
[11] Ebd. 57.
[12] Interpretation (A. 2) 66; vgl. auch 75 u. 81.
[13] Bruckstein (A. 10) 41.
[14] Interpretation (A. 2) 75.
[15] Ezechielhomilien I,7f.
[16] Vgl. G. Steins, Die „Bindung Isaaks" im Kanon (Freiburg 1999), Teil I; E. Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments (Göttingen 2002).
[17] Interpretation (A. 2) 81.
[18] Vgl. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities (Cambridge 1980).
[19] Vgl. G. Steins, Nichts hinzufügen, nicht wegnehmen! Elementarisierung als Herausforderung des Alten Testaments, in: Qualitätsmanagement in der Theologie, hg. v. R. Lachner u. E. Spiegel (Kevelaer 2003) 143–166.
[20] Interpretation (A. 2) 14f.; vgl. auch 46, 82f., 86f., 91.
[21] Dazu ausführlicher G. Steins, Der Bibelkanon als Denkmal und Text, in: The Biblical Canons, hg. v. J.-M. Auwers u. H. J. de Jonge (Leuven 2003) 190–192.
[22] Interpretation (A. 2) 13; vgl. auch die Detailkritik des Fundamentalismus 61–63.
[23] Vgl. zum Autoritätsproblem hinter der modernen Zurückweisung des Kanons P. Ricoeur, The Canon between the Text and the Community, in: Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, hg. v. P. Pokorný u. J. Roskovec (Tübingen 2002) 7–26.
[24] Vgl. M. Seckler, Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, in: ThQ 80 (2000) 30–53.
[25] Interpretation (A. 2) 74.
[26] Vgl. Steins (A. 21) 177–185.
[27] Interpretation (A. 2) 44.
[28] Ebd. 35.
[29] Zu H. Timms „Hermeneutik der Buchlicheit der Heiligen Schrift" vgl. www.evtheol.uni-muenchen.de/institute/st_timm/forschung.htm.
[30] (Freiburg 1995) 8.
[31] Vgl. H. Timm, Wovon redet die Schrift? Gottes Autobiographie. Aus der Werkstatt einer libristischen Hermeneutik, in: Biblischer Text u. theologische Theoriebildung, hg. v. S. Chapman u. a. (Neukirchen-Vluyn 2001) 191–210.
[32] Interpretation (A. 2) 13.

*Gerhard Beestermöller*

# Eine Welt ohne Krieg?

## Theologie im gesellschaftlich-pluralistischen Dialog über die Fortschreibung des Kriegsächtungsprogramms

Vorgestern das Kosovo, gestern Afghanistan und heute der Irak! Krieg, ein ungebetener Gast, ist in die Geschichte zurückgekehrt. Wie auch immer man die Argumente im einzelnen beurteilen mag, sind sie doch nicht einfach vom Tisch zu wischen: Muß man nicht gegen schwerste Verletzungen der Menschenrechte notfalls auch mit grenzüberschreitender Gewalt vorgehen? Darf man tatenlos zusehen, wenn Verbrecher sich mit Massenvernichtungswaffen versorgen? Ist Krieg heute also ein unverzichtbares Mittel verantwortungsbewußter Politik?

Fragen wie diese fordern das sogenannte Kriegsächtungsprogramm heraus. Welche Zukunft hat der politische Einsatz für eine Welt, in der Krieg strukturell für immer überwunden ist? Dabei läßt sich das entscheidende Problem so formulieren: Ist es möglich, militärische Gewalt dort anzuwenden, wo dies aus Verantwortung für die heute lebenden Menschen geboten ist, ohne sich aus dem historischen Projekt der Kriegsächtung zu verabschieden?

1880 schrieb der preußische General Helmuth von Moltke an den Heidelberger Staatsrechtler Johann Kaspar Bluntschli:

„Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung. In ihm entfalten sich die edelsten Tugenden des Menschen, Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit mit Einsetzung des Lebens. Ohne den Krieg würde die Welt in Materialismus versumpfen."[1]

Gegen diesen Bellizismus, für den der Kriegszustand moralisch über dem Frieden steht, erhebt sich ein gravierender vernunftrechtlicher Einwand. Der rechtverstandene Friede ist insofern moralisch dem Krieg überlegen, als Frieden dem gerechten Recht dient. Demgegenüber „entsteht durch Gewalt eine Asymmetrie, im Extremfall die von Herr und Knecht"[2]. Gerade dann aber stellt sich die Frage, ob auf die Anwendung von Gewalt und auch das Führen von Kriegen nur zum Preis eines ungerechten Friedens verzichtet werden kann.

Hier geht es um grundlegende Fragen, um die in einer Demokratie gerungen werden muß. Für theologische Friedensethik ist es keineswegs gleichgültig, welche Politik die Oberhand gewinnt. Denn die Überwindung des Krieges ist ein theologisches Anliegen. Theologie muß sich daher einmischen.

Die Frage ist nur, wie dies möglich ist. Denn was Theologie zur Theologie macht, ist, daß sie sich auf Jesus Christus als die Offenbarung Gottes bezieht. Die Berufung auf eine göttliche Offenbarung ist aber in unserer pluralistischen Gesellschaft nicht konsensfähig. Theologische Anliegen können nur zur Geltung kommen, wenn man sie mit Argumenten vertritt, die vor dem Forum der Vernunft Bestand haben. Theologie muß daher ihre Einsichten in philosophische Argumente übersetzen.

Eine derartige Vermittlung ist möglich, weil Theologie und Philosophie nicht zwei hermetisch gegeneinander verriegelte Wissenschaften sind. Theologie strebt danach, Gottes Heilshandeln verstehend nachzuvollziehen. Sie sucht eine Synthese zwischen Vernunfterkenntnissen und dem, was die Christus-Offenbarung vermittelt. In der Weise, in der sich die philosophische Selbstinterpretation des Menschen vertieft, vertieft sich auch das Verständnis dessen, wie Gott an ihm handelt.

Allerdings ist Theologie gegenüber der Philosophie nicht einfach subaltern. Denn Theologie reflektiert nicht nur die Offenbarung im Licht philosophischer Erkenntnisse. Sie fragt auch nach der Stimmigkeit philosophischer Aussagen mit theologischen Erkenntnissen. So war beispielsweise die aristotelische Überzeugung, daß einige Menschen von Natur aus Sklaven seien, nicht mit dem Glauben vereinbar, daß Gott alle Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen habe. Theologie stellt also einen Entdeckungszusammenhang für philosophische Erkenntnisse her. Wenn Theologie Philosophie betreibt, hört sie nicht auf, Theologie zu sein. Sie eröffnet sich aber die Möglichkeit, nach außen kommunizieren zu können.

Die katholische Friedenslehre übernahm 1963 mit der Enzyklika „Pacem in terris" weitgehend die Kantische Friedensphilosophie, weil Kant die theologisch begründete Hoffnung auf eine Welt ohne Krieg philosophisch einholt. Wie Theologie an der Fortschreibung dieser Philosophie mitwirken kann, wird in einem zweiten Schritt dargelegt.

## Die Übernahme des Kriegsächtungsprogramms in die theologische Friedensethik

Programmatisch steht über der modernen theologischen Friedensethik ein Satz aus dem Friedensappell Papst Benedikts XV. von 1917:

„Der allererste und wichtigste Punkt muß sein: an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts."[3]

Ein knapper, theologisch dichter Text des Zweiten Vatikanischen Konzils beleuchtet rund 50 Jahre später den theologischen Hintergrund dieser Forderung:

„Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges, und sie wird ihnen drohen bis zur Ankunft Christi. Soweit aber die Menschen sich in Liebe vereinen und so die Sünde überwinden, überwinden sie auch die Gewaltsamkeit" (GS 78).

Hier wird die Kriegsächtung in die Koordinaten des heilsgeschichtlichen Dramas von Sünde und Erlösung eingetragen. Sünde und Erlösung sind Kategorien, deren Geltungsbereich sich nicht auf die persönlichen Belange des einzelnen beschränkt. Die Geschichte als Ganze ist der Schauplatz der Heilsgeschichte. Sechs Aspekte sind hier von Bedeutung:

1. Krieg ist kein über den Menschen verhängtes Fatum. Krieg ist nicht von Gott in die Welt hinein geschaffen. Er ist vielmehr eine Folge der Sünde.

2. Durch das Erlösungswerk Christi ist die Herrschaft der Sünde über die Geschichte grundsätzlich gebrochen. Krieg zu überwinden ist damit zu einer innergeschichtlichen Perspektive politischenHandelns geworden.

3. An dieser Aufgabe partizipieren alle Menschen, da und insofern sie sittliche Subjekte sind.

4. Die Überwindung des Krieges tritt nicht als eigenständiger Imperativ neben anderen auf, sondern ordnet den alles umfassenden Imperativ, nämlich sittlich gut zu handeln, in eine historische Perspektive ein. Indem der Mensch den Geboten der Sittlichkeit folgt, kann er auf Dauer Krieg überwinden.

5. Die Gebote der Sittlichkeit fordern, die zwischenmenschlichen Beziehungen auf allen Ebenen zu verrechtlichen. Erst unter dem Dach des Rechts können sich Gerechtigkeit und Liebe realisieren.

6. Nachfolge Christi und Partizipation an der Ausbreitung seines Erlösungswerkes verlangen, an der Kriegsächtung mitzuwirken.

Dieser letzte Punkt zeigt, warum sich Theologie aus ihrem Selbstvollzug auf den pluralistischen Dialog über den Frieden einlassen muß. Dabei bietet sich ihr die Kantische Friedensphilosophie geradezu an, um theologische Anliegen zur Geltung zu bringen. Denn Kant legt mit philosophischen Argumenten dar, daß Krieg kein unentrinnbares Schicksal der Menschheit ist. Krieg wird vielmehr in der Weise überwunden, in der über den zwischenmenschlichen Beziehungen das Dach des Rechts errichtet wird. Auch für Kant stellt also die Verpflichtung auf Kriegsüberwindung keinen partikularen Imperativ neben anderen dar: Die Forderung, die Welt von Krieg zu befreien, stellt nur eine Zusammenfassung aller Imperative der sittlichen Vernunft dar, zu der auch die Errichtung der Herrschaft des Rechts gehört.

Die Frage ist nun, ob die von Theologie und Kant behauptete These verteidigt werden kann, daß die Verantwortung für heute lebende Menschen mit der Verbannung des Krieges aus der Geschichte in eins fällt.

Die Friedenssicherung wirft heute Fragen auf, die bei Kant keine Antwort finden. Er glaubte nämlich, daß eine Föderation von Demokratien aus eigener Kraft Frieden sichern könnte[4]. Der Zweite Weltkrieg zeigte aber, daß Demokratien auf Bündnisse mit Diktaturen angewiesen sind. Mit der UNO wurde eine Friedensordnung errichtet, die den realen Machtverhältnissen gerecht wird. Die sich hieraus ergebenden normativen Herausforderungen für die Kriegsächtung hat Kant nicht antizipieren können.

Das Kriegsächtungsprogramm muß also fortentwickelt werden. Theologie kann hier mitwirken. Dies soll im Dialog mit Jürgen Habermas gezeigt werden. Bei ihm zerbricht die Einheit von Menschenrechtspolitik und Kriegsüberwindung[5] – eine These, die zunächst dargelegt werden soll. Danach wird ein eigener Ansatz vorgestellt, der mit theologischen Einsichten korrespondiert und das Anliegen Kants wahren will.

## Die Dichotomie von Kriegsächtungsprogramm und Menschenrechtspolitik bei Jürgen Habermas

Der Konflikt zwischen Serben und Albanern um das Kosovo ist jahrhundertealt[6]. Seine hoffentlich letzte, gewaltsame Eruption fand dieser Kampf, als es im Kosovo Anfang 1998 zu einer auch mit Gewalt betriebenen Aufstandsbewegung kam, die die Serben blutig niederzuschlagen suchten. Zunächst eher zögerlich, dann aber mit wachsender Entschlossenheit und in unterschiedlichen Konfigurationen bemühte sich das Ausland um eine Beilegung des Konflikts.

Nachdem China und Rußland im Sicherheitsrat erklärt hatten, daß sie militärischen Sanktionen gegen Jugoslawien nicht zustimmen würden, war klar, daß es zu einem UN-Mandat für eine Militäraktion nicht kommen würde. Dennoch entschloß sich die NATO zu einem militärischen Eingreifen, nachdem im Frühjahr 1999 in dem Pariser Vorort Rambouillet ein letzter Versuch gescheitert war, den Konflikt auf dem Verhandlungsweg zu lösen.

Am 24. März 1999 begann die NATO mit Luftschlägen gegen Jugoslawien, insbesondere Serbien. Auch deutsches Militär war beteiligt. Ziel der Einsätze sollte es sein, so die Befürworter, der Unterdrückungs- und Vertreibungspolitik der Serben gegen die Albaner im Kosovo Einhalt zu gebieten. Die Kritiker verurteilten den Krieg als dreifachen Rechtsbruch, nämlich des Völkerrechts, des internationalen Vertragsrechts sowie des Verfassungsrechts.

Die Befürworter der NATO-Aktion hatten gehofft, daß schon die Androhung von Luftschlägen oder doch zumindest die Durchführung von wenigen die Serben zum Einlenken bewegen würde. Dies geschah jedoch nicht. Als sich der Krieg hinzog und immer mehr Bilder der unter dem Luftkrieg der NATO leidenden Zivilbevölkerung in den Massenmedien erschienen, begann die Zustimmung zu diesem Krieg insbesondere unter der Klientel der damaligen rot-grünen Bundesregierung zu bröckeln.

In dieser Situation meldete sich am 29. April 1999 Jürgen Habermas zu Wort und stellte sich hinter das Vorgehen der NATO. Habermas' Artikel hat sicherlich viel dazu beigetragen, daß es in Deutschland nicht zu mehr und größeren Protestaktionen gegen diesen Krieg kam.

In seiner Argumentation berief er sich auf das Kriegsächtungsprogramm. Allerdings verwendete er einen anderen Begriff. Habermas sprach vom Rechtspazifis-

mus, dessen Anliegen es ist, „den lauernden Kriegszustand zwischen souveränen Staaten nicht nur völkerrechtlich ein(zu)hegen, sondern in einer durchgehend verrechtlichten kosmopolitischen Ordnung auf(zu)heben“ [7]. Seine These lautet, daß die Geschichte durch das Vorgehen der Allianz einen Sprung in diese Richtung machen könnte: „Nach dieser westlichen Interpretation könnte der Kosovo-Krieg einen Sprung auf dem Wege des klassischen Völkerrechts der Staaten zum kosmopolitischen Recht einer Weltbürgergesellschaft bedeuten.“ [8] Habermas' Argumentation läuft, so die hier vertretene These, auf zwei Quellen politischer Ethik hinaus. Die eine ist die Perspektive des historischen Reformprozesses. Die andere ist das Zur-Geltung-Bringen der Grundrechte heute lebender Menschen. Der hier angelegte Normenkonflikt bricht nur deshalb nicht durch, weil die NATO eine Allianz aus Demokratien darstellt, und auch über überlegene Macht verfügte.

Diese kontingenten Bedingungen übertünchen aber nur das Grundproblem. Bei Habermas bleibt eine unauflösbare Spannung zwischen der Verantwortung für das Heute und das Morgen. Es ist nicht zu sehen, daß sich dieses Denken mit theologischen Grundüberzeugungen in Einklang bringen läßt. Die theologischen Grundbezüge von Schöpfung, Heil, Moralität, Geschichte usw. geraten aus den Fugen. Dieses Resultat legt theologisch die Vermutung nahe, daß die Argumentation von Habermas einer kritischen Überprüfung auf deren ureigenem, philosophischem Feld nicht gänzlich standhält.

Das Grundproblem, das der NATO-Einsatz für Habermas aufwirft, ist das fehlende UN-Mandat. Hätte die NATO dieses Mandat, würde gegenüber den Serben nur ein Regime erzwungen, dem sie sich freiwillig unterworfen haben. UN-mandatiert wäre der NATO-Einsatz also Vollzug demokratisch legitimierten Rechts. Ohne dieses Mandat stellt der NATO-Krieg aber eine Form von Paternalismus dar. Denn die Allianz zwingt anderen ihre moralischen Vorstellungen auf. Da aber Menschenrechte „ungeachtet ihres rein moralischen Gehaltes die strukturellen Merkmale von subjektiven Rechten (auf)weisen“, ist die NATO gegenüber massiven Menschenrechtsverletzungen nicht zum Zuschauer verurteilt: „Wenn es gar nicht anders geht, müssen demokratische Nachbarn zur völkerrechtlich legitimierten Nothilfe eilen dürfen.“ [9]

Wenn es aber so etwas wie eine völkerrechtliche Nothilfe geben sollte, warum sind dann nur demokratische Nachbarn berechtigt, sie zu leisten? Bei Habermas kreuzen sich zwei Argumentationslinien, die offensichtlich nicht zueinander passen.

Die Legitimation der NATO mittels der Nothilfe-Kategorie bedeutet einen Analogieschluß zu einer innerstaatlichen Rechtsfigur. In der Nothilfe geht es darum, Recht auch zu schützen, wenn die Staatsgewalt nicht vor Ort ist. Unter der Voraussetzung funktionierender Rechtsstaatlichkeit steht Nothilfe nicht unter dem Anspruch, einen historischen Prozeß zu befördern. Es geht um die Wahrung der Rechte eines heute lebenden Menschen.

Nun stellt sich das Problem, daß es auf zwischenstaatlicher Ebene keine unabhängige Rechtsinstitution gibt, die darüber wacht, daß Nothilfe nur als Vollzug eines demokratisch legitimierten Rechts straffrei bleibt. Auf internationaler Ebene droht vielmehr die Gefahr, daß jedwede Kultur ihre je partikulare Interpretation der Menschenrechte gewaltsam durchsetzt. Die Übertragung der Nothilfe-Figur in die Welt der Staaten bedroht den Prozeß der Verrechtlichung.

Hier greift das Demokratie-Argument. Für Habermas liegt es sozusagen in der Struktur von Demokratie, an der Verrechtlichung der internationalen Beziehungen mitzuwirken. Wenn daher Demokratien einen paternalistischen Menschenrechtsschutz ausüben, wird dessen destruktive Potenz durch die anti-paternalistische Grundausrichtung von Demokratie zugleich wieder neutralisiert.

Hier wird deutlich, warum für Habermas eine derartige Intervention „nicht zum Regelfall“ [10] werden darf. Wenn sie nämlich zur Regel würde, würde, bildlich gesprochen, die kleine Delle am historischen Prozeß zum wirklichen Betriebsschaden. Sollten sich aber dennoch in Zukunft vergleichbare Fälle schwerster Menschenrechtsverletzungen häufen, in denen die UN kein Mandat erteilen, wäre die NATO zum Zuschauen verurteilt. Ja, man muß sogar sagen, daß dann rückwirkend der Intervention in Jugoslawien die Legitimationsgrundlage entzogen würde. Die problematische Annahme, daß es sich um eine singuläre Situation handelt, überbrückt also nur den Normenkonflikt zwischen der Verantwortung für die Gegenwart und die Zukunft, ohne ihn zu lösen; ein Weg also, der auch auf philosophischer Ebene nach einer Alternative verlangt.

Wenn es richtig ist, die Menschenrechte der Albaner zu verteidigen, muß dies auch in allen vergleichbaren Fällen erlaubt sein. Ja, man kann noch einen Schritt weitergehen: Die Anwendung von Gewalt ist nur erlaubt, wenn derjenige, der sie anwendet, dies auch in allen vergleichbaren Fällen tun würde. Damit wird nur ein Gedanke aufgenommen, den Thomas von Aquin vor 800 Jahren beim Übergang vom Fehdewesen zur Staatlichkeit formulierte.

## Die Fortentwicklung des Kriegsächtungsprogramms unter Rückgriff auf die Kategorie der legitimen Autorität

Nach Thomas ist ein Krieg nicht schon gerecht, wenn er der Sache nach gefordert und von der zuständigen Autorität befohlen wird. Darüber hinaus bedarf es der rechten Intention [11]. Die Frage nach der legitimen Autorität geht also über die der formalen Zuständigkeit hinaus. Ein Fürst, der für ein bestimmtes Gebiet Verantwortung trägt, geht gegen einen Rechtsbrecher vor. Zwei Fälle sind denkbar, in denen diese Gewaltanwendung dennoch illegitim ist: Der Fürst greift nur deshalb zur Gewalt, weil er entweder so einen Konkurrenten ausschalten kann, oder nur deshalb, weil einer seiner Gefolgsleute von Unrecht bedroht ist. Wäre also der Un-

rechtstäter sein Freund, oder wäre das Opfer von Unrecht sein Feind, würde der Fürst nichts unternehmen. In beiden Fällen handelt er also nur vorgeblich im Namen des Rechts. In Wirklichkeit will er seine Interessen erzwingen. Die Herrschaft dieses Fürsten ist ein einziges Unrecht. Wenn dieser Fürst einen Krieg führt, dann ist diese Gewaltanwendung immer illegitim, weil ihm die rechte Intention fehlt.

Entscheidend für die hier vertretene Argumentation ist, daß Thomas das Anliegen Kants und der modernen theologischen Friedensethik wahrt: daß nämlich Verantwortung für die Gegenwart und die Befreiung der Geschichte von Krieg eine Einheit bilden[12]. Dies gelingt dem großen Kirchenlehrer, indem er Rechtssicherheit als eine Dimension an den partikularen Gütern selbst einführt. Mit der Forderung nach rechter Intention erweitert er die Legitimationsbedingungen für Krieg um die Dimension der Förderung des Rechts. Krieg kann nur legitim sein, wenn durch ihn zugleich auch der Herrschaft des Rechts gedient wird.

Diese Bindung legitimer Gewaltanwendung an eine Autorität, die sich jenseits partikularer Interessen in den Dienst des Rechts stellt, ist ein Gedanke, mit dem sich der Kantische Friedensentwurf weiterentwickeln läßt. Nach Kant sind die Staaten verpflichtet, aus dem anarchischen Naturzustand in den Rechtszustand überzugehen. Sie sollen ihre Beziehungen verrechtlichen und Rechtsinstitutionen errichten. Schließlich sollen sie auch ihre Kriege so führen, daß durch sie der historische Reformprozeß zumindest nicht untergraben wird.

Wenn man diese Vorgabe nun mit der Forderung Thomas von Aquins nach rechter Intention verbindet, dann darf Gewalt in der Welt der Staaten auch von der zuständigen Autorität nur angewendet werden, wenn diese Autorität Gewaltanwendung nicht von partikularen Interessen, sondern nur von universalisierbaren Standards abhängig macht. Genau dadurch werden auch im Einzelfall nicht nur grundlegende Güter geschützt, sondern wird Recht überhaupt zur Geltung gebracht.

Auf die heutigen Bedingungen übertragen, verfügt die UN als das Kollektivorgan der Menschheit über das Gewaltlegitimationsmonopol im internationalen Bereich. Eine Gewaltanwendung ist aber nicht schon legitim, wenn sie der Sicherheitsrat mandatiert und damit auf eine Bedrohung des Friedens reagiert. Darüber hinaus muß dieses Mandat Teil einer ordentlichen Amtsführung sein. Diese bestünde darin, daß der Sicherheitsrat nach unparteiischen Standards den Weltfrieden wahrt. Wenn aber dessen Mitglieder aus partikularen Interessen ein Mandat dort nicht erteilen, wo es der Sache nach geboten wäre, dann untergraben sie auch die Legitimität eines Mandats, das in der Sache begründet ist. Wenn der Sicherheitsrat hingegen in allen vergleichbaren Fällen in gleicher Weise reagiert, dann trägt er dazu bei, daß Recht überhaupt zur Herrschaft kommt.

Bleibt die Frage, ob es eine legitime Gewaltanwendung ohne UN-Mandat geben kann, die über Selbstverteidigung hinausgeht. Würde dies nicht den Staaten wieder erlauben, nach eigenem Urteil Krieg zu führen? Anders formuliert: Untergräbt

nicht jede Anwendung von Gewalt ohne UN-Mandat die erreichte, wenn auch minimale Rechtssicherheit? Eine offensichtlich schwierige Frage!

Hier hilft Kants Unterscheidung zwischen Republikanismus und Despotie. Konstitutiv für Republikanismus ist die Teilung von Exekutive und Legislative. Der Einzelfall wird nach allgemeinen Gesetzen beurteilt. In der Despotie hingegen wird jeweils nach den Interessen der Herrschenden entschieden. Auch eine Demokratie ist despotisch, wenn die Mehrheit im Einzelfall ihre Interessen durchsetzt. Dies läuft auf die Verletzung legitimer Interessen einer Minderheit hinaus.

Solange sich die Mitglieder des Sicherheitsrats im Konflikt zwischen ihren Eigeninteressen und dem Weltgemeinwohl befinden, droht die Gefahr der despotischen Instrumentalisierung des UN-Mandats. Unsere Frage läßt sich also so formulieren: Vorausgesetzt, der Sicherheitsrat erteilt ein gebotenes Mandat nicht: Welche Bedingungen muß dann ein Staat erfüllen, damit eine von ihm angewendete Gewalt den Fortschritt in der Verrechtlichung internationaler Beziehungen nicht zerstört?

Im Licht des hier Vorgetragenen lassen sich vier Kriterien aufstellen: Erstens darf ein Staat seine Interessen nur im Rahmen des Rechts verfolgen. Zweitens hat er an der fortschreitenden Verrechtlichung der internationalen Beziehungen und der Errichtung entsprechender Institutionen mitzuwirken. Drittens soll er seiner Verantwortung für den Frieden innerhalb der UN nach unparteiischen Standards nachkommen. Viertens muß er auf das Versagen des Sicherheitsrates in allen vergleichbaren Fällen mit gleicher Entschiedenheit antworten.

Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, dann ist für alle erkennbar, daß eine bestimmte Anwendung von Gewalt im Dienst des Rechts steht. Sie koinzidiert nicht nur zufälligerweise mit deren Rechtfertigungsbedingungen, ohne in Wirklichkeit hegemonial oder gar imperial zu sein. Andere Staaten brauchen sich dann nicht zu sorgen, morgen Opfer von Gewalt zu werden. Ja, sie können sogar darauf vertrauen, daß ihnen Recht auch dann widerfährt, wenn der Sicherheitsrat in der Wahrung ihrer legitimen Interessen versagen sollte. Wenn also Gewalt von einem Staat angewendet wird, der die genannten Bedingungen erfüllt, wird der Herrschaft des Rechts gedient.

Wenn hingegen alles dafür spricht, daß die Anwendung von Gewalt nur vorgeblich im Namen des Rechts unternommen wurde, in Wirklichkeit aber nur der Durchsetzung partikularer Interessen dient, wird jenes Vertrauen in die internationalen Beziehungen zerstört, ohne das deren Verrechtlichung nicht möglich ist. Die Staaten werden dann alles daran setzen, so zu rüsten, daß sie sich möglichst gegen jedweden Angreifer wehren können. Was dies für die Weiterverbreitung von Massenvernichtungswaffen bedeutet, kann man sich leicht ausdenken. Die Anwendung kriegerischer Gewalt kann also nur legitim sein, wenn sie erkennbar Teil einer Politik ist, die als Ganze der Maxime folgt, Recht in der Welt der Staaten zur Geltung zu bringen.

Zusammenfassend läßt sich also das Kriegsächtungsprogramm so konzipieren, daß Verantwortung für die heute Lebenden und die Ächtung des Krieges eine Ein-

heit bilden. Die thomanische Forderung nach rechter Intention läßt sich in den Kantischen Entwurf eines Reformprozesses zu einer Weltrechtsordnung eintragen, so daß die Förderung des Rechtszustands zu den Legitimationsbedingungen von Gewaltanwendung wird, die der Gegenwart gerecht wird. Damit dürfte ein Ansatz gefunden sein, sich mit den gegenwärtigen Herausforderungen an die Sicherung des Friedens in ethischer Perspektive auseinanderzusetzen.

Dieser Ansatz korrespondiert mit der theologischen Hoffnung, daß sich Gottes Friedensreich in der Geschichte in der Weise ausbreitet, in der sich der Mensch in allen seinen Handlungsfeldern von Gottes Gnade und Liebe bestimmen läßt und den ethischen Forderungen nachkommt, die ihm seine Vernunft vor Augen stellt. Daran mitzuwirken, bildet das Ethos theologischer Friedensethik!

## ANMERKUNGEN

[1] H. v. Moltke, Leben u. Werk in Selbstzeugnissen. Briefe, Schriften, Reden (Basel [2]1956) 351.

[2] O. Höffe, „Die Republik freier verbündeter Völker", in: Kategorische Rechtsprinzipien: ein Kontrapunkt der Moderne (Frankfurt 1994) 249–284, 259.

[3] Benedikt XV., Dès le début (1. 8. 1917), in: Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, hg. v. A. Struker (Freiburg 1917) 75f.

[4] Vgl. zu der hier vertretenden Kant-Interpretation G. Beestermöller, Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit u. Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität (Stuttgart 1995).

[5] Obwohl er sich expressis verbis in diese Tradition stellt: „Von Kant bis Kelsen gab es diese Tradition (sc. des Rechtspazifismus) auch bei uns." J. Habermas, Bestialität u. Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht u. Moral, in: Der Kosovo-Krieg u. das Völkerrecht, hg. v. R. Merkel (Frankfurt 2000) 52; zuerst abgedruckt in: Die Zeit, 29. 4. 1999.

[6] Vgl. zur Geschichte dieser Konflikte sowie den zur Legitimation der NATO vorgetragenen Argumentationsfiguren G. Beestermöller, Rechtsethische Überlegungen zum Kosovo-Einsatz der NATO, in: Der Globalisierungsprozeß. Facetten einer Dynamik aus ethischer u. theologischer Perspektive, hg. v. G. Virt (Freiburg 2002) 192–230.

[7] Habermas (A. 5) 52.

[8] Ebd. 53.

[9] Ebd. 64.

[10] Ebd. 65

[11] Vgl. zu der hier vertretenen Thomas-Interpretation G. Beestermöller, „Rettet den Armen und befreit den Dürftigen aus der Hand des Sünders" (Ps 82, 4). Thomas von Aquin u. die humanitäre Intervention, in: Die Zukunft der Familie u. deren Gefährdungen (FS N. Glatzel, Münster 2002) 401–419.

[12] Vgl. eingehender zu der hier angestrebten Verbindung von Thomas von Aquin und Kant G. Beestermöller, Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik (Stuttgart [2]2003) 41–53.

*Michael Braun*

# Patrick Roths literarische Bibel-Archäologie

In seiner vierten Frankfurter Poetikvorlesung berichtet Patrick Roth von den frustrierenden Versuchen Alfred Hitchcocks, sich morgens an das zu erinnern, was er nachts an Umwerfendem und Sensationellem geträumt, aber nach dem Aufwachen immer wieder vergessen habe. Um dies künftig zu vermeiden, legte er sich Block und Bleistift auf den Nachttisch. Als ihm eines Morgens beim Rasieren einfiel, daß er wieder einmal einen ungeheuren Traum geträumt und ihn gleich danach, noch mitten in der Nacht, aufs Blatt notiert habe, stürzte er zum Block und fand darauf folgende Worte geschrieben: „boy meets girl".

Diese Anekdote über die Entstehung einer der wohl berühmtesten Erfolgsformeln aus der Traumfabrik Hollywood gibt Auskunft nicht nur über die Quellen, aus denen Patrick Roth seine Stoffe schöpft: Neben dem Film und der Literatur sind es die Tiefenpsychologie und vor allem die Bibel. Mit fast traumwandlerischer Sicherheit formuliert der Autor hier auch ein Grundprinzip seines Erzählens: den Leser etwas von der „Faszination des Stoffes" erspüren zu lassen, dessen Spuren er „in Traum, Tagtraum, in Einfall, Phantasie"[1] (FP 12) nachgeht und den zu bergen, zu werten und zu erzählen er sich anschickt. Daß dies bei einem Schriftsteller, der sein filmisches Handwerk von bedeutenden amerikanischen Regisseuren gelernt und zahlreiche Drehbücher und Hörspiele geschrieben hat, nicht ohne ein pointensicheres Gespür für Spannung funktioniert, versteht sich von selbst.

Patrick Roth zog es 1975 – nachdem er Sprach- und Filmstudien in Paris betrieben und ein Studium der Anglistik, Romanistik, Germanistik an der Universität Freiburg begonnen hatte – als Stipendiat des Deutschen Akademischen Auslandsdienstes nach Los Angeles, wo er an der University of Southern California seine Anglistik- und Filmstudien fortsetzte und als Regisseur und Drehbuchautor an verschiedenen Filmprojekten mitwirkte. Heute lebt er im Norden der Stadt, in Sherman Oaks, unweit von Hollywood, dem „Tal der Schatten", von dem ein Großteil seiner Geschichten erzählen. „Ins Tal der Schatten": Das ist auch der Titel seiner Poetikvorlesungen, die er im Frühjahr 2002 in Frankfurt gehalten hat. Als Arbeitsjournal und Werkstattprotokoll, bei dem man dem Autor bei der Stoffsuche und -findung über die Schulter schauen kann, und als Selbstporträt, das des Dichters Suche beschreibt, hat dieses Buch eine geradezu aufschließende Funktion für Patrick Roths Seelendramen.

## Berichtigungen alter Mythen

Bekannt wurde Patrick Roth in den 90er Jahren durch seine „Christus-Trilogie" mit ihrer „effektvollen Inszenierung menschlicher und göttlicher Rätsel"[2]. Diese drei Prosawerke gehören nicht in den Kontext traditioneller christlicher Dichtung. Ästhetische Konfessionen und rhetorische Deklamationen in Glaubensfragen, wie in den Werken von Stefan Andres, Werner Bergengruen oder Rudolf Alexander Schröder, sind Roths Christus-Romanen fremd. Es geht ihm nicht um eine Restauration überlieferter christlich-humanistischer Werte, nicht um eine Evokation christlicher Hoffnung auf eine andere, „heilere" Welt. Kein antiquarisches Interesse an den Geschichten der Bibel ist hier leitend, kein selbsternannter fünfter Evangelist führt hier die Feder. Wenn sich Patrick Roth an die großen biblischen Themen Tod und Auferstehung, Glaube und Angst, Schuld und Vergebung, Grausamkeit und Gottesliebe wagt, dann geht es ihm, mit Bertolt Brecht gesprochen, um eine „Berichtigung alter Mythen". Bewußt weicht er von der biblischen Überlieferung ab, erzählt er von Mysterien und Wundern, die nicht in der Bibel stehen.

Seine neuen Versionen und Varianten alter Geschichten stehen in der Tradition jener fabelfrohen apokryphen Testaments-Erzählungen, die aus Furcht vor häretischen Auslegungen und wegen ihrer unsicheren Herkunft in früher Christenheit keine Aufnahme in den biblischen Kanon fanden. Und selbst wo Roth eng am Kanon bleibt, entdeckt er durch die seinem Erzählen eigentümliche Logik und Kombinatorik unerschlossene Seitenpfade und aktuelle Bezüge, etwa eine Kontrafaktur zur Legende um die Heiligen Drei Könige oder einen übergangenen Bibelvers in der Geschichte von Magdalena am Grab[3]. Patrick Roth verwandelt die Ereignisgeschichte der biblischen Erzählungen in eine Überlieferungsgeschichte von großem zeitdiagnostischem Wert.

Das Zentralthema der Christus-Trilogie, mit der Roth die Bemühungen der ästhetischen Moderne um das Mysterium von Mensch und Gott fortsetzt, ist das Geheimnis von Heilung, Totenerweckung und Auferstehung. *Resurrection*, der Titel, der die drei Bücher verbindet[4], vermeidet die Abgeschliffenheit des deutschen Begriffs „Auferstehung" und verweist auf das Grundmotiv der „Auferstehung im Leben", das Roth in wechselnden Szenen erprobt. Immer geht es dabei um eine Verwandlung, die sich vollzieht, wenn es zu einer Vereinigung des Getrennten, zu einer gegenseitigen Annahme von Eigenem und Fremden, zu einer Berührung der „Welten der Lebenden und der Toten, des Bewußtseins und des Unbewußten"[5] kommt. Der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Jesus ist die paradigmatische Figur, an der dieser „menschenwürdigste Prozeß der Begegnung mit dem Fremden"[6] demonstriert wird. Indem Roth auf diese Weise an die Gegenwart des Göttlichen erinnert, erinnert er an das Geheimnis des Menschen. Denn kein Buch wendet sich so nachdrücklich gegen das „Zerrbild einer

Menschheit ohne Erinnerung“[7], kein Buch bewahrt so illusionslos das Gedächtnis daran auf, daß der Mensch mehr ist als die Summe seiner Existenzbedingungen, wie die Bibel.

## Resurrection – Auferstehung

Der erste Band der Trilogie, die Christus-Novelle „Riverside“ (1991), rekonstruiert eine in der Zeit nach Jesu Tod spielende Heilungsgeschichte. Der aussätzige Diastasimos wird rein, indem er die Grenzen seines Ichs in einer Begegnung mit dem „Knechtgott“ (R 85) zu überschreiten lernt. Er beobachtet, wie Jesus mit seinen Jüngern Johannes und Judas auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem verhaftet und von einem römischen Hauptmann ins Kreuzverhör genommen wird. Als das Leugnen nicht hilft, greifen die Jünger, um ihren Herrn zu retten, zu einem äußersten Mittel „gottserbärmlicher“ Liebe: Sie peitschen „ihren Heiligsten ... wie einen Hund“. Diastasimos wundert sich darüber, wie „irrsinnig und verzweifelt groß“ diese „GottesLiebe“ sein muß (R 82), sieht aber dann, wie sich Jesus und sein Todfeind, der Hauptmann, umarmen, und erfährt zugleich, daß Jesus seinen Aussatz buchstäblich auf sich nimmt. Mit Versatzstücken der biblischen Passion, der dreifachen Leugnung, der Verspottung und des Verhörs, verwandelt Roth die Wundergeschichte in ein „Gleichnis“ von der rettenden Kraft des Glaubens, der erlebt, am eigenen Leibe erfahren werden muß, weil er sonst „im Schreiben und Aufnotieren verloren geht“ (R 87).

In dem Roman „Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten“ (1993) erfolgt ein Zeitsprung in die amerikanische Gegenwart. Der Titelheld, der von einem kalifornischen Wüstenkaff zum nächsten zieht, um an offenen Gräbern Tote ins Leben zurückzurufen, ist mehr als ein selbsternannter Nachfolger Christi, mehr als nur ein verrückter Wunderheiler. Die Pointe der Geschichte von Johnny Shines liegt darin, daß er in zermürbenden Dialogen und quälenden Selbstbefragungen die tote Schwester, die er in einem Akt tragischen Versehens erschossen hat, zum Leben erwecken muß. Erst als Johnny Shines „alles gestanden, alle verstanden und Tag gemacht hatte“ (JS 162), vermag er sich von dieser Atlaslast der Erinnerung zu befreien. Doch das Mysterium der Totenerweckung bleibt verhüllt – so wie sich die Legenden um das leere Grab der Schwester ranken:

> „Einige in Blade vermuten, jemand habe die Überreste der Toten, nachdem das Erdbeben den Sarg offengelegt hatte, entwendet. Andere: die Leiche des Mädchens sei weder geraubt noch je ausgegraben worden. ... Manche sprachen von einem Wunder. Die schrieben es meinem Bruder zu“ (JS 163).

Immerhin lüftet dieser letzte Satz das Geheimnis der Erzählperspektive: Als Erzählerin und Gesprächspartnerin Johnnys erweist sich die totgeglaubte und wiedererweckte Schwester.

Das Schlußstück der Trilogie, der Roman „Corpus Christi" (1996), führt wiederum an den Beginn christlicher Zeitrechnung zurück, an den ersten Ostersonntag – und unterstreicht damit die geschlossene Komposition der gesamten Christus-Trilogie. Mit Tirza, die sich mit dem toten Jesus ins Felsengrab einschließen läßt, um in einer grandiosen Traumvision das Geheimnis von Tod und Auferstehung, einschließlich der im Glaubensbekenntnis festgehaltenen Höllenfahrt Christi (*descensus ad inferos*), zu erfahren, hat Patrick Roth abermals mit feinen Strichen eine fiktive Frauenfigur in den biblischen Kontext hineingezeichnet. Mit ihrem Gesprächspartner, dem Zweifler Thomas, der – anders als sie, die „ganz erinnert, unverloren" (CC 179) – nach einem handfesten „Beweis" (CC 102) für die Auferstehung seines Herrn verlangt, steht darüberhinaus ein Prototyp des modernen Menschen auf dem Prüfstand. Thomas will sehen, damit er glauben kann. Dieses Credo ist hineingesprochen in unser visuelles Zeitalter, in dem die Grenzen zwischen Fiktion und Realität so verschwommen sind, daß man Glauben und Wissen nur noch schwer unterscheiden kann.

## „Mythographisches Schreiben"

Die Bibel ist zweifellos ein zentraler Schlüssel zu Patrick Roths Werk. Er teilt nicht die Bibelskepsis der literarischen Moderne, die Gott für ein „schlechtes Stilprinzip"[8] hält. Wenn er biblische Figuren mit ihrem Hader und mit ihrer Hoffnung in die Welt von heute hineinstellt, schwebt ihm keine Botschaft vor, die predigend oder moralisierend zu verkünden wäre. Entscheidend für die Beglaubigung seiner Poetik ist vielmehr das Erzählen selbst, in dem sich archaische Bilder mit Elementen der kulturellen Postmoderne und des Films kreuzen. So mischt sich in Johnny Shines eine apokryphe Version der Legende von Daniel in der Löwengrube mit Reminiszenzen an John Fords Westernklassiker „Der Mann, der Liberty Valance" erschoß.

In diesem dicht gewebten System aus Analogien und Oppositionen entsteht Raum für neue Erzählungen, die nach symbolischer Deutung verlangen. Inmitten einer transzendental obdachlos gewordenen Welt, in der für Götter und Wunder kein Platz mehr zu sein scheint, will der Erzähler buchstäblich irremachen am säkularisierten Bewußtsein von der Machbarkeit der Dinge, will er den vordergründigen Schein menschlicher Selbstherrlichkeit durchbrechen. Sein „mythographisches Schreiben" (Hans-Rüdiger Schwab), das sich auf die Suche nach den narrativen Ursprüngen des Christentums begibt, erweitert den Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs und schärft die Sinne für die im Fortschrittsdenken der technisierten und globalisierten Moderne verschütteten existentiellen Fragen des Menschen.

Für dieses mythographische Schreiben gibt es drei Schlüsselbegriffe in Roths Privatmythologie, die in seinen Frankfurter Vorlesungen eingehend beschrieben und

in je einem Werk der Christus-Trilogie anschaulich inszeniert werden. Es sind Augenblicke der Aufhebung jener Dissoziation, die als Entzweiung mit der Welt und mit sich selbst eine fundamentale Erfahrung des modernen Individuums bildet, Augenblicke, als deren Vorbilder wiederum höchst bezeichnende Figuren aus Bibel und Mythos namhaft gemacht werden. Die „Magdalenen-Sekunde" ist der Augenblick der Wiedererkennung, in dem sich Mensch und Gott nach schmerzlicher Trennung „einander wieder bewußt" werden (FP 111). Magdalena am Grab, die den toten Jesus sucht und den Auferstandenen findet, und der Einsiedler Diastasimos, dessen Aussatz Jesus auf sich nimmt, vollziehen dieses „Drama der Wandlung", indem sie sich dem Mensch gewordenen Gott zuwenden.

Die „Orpheus-Sekunde" ist die negative Entsprechung der „Magdalenen-Sekunde": eine „Sekunde des Versagens". Ihr erliegt Johnny Shines, so lange es ihm nicht gelingt, seine eigene Schuld ins Bewußtsein und damit die totgeglaubte Schwester ins Leben zurückzuholen. Ihr erliegt auch Orpheus, der sich gegen das Verbot der Götter umwendet und „aus Unreife, aus fehlender Einsicht" (FP 43) die schon aus der Unterwelt gerettet geglaubte Geliebte wieder verliert. Ihr widersteht Lou Sedermann, der „glücklichere Orpheus"[9] in Roths erster Poetikvorlesung („Orpheus nach Hollywood"), der in das Haus zurückkehrt, in dem vor 25 Jahren, nach 25jähriger Ehe, seine Frau gestorben ist, und aus dem Garten lediglich einen Feigenbaumzweig mitnimmt. Der Feigenbaum zeugt in der Bibel von einem fruchtbaren Leben (1 Kön 5, 5) und von der Nähe Gottes (Mt 24, 32f.). Mit diesem Zeichen, ohne von dessen Bedeutung zu wissen, rettet der alte Mann „die Erinnerung vor der Nostalgie" (FP 44). Die „Thomas-Sekunde" schließlich ist der Moment, da Thomas den Finger in die Wunde des Auferstandenen legt (Joh 20) und so am eigenen Leib das Wunder des Corpus Christi erfühlt, das er zu glauben sich weigerte. In dieser Thomas-Sekunde fallen, folgt man Roth, Schreiben und Erleben in eins, wird Schreiben zur „Totenerweckung" (FP 14).

## Literarische Archäologie der Bibel

„Das Lebende steht im Toten, das Tote im Lebenden, ineinander und nebeneinander stehen beide – ein Augenblick des Gleichgewichts und der größten Gefahr" (FP 63): Kaum ein zeitgenössischer Erzähler hat das Memento mori unserer Zeit – und den darin enthaltenen Aufruf zur Individuation – so eindrücklich und so nachhaltig beschrieben. Auch die deutsch-amerikanischen Erzählungen in der 2001 erschienenen Sammlung „Die Nacht der Zeitlosen" beschreiben Erweckungserlebnisse der besonderen Art[10]. Ereigniszeit und -ort der fünf Geschichten ist die Erdbebennacht von Los Angeles am 17. Januar 1994. Zwischen „Sonnenuntergang" (sundown) und „Sonnenaufgang" (sunrise) steht die „Nacht" (night) der drei mittleren Geschichten, die mit den Rahmenerzählungen durch ein Katastrophen-Erle-

ben verklammert sind, in dem das Dasein aus der Zeit gerissen und sozusagen in vertikaler Ausrichtung erfahrbar wird[11].

Unter den oberflächlichen Erschütterungen, die das Erdbeben anrichtet, werden die persönlichen Krisen und die geschichtlichen Heimsuchungen des 20. Jahrhunderts sichtbar. Auch die „Nacht der Zeitlosen" in der um den Tatort Dallas und den Mord an John F. Kennedy kreisenden Titelerzählung ist ein Gang ins „Tal der Schatten", zu den Mythen und Traumata der amerikanischen Nation, die in der Tiefe des kollektiven Unterbewußtseins aufzuspüren und ans Tageslicht zu heben eine Hauptaufgabe des Erzählers bleibt.

Die Synthese gelingt in der Sprache, die an der Bibel geschult und doch sehr modern ist, die sich der sokratischen Dialogkunst ebenso souverän bedient wie des psychoanalytischen Gesprächs und die dem Genre der apokryphen Bibellegende mit Mitteln filmischer Suspense-Technik neue Reize abzugewinnen vermag. Patrick Roth ist ein mit detektivischer Freude am Detail erzählender Autor, dessen Spannungsbögen das Erzählen geradezu voranjagen. Nicht minder zu bewundern ist, wie er mit dem „Auge der Kamera" zu schreiben versteht.

Das trifft besonders für Patrick Roths autobiographisch grundierte Erzählung „Meine Reise zu Chaplin" (1997) zu, eine cineastische Erweckungsgeschichte. Am Neujahrstag des Jahres 1976 macht sich der Erzähler auf den Weg ins schweizerische Vevey, um das Unmögliche möglich zu machen: einen Besuch bei dem großen Filmemacher und Schauspieler Charly Chaplin. Es geht abermals um einen – dem Chaplin-Film „City Lights" (1930) entlehnten – schlagartig belichteten Moment des Wiedererkennens, den ihm „heiligsten Moment der Filmgeschichte" (MR 71), in dem Patrick Roth das Sichtbare im Unsichtbaren zu beschreiben versteht, eine Stunde der wahren Empfindung.

Dichtung als Expedition in den dunklen Kontinent unserer Seele, als Archäologie des Mysteriums des Menschen: So läßt sich die Poetik des Autors beschreiben, die im Kern auf eine paradoxe, aber immer mögliche Wiederbegegnung des Menschen mit jenem Anderen zielt, das er als fremd, als geheimnisvoll, als unheimlich empfindet. Patrick Roths Erzählungen stellen diese von Bibel und Mythos inspirierten Urszenen von Wiederbegegnung und Wiedererkennen im wahrsten Sinn des Wortes auf die Probe. Sie suchen nach Bilderbrücken vom Unbewußten zum Bewußten, von der Fragmentierung zur Ganzheit, von der Abgewandtheit der Menschen zur Zugewandtheit. Sie führen aus der Gewohnheit unserer vier Wände hinaus und eröffnen uns eine Quint-Essenz, eine qualitativ neue Erfahrungsstufe jenseits vertrauter Wahrnehmungen – im Sinn der ethischen und poetischen Maxime in der fünften Poetikvorlesung: „Mit dem Wissen vom Bösen leben, sich am Guten bescheiden: No fiction" (FP 170).

## ANMERKUNGEN

[1] Patrick Roths Werke werden im Text mit folgenden Siglen zitiert: CC = Corpus Christi (Frankfurt 1996); FP = Ins Tal der Schatten. Frankfurter Poetikvorlesungen (Frankfurt 2002); JS = Johnny Shines oder Die Wiederweckung der Toten. Seelenrede (Frankfurt 1993); MR = Meine Reise zu Chaplin. Ein Encore (Frankfurt 1997); R = Riverside. Christusnovelle (Frankfurt 1991).

[2] H.–R. Schwab, Mythographische Wünschelrutengänge. Der Schriftsteller Patrick Roth u. seine neuen Erzählungen „Die Nacht der Zeitlosen", in: Schweizer Monatshefte 81 (2001) H. 7/8, 50–55; vgl. auch K.-J. Kuschel u. G. Langenhorst, Jesus, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger, Bd. 2 (Mainz 1999) 388–396 sowie A. Oehler, Das Wunder von Weimar, in: Rheinischer Merkur, 26. 6. 2003.

[3] Diese Erzählung aus Roths dritter Frankfurter Poetikvorlesung ist als eigener Band erschienen: Magdalena am Grabe (Frankfurt 2003).

[4] Vgl. P. Roth, Resurrection. Die Christus-Trilogie (Frankfurt 1998).

[5] P. Roth, Im Augenblick. Dankrede zur Verleihung des Literaturpreises der Konrad-Adenauer-Stiftung, in: FAZ, 19. 7. 2003.

[6] P. Roth, Lesung im Dom-Radio Köln, 18. 4. 2003.

[7] W. Frühwald, Von der Rationalität des Glaubens, in: Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach (Stuttgart o. J.) 46.

[8] G. Benn, Doppelleben (1959), in: ders., Das Hauptwerk, Bd. 4 (Wiesbaden 1980) 158.

[9] G. Lübbe-Grothues, Schreiben ist Totensuche. Zu Patrick Roths Frankfurter Poetikvorlesungen, in: Orientierung 67 (2003) 132.

[10] P. Roth, Die Nacht der Zeitlosen (Frankfurt 2001).

[11] Vgl. Lübbe-Grothues (A. 9) 131.

# Umschau

## Peter Härtlings Lebenserinnerungen

Der 70jährige Peter Härtling gehört zu jenen Autoren, die, wie Peter Handke unterschied, ein *Schicksal* haben. Härtlings Eltern flohen mit Sohn und Tochter, Großmutter und Tante 1945 vor den Russen aus Olmütz. Erste Fluchtstation war das österreichische Zwettl. Der Vater, ein Anwalt, als deutscher Soldat entlassen, kam in russische Gefangenschaft. Noch im Sommer starb er. Die Restfamilie wurde nach Nürtingen verfrachtet. Die Mutter verliebte sich in einen Flüchtling und schied mit Schlaftabletten aus dem Leben, als dessen Frau ihn fand. Der zwölfjährige Peter und seine jüngere Schwester Lore blieben als Vollwaisen zurück. Vom frühen Elterntod hat Härtling wiederholt berichtet. Sie konstituieren den Anfang seiner Suche nach dem eigenen Ich. Wie kommt einer aus solchem Verlassenwordensein zum Leben? Wie zum Schreiben? Seine Lebenserinnerungen reichen von jenem Flucht- und Schreckensjahr bis in die Gegenwart[1].

Drei Ersatzväter traten in sein Leben: Pfarrer Martin Lörcher, der Maler Fritz Ruoff und Deutschlehrer Erich Rall. Schon den 14jährigen faszinierte Wolfgang Borcherts Heimkehrerstück „Draußen vor der Tür" (1947). Der Junge streunt, ist frech, in der Schule faul, holt sich aus öffentlichen Bibliotheken Erwachsenenbücher. Er liest den Emigranten Max Herrmann-Neisse, Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien", 1949 den „Mythos des Sisyphos" von Albert Camus. In der Folge erklärt er im Konfirmationsunterricht, Gott sei tot. Pfarrer Lörcher erwidert: „Das mußt du ihm schon selber sagen." Sisyphos blieb, aber „mit Lörchers Satz kehrte Gott wieder zurück, zögernd befragt und immer von neuem bezweifelt".

Erich Rall erkannte die sprachliche Begabung des aufsässigen Schülers. Doch sein Nachfolger erklärte dem Schüler zynisch, daß er bei ihm nicht mit einer Eins, eher mit einer Fünf rechnen müsse und damit das Abitur nicht bestehen würde. Der 16jährige verließ die Schule, wurde Bürobote, schrieb für die örtliche Zeitung. Er sandte Gedichte an den Bechtle-Verlag in Esslingen – und wurde gedruckt. Der deutsch-böhmische Schriftsteller Josef Mühlberger, Feuilletonredakteur der „Esslinger Zeitung", interessierte sich für den jungen Dichter aus Olmütz. Härtling las Rimbaud, Baudelaire, Faulkner, Hamsun, Hemingway, wurde von Helmut Heißenbüttel nach Hamburg eingeladen. Die Nürtinger Zeitung bot ihm eine Volontärstelle an. 1954 konnte er in die Feuilletonredaktion der „Heidenheimer Zeitung" eintreten. Die journalistische Karriere kam in Gang. Ab 1956 gehört er zur Redaktion der „Deutschen Zeitung" in Stuttgart. Als diese als Tageszeitung in Köln erschien, zog der inzwischen verheiratete Härtling mit um.

Er war mit Johannes Poethen und HAP Grieshaber befreundet, mit Alfred Andersch, Hans Magnus Enzensberger, Hermann Lenz bekannt. Mit Hans Bender und Heinrich Vormweg wollte er in Köln das beste Feuilleton machen. Die lebensfrohe, weitläufige, katholische Stadt erweitert den schwäbischen Horizont. Härtling lernt Hubert Fichte, Jürgen Becker, Wolfgang Werth kennen. Als die Zeitung finanziell kränkelte, lud Fritz René Allemann, einer der Herausgeber der amerikanisch finanzierten Kulturzeitschrift „Monat", Härtling zur Mitarbeit nach Berlin ein (1962). Die geteilte Stadt bot ihm ein erregendes kulturelles Leben. Die Redaktion lud prominente Gäste ein: Friedrich Torberg, François Bondy, Witold Gombrowicz, Hannah Arendt.

Härtling wurde mit Günter Grass bekannt, der in Friedenau wohnte. Die „Gruppe 47" tagte in Wannsee. Er gehörte als Redakteur und Autor zur literarischen Szene. Namhafte Schriftsteller traten in sein Gesichtsfeld: Reinhard Lettau, Peter Szondi, Johannes Bobrowski, Nicolas Born, Günter Herburger, Hans Christoph Buch, Klaus Rochier. Auf verschränkten Armen trugen er und Szondi einmal nachts die durch Tabletten eingeschlafene Ingeborg Bachmann nach Hause.

Klaus Harpprecht, Sohn des Nürtinger Dekans, Leiter des S. Fischer Verlags in Frankfurt, lud Härtling ein, Cheflektor zu werden. Seit 1967 wohnt

Härtling mit seiner Familie in Walldorf, südlich vom Frankfurter Flughafen. Zwei Jahre später avancierte der Lektor zum Verlagsleiter. Die studentischen Unruhen der späten 60er Jahre schlugen auch ins Verlagsgeschäft durch. Junge Mitarbeiter verlangten einen Betriebsrat. Die Genossen sprachen eine andere Sprache als der Konzernherr (Georg von Holtzbrinck). Die jüngeren literarischen Autoren gingen zu Suhrkamp. Im Taschenbuch waren politische und soziologische Themen gefragt. Als Verlagschef kam Härtling zweimal nach Kilchberg zur 90jährigen Katja Mann.

Thomas Mann, Franz Kafka, Sigmund Freud, die Klassiker der ersten Jahrhunderthälfte, waren die bedeutendsten Autoren des Verlags. Für deren Ruhm und Nachruhm war schon aus geschäftlichen Gründen zu sorgen. Zwischendurch engagierte sich Härtling auf Einladung von Grass im SPD-Wahlkontor für Willy Brandt. Holtzbrinck duldete das ihm mißfallende Engagement seines Verlagsleiters. Carl Zuckmayers Autobiographie „Als wär's ein Stück von mir" und Golo Manns „Wallenstein" werden große Erfolge. Aber Härtling drängt sich der Eindruck auf, er gehe sich als Autor verloren. Die Verkaufszahlen bei S. Fischer sinken, ideologische Auseinandersetzungen steigern gegenseitige Unzufriedenheit. Schon 1973 kündigt Härtling seine leitende Stellung. Er schreibt hinfort Künstlerromane – Hölderlin, Schubert, Schumann –, autobiographische Erzählungen, Zeitromane, Kinderbücher, Essays. Er gehört zu den Autoren, die der Leserschaft Jahr für Jahr durch ein neues Buch präsent sind.

Leider überspringen die Erinnerungen die letzten 30 Lebensjahre. Abrupt schließt Härtling mit dem Kapitel „Der alte Mann". Hat der durch seine frühen Jahre Aufgewühlte das Interesse an der Mitteilung der großen Arbeitsjahre des nunmehr arrivierten Autors verloren? War die Fülle der Produktion und Themen nicht darstellbar? Hatte der Mensch Härtling als Journalist, Autor, Familienvater leben gelernt? „Das alt gewordene Ich sammelt ein. An manchen Tagen nimmt die Müdigkeit mich gefangen. Anfangs habe ich mich widersetzt. Es treten Schmerzen auf, die ich vorher nicht kannte. Sie gehören dem Ich, das ich noch werde" (377). Die Schmerzen des Alten, die Aussicht des Alters, – werden sie ein neues Buch? Ganz früh, nach dem Tod der Eltern, mußte der zutiefst Verletzte sein Ich suchen. „Immer dieses Ich, das ich sein möchte, das sich mir heftig entzieht. Ich. Ich" (152) – so vergegenwärtigt der 70jährige den 20jährigen. Ging die Suche über und durch Sprache?

Der junge Härtling fand sein poetisches Ich in den „Yamin"-Gedichten (als Buch 1955). Yamin (aus Benjamin) heißt die Traum-, Phantasie-, Spiel-, Freiheitsgestalt. Narziß ist frei, – das Du ist zu finden. In der Nachfolge von Trakls „Knabe Elis" hat er traumwandlerisch die poetisch-rhythmische Bildgestalt gefunden, deren Melos noch heute beeindruckt. Aber hat das dichterische Ich auch sein Lebens-Ich gefunden? „Ich – dieses Ich aus dem Yamin hinterläßt kaum einen Widerstand in meinem Gedächtnis." Zum Lebens-Ich zwang ihn die Auseinandersetzung mit dem anhaltenden Schmerz, verhalf ihm die frühe Begegnung mit Mechthild, der Nürtinger Jugendliebe, Arzttochter, die seine Frau wurde, ihn zum Schreiben ermutigte, vier Kinder gebar. Ihr sind die Erinnerungen gewidmet.

Drei Stränge durchziehen die Mitteilungen: die eigene Lebenssuche mit der Gründung einer Familie, eine Revue der deutschen Literatur der 50er bis 70er Jahre, die eigene Autorschaft. „Niembsch oder Der Stillstand", der Lenau-Roman von 1964, begründete Härtlings Ruf als Romancier. Kein Geringerer als Ludwig Marcuse begrüßte die ungewöhnliche Sensitivität des Romans. Die fragile Lebensform, die am Rand der Zeit poetische, musikalische, erotische Existenz setzt Härtling in seinen Künstlerromanen fort. Parallel zu ihnen schreibt er als Zeitgenosse die autobiographischen Schicksalsberichte und kritische Zeitromane.

Künstlerische Existenz erscheint als Freiheit von der Zeit, zeitgenössische als Eingebundensein in die Zeit. Strömungen aus Fremde und Heimat, Sprache und Hiersein, Ich und Du, Geschichte und Gesellschaft mäandern, teilen sich auf und fließen zusammen. Härtling gehört zu jenen Autoren, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine literarische Existenz mit der bürgerlichen verbinden konnten. Als Lyriker, Erzähler, Kritiker wurde er Repräsentant seiner Generation, literarischer Repräsentant der zweiten Jahrhunderthälfte. *Paul Konrad Kurz*

[1] Härtling, Peter: Leben lernen. Erinnerungen. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2003. 384 S. Gb. 22,90.

# BESPRECHUNGEN

## Spiritualität

*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.

Daß eine Zeitschrift durch eine Festschrift gewürdigt wird, ist nicht selbstverständlich. Aber „Geist und Leben" ist nicht irgendeine Zeitschrift, sondern war und ist ein Seismograph der christlichen Spiritualität im 20. Jahrhundert und ein Wegweiser geistlichen Lebens. Der vorliegende Band bietet einen gelungenen Überblick über die Spiritualität im Wandel des 20. Jahrhunderts und ist ein kritischer Spiegel, der nicht nur abbildet und bündelt, sondern auch auf Gefahren und Einseitigkeiten aufmerksam macht.

Der österreichische Jesuit *Alois Ersin* hat 1925 die „Zeitschrift für Aszese und Mystik" (ZAM) ins Leben gerufen, um die Geschichte der christlichen Frömmigkeit besser zu erforschen und ihre Praxis zu fördern. *Heinrich Bleienstein* hat die Zeitschrift von 1926 an bis zum durch die Kriegswirren erzwungenen Ende 1944 (über das *Andreas R. Batlogg* informiert) verantwortlich geleitet. Erst 1947 war es möglich, die Zeitschrift wieder erscheinen zu lassen – unter dem neuen Namen „Geist und Leben" (GuL) und *Friedrich Wulf* als Chefredakteur.

Geist und Leben ist eine von der Gesellschaft Jesu herausgegebene Zeitschrift. Zu Recht sind die ersten Beiträge dem ignatianischen Charisma gewidmet. Der Generalobere des Ordens *Peter-Hans Kolvenbach* sieht die Arbeit an dieser Zeitschrift und damit die Bemühung um Reflexion und Praxis christlicher Spiritualität als apostolische Aufgabe im Sinn des jesuitischen Charismas. Der gegenwärtige Chefredakteur *Franz-Josef Steinmetz* bietet einen geschichtlichen Überblick über die vergangenen 75 Jahre. Dabei werden auch die Chefredakteure in ihren Akzenten präsentiert. Die Schwerpunkte ignatianischer Spiritualität werden in den Beiträgen von *Willi Lambert* (über die „diskrete Liebe" des Ignatius) und *Johannes Herzgsell* (über Karl Rahners Mystik des Alltags) verdeutlicht.

Nach diesen für diese Festschrift neu verfaßten Beiträgen folgen 23 Artikel aus den Jahren 1925 bis 2001 unter dem Titel „Elemente einer Spiritualität der Zukunft", die der Herausgeber der Festschrift *Andreas Schönfeld* ausgewählt hat. Der bestimmende Gesichtspunkt für die Auswahl war die Frage nach heutiger Gotteserfahrung und einer entsprechenden Kontemplationspraxis; andere Themenkreise spirituellen Lebens mußten demgegenüber zurückstehen (vgl. 16).

Am Beginn dieses illustrativen Durchgangs steht der Beitrag von *Karl Rahner* aus dem Jahr 1966: „Frömmigkeit heute und morgen". Damit ist nicht nur die zeitliche Mitte der Zeitspanne markiert, die die Zeitschrift abdeckt, sondern zugleich auch die Zäsur durch das Zweite Vatikanum deutlich gemacht: die Spannung zwischen dem Wahren des geistlichen Erbes und dem neuen Horizont, in dem christliche Spiritualität in einer Vielzahl von Stilen lebt.

Die Zeit bis zum Konzil ist durch zehn Beiträge dokumentiert. Die Bewegungen, die im Konzil von der Gesamtkirche aufgegriffen und bejaht wurden, klingen hier an: die Liturgische Bewegung (*Josef A. Jungmann*), die Exerzitienbewegung (*Johann B. Lotz, Erich Przywara*) sowie die Neuentdeckung der patristischen Theologie (*Hugo Rahner*).

Die Zeit seit dem Ende des Zweiten Vatikanums wird durch sechs Beiträge aus der unmittelbaren nachkonziliaren Periode dokumentiert; weitere sechs Beiträge stammen aus der neuesten Zeit (ab 1990).

Entlang den ausgewählten Artikeln wird die Gestalt der Frömmigkeit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lebendig. Die „existentielle Welle" bestimmte die Phase der christlichen Frömmigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg; es ging um die persönliche Aneignung des Glaubens. In dieser Phase stellte sich zunehmend die

Frage nach der christlichen Bewertung von fernöstlichen Meditationsformen (*Heinrich Dumoulin, Hans Waldenfels*), die auch zu einer vertieften Bemühung um das Verständnis der christlichen Meditation führten (*F. Wulf*). Dazu kam die Aufmerksamkeit auf die psychologische Seite des Meditationsgeschehens (*Vladimir Satura*).

Mit Ende der 60er Jahre trat die soziale Dimension des spirituellen Lebens bestimmend in den Vordergrund; christliche Weltverantwortung und politisches Handeln wurden als integrierende Bestandteile christlicher Frömmigkeit in einem gewissen Sinn wiederentdeckt (*Paul M. Zulehner*); *Hans Urs von Balthasars* Essay über Aktion und Kontemplation (1948) bietet Orientierungspunkte geschichtlicher und systematischer Art für dieses Problemfeld. Die letzte Etappe des Weges der Zeitschrift kann als „pluralistische Phase" bezeichnet werden: Der einzelne muß seinen Weg oft eigenverantwortlich gehen, dabei sind Einseitigkeiten nicht immer zu vermeiden. Die letzten sechs Beiträge zeigen diese Perspektiven auf.

Diese Festschrift wird gewiß nicht das übliche Los von Festschriften teilen, sondern als Zeugnis lebendiger Spiritualität im bewegten 20. Jahrhundert eine wichtige Orientierungshilfe bleiben. *Josef Weismayer*

Kurz, Paul Konrad: *Ein großes Flügeldach.* Gespräche mit Engeln. Eschbach: Verlag am Eschbach 2002. 96 S. Br. 17,80.

Paul Konrad Kurz versteht die Engel als „Berührungsgestalten des Göttlichen". Er erläutert in einem für den Zugang zu diesen Dichtungen außerordentlich wichtigen Nachwort „Glanz der Engel" die Probleme, die sich mit dem Thema „Engel" verbinden. Dabei geht er von biblischen Texten aus und bezieht sich auf die Kunst: „Psychisch und kosmisch orientierte Zeitgenossen suchen nicht so sehr den biblischen Engel als vielmehr einen Engel der Seele, der Psyche, der unausgeleuchteten Zwischenräume. Die projizieren eine Werdegestalt in den Engel, ihre Ich- und Du-Suche. Sie denken ihm Kräfte zu, die ihr Verschlossenes öffnen, die materielle Einbindung transzendieren. Andere suchen Engel der Natur, geheimnisvolle Wisperwesen, auch Engel der kosmischen Weite. Engel sind für die Modernen nicht so eindeutig, wie Christen sie gelernt haben" (91).

Zur Eigenart der Dichtungen von Kurz gehört die Fähigkeit, durch Worte, die nicht unmittelbar „einleuchten" und die keineswegs wie selbstverständlich zugänglich sind, zum Nachdenken und Meditieren einzuladen. Neue Einsichten erschließen sich. Das Kennzeichnende dieser neuen Engelsdichtungen ist die Einbeziehung autobiographischer Erfahrungen. Sie zeigen den Dichter auf dem Weg, zunächst Unverständliches zu erhellen und nicht Formulierbares in die Metaphern der Engel einzubringen. Insbesondere gilt das von dem Zyklus „Ein großes Flügeldach", der die Mitte der neun Hauptteile des Buchs bildet.

Kurz denkt dichtend über eine Fülle von Engelszeugnissen der Tradition nach, angefangen mit der Bibel, und stellt unaufdringlich die Frage, ob diese Menschheitserfahrungen heute nichts mehr bedeuten. Er blendet die Möglichkeit, daß Engel fortgehen, die Gründe, warum viele sie seltener erfahren als früher, nicht einfach aus, wie das bei manchen psychologisierenden oder esoterischen Engel-Erörterungen der Fall ist. Mehrfach spricht er die Engel aus konkret erlebter Gegenwart unmittelbar an:

„Seid nicht traurig wenn hierzulande / Euch die Leute nur noch auf Weihnachten bestellen / Laßt ihnen ihren Saphir die Himmel-hoch-Platte / Pfandbriefe Compact Discs zum Fest / Ihr bleibt, Erleuchtete, konkurrenzlos / wir brauchen Euch am Morgen / abends in der Nacht / Nicht nur als Babysitter zur verlängerten / Party und wegen der vielen Geisterfahrer im Nebel / Auch für die Träume die unbewehrten / als Posten zum Wachestehen / vor den Atommeilern Bunkern / Weit war's auch für unsere Gehirne / vom heimeligen Stall zu den militärischen Basen."

In einem Gedicht, „Brief" überschrieben, wendet Kurz sich an einen Menschen, der Engel nicht wahrhaben will. Es endet so: „Wenn aber dein Auge / blind wäre / Wenn aber dein Ohr / taub wäre / Wenn deine Vernunft / sich weigert / Wenn deine Seele / auf Alleinbleiben hofft."

Der Band ist vom Verlag außergewöhnlich schön ausgestattet, mit einem mehrfarbigen Umschlag und mit sieben einfarbigen Engelbildern von Ernst Barlach, Marc Chagall, Andreas Felder und Paul Klee. Auch diese Präsentation lädt zum wiederholten Meditieren dieser eindringlichen Texte ein.

*Herbert Vorgrimler*

# ZU DIESEM HEFT

Auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin Ende Mai 2003 wurde die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft zwischen den Konfessionen zu einem kontroversen Thema. Dorothea Sattler, Professorin für Geschichte und Theologie der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus der Reformation und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Universität Münster, befaßt sich auf diesem Hintergrund mit einer Leserbefragung zweier Zeitschriften zum persönlichen Erleben von Abendmahl und Eucharistie.

Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, fragt nach den Möglichkeiten der Teilnahme an Eucharistie und Abendmahl von konfessionsverschiedenen Ehepaaren und Familien. Dabei zeigt sie, daß die geltenden Ausnahmeregeln im katholischen Kirchenrecht einen weiten Spielraum für rechtliche Konkretisierungen vor Ort eröffnen.

Seit der friedlichen Revolution von 1989 befindet sich die katholische Kirche in Polen in einem grundlegenden Veränderungsprozeß. Bischof Tadeusz Pieronek, Rektor der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau, gibt einen Überblick über die wichtigsten Entwicklungen in den kirchlichen Verwaltungsstrukturen und der Seelsorge.

Georg Steins, Professor für Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück, zeigt vier Akzentverschiebungen in der gegenwärtigen Bibelhermeneutik auf, die nicht zuletzt für die Praxis der kirchlichen Schriftlektüre bedeutsam sind. Ein wichtiger Bezugspunkt ist für ihn dabei das vor zehn Jahren erschienene Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche".

Die jüngsten Kriege im Kosovo, in Afghanistan und im Irak werfen die Frage auf, ob gegen schwerste Verletzungen der Menschenrechte notfalls auch mit grenzüberschreitender Gewalt vorzugehen ist. Gerhard Beestermöller, stellvertretender Direktor des Instituts für Frieden und Theologie in Barsbüttel, entfaltet im Dialog mit Jürgen Habermas Kriterien aus der Perspektive der theologischen Friedensethik, um das Kriegsächtungsprogramm fortzuentwickeln.

Die Bibel ist ein zentraler Schlüssel zum Werk von Patrick Roth. Michael Braun, Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung und Privatdozent an der Universität Köln, geht der literarischen Bibel-Archäologie des Dichters nach.

# Offene Fragen zur Schwangerenberatung

Im Juli 2003 hat der Verein „Donum vitae" in Fulda seine hundertste Beratungsstelle eröffnet. Diese Stellen arbeiten als ein katholisches Angebot weiter innerhalb der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung, aus der die Kirche in Deutschland auf Weisung Roms ausgeschieden ist. Der Verein Donum vitae wurde im September 1999 durch katholische Frauen und Männer in einer Reaktion auf diese Entscheidung gegründet, um Frauen in großer persönlicher Not weiter Begleitung und Hilfe anzubieten und den ungeborenen Kindern beizustehen. Er kann auch als Versuch einer Antwort auf die bleibenden Fragen an die Kirche auf diesem Feld gesehen werden.

Im Epilog zu Bertolt Brechts Drama „Der gute Mensch von Sezuan" finden sich die Zeilen: „Wir stehen selbst enttäuscht und sehn betroffen / Den Vorhang zu und alle Fragen offen." Dies trifft auch die Situation nach dem Ausstieg der Kirche aus der staatlichen Schwangerenkonfliktberatung, der abgeschlossen wurde, nachdem auch die Diözese Limburg die Mitwirkung dabei auf Anweisung des Papstes vom 7. März 2002 hin einstellen mußte. Kardinal Karl Lehmann merkte dazu an, damit komme „ein langer und schwieriger Prozeß zu einem Abschluß". In dieser Bemerkung mischen sich Resignation mit Erleichterung, die man nachfühlen kann, weil es für ihn wohl eine quälende Entscheidung war, sich schließlich den römischen Anordnungen zu beugen.

Man darf vermuten, daß dabei so etwas wie „Kirchenräson" eine Rolle spielte, wie man in Anlehnung an den Begriff „Staatsräson" sagen könnte, wonach der Staat seine Interessen unter Umständen auch unter Verletzung der Rechte einzelner durchsetzen kann, wenn das zu seinem Wohl unerläßlich scheint; nur wäre zu bedenken, ob dieses ohnehin zweifelhafte Recht auch für die Kirche in Anspruch genommen werden kann, die keinesfalls Selbstzweck ist, sondern den Menschen und deren Heil zu dienen hat. Zudem fragt sich, ob man angesichts der weiterhin deutlich über 100000 Abtreibungen pro Jahr in Deutschland von einem abgeschlossenen Prozeß reden kann. Der Vorhang mag zwar „zu" sein, aber wichtige Fragen – gerade auch an die Kirche – bleiben offen.

Die erste ist: Werden durch diese Entscheidung über den Ausstieg der Kirche aus der staatlichen Schwangerenkonfliktberatung mehr Abtreibungen verhindert als ohne sie? Die Antwort muß leider wohl heißen: Im Gegenteil! Denn es läßt sich feststellen, daß zwar die kirchlichen Beratungsstellen weiter in Anspruch genommen werden, jedoch die Zahl der Schwangeren, die eine Konfliktberatung suchten, massiv zurückgegangen ist. Die Frauen also, die ernsthaft einen Abbruch der Schwangerschaft erwägen, bleiben aus. Daß es in der Diözese Limburg dadurch, daß sie eine Zeitlang weiter bei der staatlichen Schwangerenkonfliktberatung mit-

wirkte, gelungen war, etliche dieser Ratsuchenden zu bewegen, ihr Kind auszutragen, das sie ohne diese Beratung abgetrieben hätten, fiel offenbar bei der römischen Entscheidung nicht ins Gewicht.

Das führt zur zweiten Frage: Wie glaubwürdig ist die Einstellung der kirchlichen Amtsträger, was die Ablehnung der Abtreibungen betrifft, wenn anscheinend in Kauf genommen wird, daß infolge ihrer Entscheidung mehr Kinder abgetrieben werden als ohne sie? Daß kirchliche Stellen nicht einen Beratungsschein ausstellen dürften, der in Deutschland dafür gefordert wird, damit eine Abtreibung nicht bestraft wird, wurde doch auch so begründet, daß dadurch die kirchliche Ablehnung der Abtreibung verdunkelt würde. Eben diese „Verdunkelung" stellt sich aber gerade ein, wenn auf Grund einer kirchlichen Verordnung auch nur ein einziges Kind mehr abgetrieben wird als ohne sie. Da muß doch der Eindruck entstehen, es gehe gar nicht um die von der Abtreibung bedrohten Kinder, sondern um ein fragwürdiges „Image" der Kirche, die sich nicht die Hände schmutzig machen möchte durch die Teilnahme an der gewiß nicht idealen staatlichen Abtreibungsregelung in Deutschland; diese kann zwar als ein Übel angesehen werden, allerdings unter den erreichbaren Regelungen doch wohl als das geringere, wenn man sie mit den Praktiken in anderen Ländern vergleicht. Dabei wird anscheinend auch übersehen, daß man sich durch Unterlassen zumindest genau so schuldig machen kann, wie durch Beteiligen. Die allein entscheidende Überlegung müßte doch sein, auf welchem der gangbaren Wege die meisten abtreibungsgefährdeten Kinder gerettet werden können.

Von daher ergibt sich die dritte und wohl bedrängendste Frage: Wer nimmt die durch die kirchliche Entscheidung zusätzlich abgetriebenen Kinder auf sein Gewissen? Diese Frage muß sich jeder stellen, der in diesem „schwierigen Prozeß" des Umgangs mit den Abtreibungen eine Rolle spielen kann, also jeder mündige Christ. So lange sie nicht beantwortet ist, kann niemand diesen Prozeß für sich als abgeschlossen sehen. Der Vorhang darf nicht zugezogen werden, weil diese Fragen offen bleiben. Und das Gewissen kann man nicht delegieren, auch nicht an „übergeordnete Stellen".

Daß dies von christlichen Laien begriffen wird, zeigen die Beratungsstellen von Donum vitae. Hier konnten allein in Bayern in den vergangenen beiden Jahren über 3000 Frauen ermutigt werden, doch noch ja zu ihrem Kind zu sagen. Darin kann man sogar eine positive Folgerung aus der ansonsten ziemlich verfahrenen kirchlichen Stellung zur Abtreibungsfrage in Deutschland erblicken, daß nämlich Kirche nicht einfach mit Amtskirche gleichgesetzt werden darf, sondern „der Geist weht, wo er will" (Joh 3,8). So bleibt jeder mündige Christ hierzulande aufgerufen, nach seinen Möglichkeiten Einrichtungen wie Donum vitae zu unterstützen, um so schwangere Frauen in Krisensituationen beizustehen und ihnen womöglich zu helfen, ihr Kind auszutragen. Damit leisten diese Christen nicht nur einen Beitrag zur Rettung bedrohten menschlichen Lebens, sondern auch einen wichtigen Dienst an der Kirche, die man nicht allein ihren Amtsträgern überlassen sollte. *Albert Keller SJ*

*Ferdinand Sutterlüty*

# Was die Erfahrung der Gewalt erklärt

## Gewaltkarrieren von Jugendlichen

Jugendliche, die Gewalt ausgeübt, aber auch solche, die Gewalt erlitten haben, sagen in der einen oder anderen Weise oft von sich, daß sie „eine Erfahrung gemacht" haben. Derartige Aussagen sind keineswegs trivial, denn Jugendliche wollen damit zum Ausdruck bringen, daß sie Erfahrungen ganz spezieller Art gemacht haben – solche nämlich, die aus dem kontinuierlichen Erfahrungsfluß herausragen, der die alltägliche Interaktion zwischen sozialen Akteuren und ihrer Umwelt stets begleitet[1]. Es handelt sich dabei um körpergebundene Erfahrungen, die von Jugendlichen oft als im positiven oder negativen Sinn überwältigend und als etwas beschrieben werden, das sich ihrer Erinnerung unauslöschlich eingeprägt hat. Derartige Gewalterfahrungen greifen in zweierlei Hinsicht über die jeweiligen Situationen hinaus: Zum einen werden sie von den Jugendlichen im Lauf der Zeit immer wieder interpretiert und mit neuen Bedeutungen versehen. Diese Interpretationen bestimmen das weitere Handeln und entfalten identitätsstiftende oder -bedrohende Wirkungen. Zum anderen können Gewalterfahrungen, sofern sie mit positiven Erlebnissen verbunden sind, eine Dynamik der Wiederholung in Gang setzen. Jugendliche wirken auf die Erneuerung bestimmter Erfahrungen der Gewaltausübung hin.

Daher ist nicht nur nach einer Erklärung dafür zu fragen, warum Jugendliche überhaupt gewalttätig werden und die Erfahrung der Gewaltausübung machen. Ebenso wichtig ist eine Antwort auf die Frage, was die Erfahrung der Gewalt selbst erklärt. Zu diesem Ergebnis kommt meine Untersuchung über „Gewaltkarrieren"[2], die auf Interviews mit jugendlichen Mehrfachtätern beruht: Ohne die Berücksichtigung der konkreten Erfahrung des Gewalterleidens und der Gewaltausübung kann man nicht begreifen, wie die Täterkarrieren entstehen und verlaufen.

### Familiäre Gewalt und Ohnmacht

Die Interviews meiner Studie zeigen, daß Jugendliche, die wiederholt als Gewalttäter in Erscheinung getreten sind, fast ausnahmslos über einen längeren Zeitraum hinweg und bereits in frühen Phasen ihrer familiären Sozialisation Opfer von Gewalt[3] waren. Die Kindheitsjahre lassen sich bei diesen Jugendlichen als Verläufe des Gewalterleidens beschreiben, deren charakteristisches Merkmal das der Ohnmacht

ist. Mißhandlungen in der Familie gehen nach Aussagen der Jugendlichen stets mit Gefühlen des physischen Ausgeliefertseins und der Wehrlosigkeit einher, sofern es keine Bezugspersonen gibt, die wirksamen Schutz bieten und als Anwälte der betroffenen Kinder auftreten. Ähnlich verhält es sich bei jenen Jugendlichen, die miterleben mußten, wie ihre Mutter vom Vater oder Geschwister von einem Elternteil geschlagen wurden. Sie berichten, daß sie sich dabei als hilflose, zur Handlungsunfähigkeit verdammte Zeugen erfuhren[4]: „Ich konnte nichts machen, ich war ja noch klein", ist eine Formulierung, mit der mehrere Jugendliche in nahezu identischer Weise ihre Erfahrungen der eigenen Mißhandlung sowie der Zeugenschaft familiärer Gewalt auf den Punkt bringen.

Bei der „direkten Viktimisierung" durch die am eigenen Leib erlittene Gewalt geht die kindliche Ohnmacht aus der physischen Wehrlosigkeit hervor. Die betroffenen Kinder sehen sich den Schlägen der Eltern, manchmal auch der Geschwister, ohnmächtig ausgeliefert. Oft wird dies durch die Unberechenbarkeit der – auffallend häufig dem Alkohol zugeneigten – familiären Täter sowie dadurch verstärkt, daß die Opfer die wiederkehrenden Situationen der Gewalt nur in begrenztem Maß steuern und durch ihr Verhalten verhindern können – so zum Beispiel, wenn sie dafür geschlagen werden, daß ein Spielzeug kaputtgegangen ist, oder dafür, daß sie mit den Hausaufgaben nicht zurechtkommen. Die Ausweglosigkeit solcher Situationen führt dazu, daß die Kinder sich ihrer schutzlosen Lage anpassen: Sie glauben, es verdient zu haben, geschlagen zu werden. Sie übernehmen die Perspektive des familiären Täters und schließen in ihrer kindlichen Logik von den Schlägen auf ihre eigene Schlechtigkeit und Strafwürdigkeit.

Bei der „indirekten Viktimisierung" durch die Beobachtung familiärer Gewaltszenen resultiert die Erfahrung der physischen Wehrlosigkeit daraus, eine Bezugsperson nicht vor der Gewalt eines überlegenen Täters schützen zu können. Die Kinder werden zu ohnmächtigen Zeugen, die dem gewaltsamen Geschehen tatenlos zusehen müssen. Situationen, in denen der Vater die Mutter oder ein Elternteil ein Geschwisterkind schlug, schildern die Jugendlichen oft so, als wären sie auch selbst geschlagen worden. Besonders bei der Zeugenschaft familiärer Gewalt gehen Ohnmachtserfahrungen mit einer moralischen Verletzung einher, die darin besteht, daß die Kinder aufgrund ihrer körperlichen Unterlegenheit nicht so handeln können, wie sie es für richtig hielten. Was sie als das gebührende Handeln empfinden, nämlich der geliebten Person zu Hilfe zu kommen und dem Unrecht Abhilfe zu schaffen, können sie nicht realisieren. Dem erwachsenen Täter gegenüber sind sie unfähig, ihren moralischen Handlungsimpulsen zu folgen. Sie erleben sich nicht nur im physischen Sinn als ohnmächtig; sie fühlen sich auch als moralische Person getroffen. Dies hat zerstörerische Auswirkungen auf ihr Selbstverhältnis und kann zu einem tiefen Selbsthaß führen.

Anhaltende familiäre Gewalt ist von Angstzuständen begleitet, die aus der Erwartung geboren sind, erneut geschlagen zu werden oder der Mißhandlung eines

anderen Familienmitglieds beiwohnen zu müssen. Die Angst vor weiterer Gewalt verlängert die Ohnmacht weit über die Situationen der unmittelbaren Gewaltanwendung hinaus. Kinder verinnerlichen ihre ohnmächtige Position im familiären Gewaltzusammenhang, der weite Teile ihres Sinnens und Trachtens in Beschlag nimmt. Irgendwann aber verkehren sich ihre Ohnmachtserfahrungen in Projektionen der Gegengewalt. Mit der Viktimisierung verbindet sich die Vorstellung, die Handlungsmacht einmal mit Gewalt an sich zu reißen. Folgt man den Berichten der Jugendlichen, treten solche Projektionen bereits in einem Alter auf, in dem Kinder noch gar nicht gegen die hoffnungslos überlegenen Täter ankommen können. Sie entspringen dem Wunsch, den familiären Aggressor und Despoten eines Tages zu bezwingen und ihn gewaltsam zur Rechenschaft zu ziehen, sobald die physischen Kräfte dies zulassen. Projektionen der Gegengewalt enthalten damit bereits die Konturen eines Selbstbildes, das von der Vorstellung getragen ist, künftig selbst zum Täter zu werden.

## Mißachtung in der Familie

Jugendliche, die wiederholt gewalttätig geworden sind, haben in aller Regel auch massive Mißachtung in der Familie erlebt. Während Ohnmachtserfahrungen aus dem physischen Ausgeliefertsein in Gewaltsituationen hervorgehen, bestehen Mißachtungserfahrungen in der nicht gewaltförmigen Verletzung von Anerkennungsbedürfnissen und -ansprüchen.

Auch wenn Ohnmachts- und Mißachtungserfahrungen empirisch ineinandergreifen können, ist es sinnvoll, diese beiden Erfahrungstypen zu unterscheiden. Sie gehen auf verschiedenartige Interaktionssituationen zurück und zeichnen sich durch unterschiedliche Körpernähe aus: Ohnmachtserfahrungen sind unmittelbar an den Körper gebunden, insofern die Betroffenen, wenn sie Opfer der Gewalt werden, ihre Handlungsunfähigkeit direkt am eigenen Leib erfahren oder, wenn sie Zeugen der Gewalt werden, mit der physischen Unfähigkeit konfrontiert sind, so zu handeln, wie es ihren affektiven Impulsen und moralischen Ansprüchen entspräche. Mißachtungserfahrungen beziehen sich auf familiäre Interaktionen, die Bedürfnisse und Ansprüche auf Zuwendung, Achtung und Wertschätzung auf nicht gewaltsame Weise verletzen. Mißachtungserfahrungen in diesem Sinn können eine Beeinträchtigung des Selbst- und Weltvertrauens herbeiführen, die nicht die physische, sondern die psychische und soziale Integrität betrifft[5].

Wie die Erzählungen der interviewten Jugendlichen vor Augen führen, entstehen solche Erfahrungen der Mißachtung in einer Vielzahl unterschiedlicher Interaktionen, die in ihren Familien oft zu stabilen Formen geronnen sind und ihre Sozialisation entscheidend geprägt haben. Sie reichen von der Benachteiligung gegenüber den Geschwistern bis zur innerfamiliären Marginalisierung, von negativen Zu-

schreibungen bis zu regelrechten Erniedrigungsritualen und von der elterlichen Vernachlässigung bis hin zur fundamentalen Ablehnung durch die anderen Familienmitglieder. Der familiären Sozialisation von Jugendlichen mit einer Gewaltkarriere wohnt meist von Anfang an eine Dynamik der Mißachtung inne, so daß sie sich als ungeliebte, in ihrem Verlangen nach Anerkennung stets zurückgewiesene und gedemütigte Kinder erfahren.

Mißachtungserfahrungen führen bei Kindern zu negativen Selbstkonzepten. Sie zeigen schon früh eine tiefe Verunsicherung ihrer Identität und übernehmen die familiäre Abwertung in ihr Selbstbild. Kinder, deren Wert in ihrer Familie ständig herabgesetzt wird, bekommen den Eindruck, der Zuneigung und des Wohlwollens anderer nicht würdig zu sein und zu Recht verachtet zu werden. Durch die Akte der Geringschätzung und der Herabsetzung verlieren sie das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten und in den Wert der eigenen Person. Von großer Bedeutung sind hier negative Etikettierungen der Eltern oder anderer Familienmitglieder, die den Kindern die zukünftige Rolle eines Taugenichts, eines Versagers oder Straftäters zuschreiben. Solche Zuschreibungen verfangen und halten Einzug in das Selbstbild der Betroffenen. Oft wohnt ihren lebensgeschichtlichen Erzählungen ein Fatalismus inne, der den degradierenden Zuschreibungen den Charakter von sich selbst erfüllenden Prophezeiungen verleiht. Weil sie sich selbst nicht attraktiv und liebenswert finden, verhalten sie sich so, daß sie schließlich nicht nur von ihren Eltern, sondern auch von Gleichaltrigen und Lehrern abgelehnt werden[6]. Mißachtete Kinder können sich bis in die Jugendphase hinein nicht von den negativen Etikettierungen lösen. Sie erben ein spezifisches „Problem": Es ist das Problem der *inter*subjektiven Anerkennung und – dies ist dessen Kehrseite – der *intra*subjektiven Selbstachtung.

Die aus Erfahrungen der Mißachtung erwachsenden negativen Selbstkonzepte spielen bei der späteren Gewaltausübung in der Jugendphase eine ebenso große Rolle wie Erfahrungen des ohnmächtigen Ausgeliefertseins an familiäre Gewaltzusammenhänge. Dabei gibt es ein typisches Muster, wie diese familiären Negativerfahrungen in gewalttätige Handlungsmuster transformiert werden.

## Epiphanische Erfahrungen und biographische Wendepunkte

Bestimmten Gewaltakten, die sie selbst begangen haben, sprechen die interviewten Jugendlichen eine bleibende Bedeutung für ihr weiteres Leben zu. Mit diesen Gewaltakten sind, so kann man mit Norman K. Denzin[7] sagen, epiphanische Erfahrung verbunden. „Epiphanien" im Sinn Denzins bezeichnen Momente der Offenbarung im Leben einer Person: In einem signifikanten, oft krisenhaften Ereignis zeigt sich ihr individueller Charakter in neuem Licht. Die Erfahrungen, die Personen in solchen Situationen und Ereignissen machen, hinterlassen tiefe Spuren in ihrem Leben. Weil sie eine transformatorische Kraft besitzen, verknüpft Denzin

epiphanische Erfahrungen mit „biographischen Wendepunkten". Nach einer epiphanischen Erfahrung ist die Person nie mehr dieselbe, die sie vorher war. Sie durchläuft eine Statuspassage und gewinnt ein anderes Verhältnis zu sich selbst.

Jugendliche mit einer Gewaltkarriere erzählen in erstaunlicher Übereinstimmung von Taten, die ihrem Leben eine entscheidende Wendung gaben. Sie schildern diese Gewalttaten als Ereignisse, die den Auftakt zu einem neuen Selbstverständnis markieren. Epiphanische Gewalterfahrungen dieser Art tauchen besonders in der Beschreibung von Situationen auf, in denen die Jugendlichen in einem Gegenschlag gegen den familiären Täter den Wechsel von der Opfer- in die Täterrolle vollziehen. Dies geht meist so vonstatten, daß sie just in einer Situation, in der sie wieder geschlagen und erniedrigt zu werden drohen, selbst die Hand gegen die Mutter oder den Vater erheben. Erstmals überwältigen sie, bisweilen mit einem scharfen Gegenstand bewaffnet, die Person, von der sie bis dahin selbst geschlagen wurden. In diesem Rollentausch realisieren sich die in der Familie entstandenen, oft lange gehegten Gewaltprojektionen. Er bildet oft so etwas wie das „Coming-out" als Gewalttäter und geht mit einer Neudefinition des Selbst einher, das fortan in der Wehrhaftigkeit und der Gewaltbereitschaft zwei wesentliche Momente hat.

Erzählungen von Episoden, denen die Jugendlichen Schwellenerfahrungen der epiphanischen Art zuschreiben, weisen eine ganz spezifische Struktur auf. Die entsprechenden Gewaltakte ziehen in diesen Erzählungen eine Grenzlinie zwischen einem Davor und einem Danach, so als gäbe es ein Leben vor und ein Leben nach dem nämlichen Geschehnis. Dieses kann aus der Sicht der jugendlichen Täter als etwas erscheinen, was ihre Biographien strukturiert, weil in der epiphanischen Erfahrung der Rollenumkehr schlagartig die Möglichkeit aufblitzt, die Opfergeschichte zu beenden und zu einem neuen Selbstverständnis zu gelangen.

Ein solcher Rollentausch kann sich aber nicht nur in einem Akt der Gegengewalt gegen den familiären Schläger, sondern auch auf ganz anderem Terrain vollziehen. Auch Situationen, in denen die Jugendlichen in außerfamiliären Lebenszusammenhängen gewaltsam auf Bedrohungen anderer reagieren, können sie auf der Folie ihrer familiären Opfergeschichte deuten und in der Gewalttat eine epiphanische Erfahrung der Rollenumkehrung machen. Unabhängig davon, ob es nun innerhalb oder außerhalb der Familie zu solchen Erfahrungen kommt, handelt es sich hier um den Typus einer „kumulativen Epiphanie", in der sich eine lange Vorgeschichte verdichtet. Nur weil ihr neuartiges Handeln in der Täterrolle das Ergebnis der in langen Jahren angehäuften Opfererfahrungen darstellt, können sie den Rollentausch als Epiphanie erleben – als einen Befreiungsschlag, der Erfahrungen des Erleidens wendet und in ein Handlungsmuster der Gewaltausübung überführt.

Wenn Jugendliche ihre biographischen Erzählungen um signifikante Gewalterfahrungen herum konstruieren, die sie als Wendepunkte ihres Lebens interpretieren, dann bestätigt sich daran die als „Thomas-Theorem"[8] bekannt gewordene soziologische Einsicht, daß Situationen, die von Akteuren als real definiert werden,

auch ganz reale Auswirkungen haben. Zudem zeigt sich daran, daß Biographien, wie die interviewten Mehrfachtäter sie darbieten, von „Deutungsmustern“ [9] geprägt sind. Ihre biographischen Erzählungen geben nicht nur eine Abfolge von Ereignissen wieder, sondern folgen in ihrer Tiefenstruktur einem Muster, das tief in der westlichen Kultur verankert zu sein scheint.

Jene Konstruktion, die eigene Biographie von einem Ereignis und entscheidenden Wendepunkt her zu begreifen, hat eine lange Tradition im Christentum. Ein biblisches Vorbild ist die Gestalt des Saulus, der, von einem Lichtstrahl getroffen, vom Pferd stürzt, ein Berufungserlebnis hat und zum neuen Menschen Paulus wird (vgl. Apg 9). Ein solches biographisches Deutungsmuster wiederholt sich in unzähligen Bekehrungs-, Erweckungs- und Konversionserzählungen – sowie eben auch in der Art und Weise, wie Jugendliche ihre Gewaltkarrieren beschreiben. Und wie im Wirken des Paulus seine Wandlung vom Christenverfolger zum Verkünder des Evangeliums immer wieder präsent wird, so ist es auch bei den Jugendlichen: Noch lange nach der ersten und entscheidenden Umkehrerfahrung erleben sie „kleine Epiphanien“ der Gewalt. Somit kann sich in einzelnen Taten das dargestellte biographische Deutungsmuster immer wieder bestätigen und konsolidieren.

## Gewalttransfer von der Familie in jugendliche Lebenswelten

Daß bestimmten Akten der Gewaltausübung ein epiphanischer, also ein Offenbarungscharakter zukommt, basiert wesentlich auf dem Umstand, daß die Jugendlichen dabei mit der Erfahrung einer Handlungsmacht in Berührung kommen, deren Verlust sie im familiären Gewaltzusammenhang lange schmerzhaft erleben mußten. Aber die Folgen einer solchen Sozialisation sind freilich nicht mit einem einmaligen Gewaltakt aus der Welt geschafft, sondern wirken fort: Die Jugendlichen wollen ihre Aktionsmacht, die eine Vorgeschichte der Mißhandlung und des Anerkennungsentzugs vergessen machen und in ihr Gegenteil verkehren soll, erneut beweisen. Es entstehen stabile Handlungsdispositionen, die von „gewaltaffinen Interpretationsregimes“ durchdrungen sind.

Gewaltaffine Interpretationsregimes sind in der familiären Sozialisation erworbene Wahrnehmungsmuster. Sie bringen eine besondere Verwundbarkeit („Vulnerabilität“) der Jugendlichen in Interaktionssituationen mit sich, die ihre früheren Ohnmachts- und Mißachtungserfahrungen wachrufen. Jugendliche erkennen im Verhalten ihrer Interaktionspartner vorschnell die Absicht, sie erniedrigen oder ihnen zu Leibe gehen zu wollen. Diese Wahrnehmung bestimmt ihre Situationsdefinitionen, wenn sie gewalttätig werden. Oft genügt ein Blick des anderen, in den sie dessen Verachtung oder Aggressionsbereitschaft hineinlesen; ein falsches Wort des anderen kann Anlaß genug sein, um ihre gewaltsame Gegenwehr herauszufordern. Hier läßt sich ein interner Bezug zu den familiären Opfererfahrungen der Jugend-

lichen bis in die Details ihrer Darstellung hinein nachzeichnen. Bei ihrer Gewaltausübung sind dichotomische Interpretationen am Werk, die – wie die komplementären innerfamiliären Negativerfahrungen – um die Semantiken von Macht und Ohnmacht sowie von Anerkennung und Mißachtung kreisen.

Solche Interpretationen entspringen keiner bewußten Entscheidung der Jugendlichen, gewisse Interaktionssituationen auf eine bestimmte Weise zu betrachten. Sie deuten diese Situationen im Licht vergangener, paradigmatischer Ereignisse, ohne daß sie sich oder anderen darüber Rechenschaft geben könnten. Die Jugendlichen werden vielmehr von ihren Opfererfahrungen beherrscht. Sie unterstehen deren Regime. Die entsprechenden Situationen sind aus biographischen Gründen überdeterminiert – und dies nicht nur, was ihre Interpretation, sondern auch, was die darauf folgenden Reaktionen angeht. Die Interpretationsregimes der Jugendlichen sind „gewaltaffin", weil sie bestimmte Situationen durch die Brille von Deutungsmustern wahrnehmen, die eine gewaltsame Antwort als die naheliegendste erscheinen lassen: Sie wollen nicht länger Opfer der Gewalt und Objekt der Erniedrigung sein und glauben – da sie die feindselige Welt ihrer Familie auf andere Handlungskontexte übertragen –, sich ständig verteidigen und den Angriffen anderer zuvorkommen zu müssen.

Gewaltaffine Interpretationsregimes sind also einerseits für eine besondere Sensibilität für Situationen verantwortlich, in denen sich zu wiederholen droht, was die Jugendlichen von zuhause kennen. Anderseits führen sie zu einer Bereitschaft, in solchen Situationen zur Gewalt zu greifen. Der Hinweis auf die Existenz gewaltaffiner Interpretationsregimes macht darauf aufmerksam, daß Gewalt zu einer wahrscheinlichen Handlungsoption wird, wenn die Jugendlichen die feindselige Welt ihrer Familie in andere soziale Räume hineintragen. Mit der Erweiterung ihrer sozialen Beziehungen dehnt sich auch der Bereich kontinuierlich aus, in dem sie immer wieder jene aggressive Ablehnung erkennen, die ihnen in ihrer Familie seit Kindheitstagen entgegenschlug. Hinter ihrem Rücken verschafft sich ihre Opfergeschichte in außerfamiliären sozialen Räumen immer wieder Geltung. Dies begründet die biographische Kontinuität von kindlichen Ohnmachts- und Mißachtungserfahrungen bis zur extremen Neigung zum gewalttätigen Handeln in der Jugendphase.

Damit kann das Konzept der gewaltaffinen Interpretationsregimes – neben dem der kumulativen Epiphanien – die lange ungeklärte[10] Frage beantworten, *wie* es zum Gewalttransfer von der Familie in jugendliche Lebenswelten kommt.

## Intrinsische Gewaltmotive

Im Verlauf von Gewaltkarrieren treten meist Tatmotive auf den Plan, die sich nicht mehr auf die beschriebenen Situationsdefinitionen und Interpretationsmuster reduzieren lassen. Die Gewalt bekommt ein überschießendes Moment an Grausamkeit

und eine Eigendynamik, für die eine Erklärung, die auf biographisch bedingte Dispositionen der Täter rekurriert, nicht ausreicht. Hier muß die Erklärung der Gewalt und ihrer Motive um eine „situative" Analyse ergänzt werden[11]. Denn in den Schilderungen der interviewten Jugendlichen stößt man immer wieder auf das irritierende Phänomen, daß sie mit ihren Gewalthandlungen einen unmittelbaren subjektiven Gewinn verbinden, der in der Erfahrung einer besonderen Intensität besteht. In der einen oder anderen Weise berichten sie von überwältigenden Erlebnissen der Gewaltausübung, die nicht nur eine enthemmte Eskalation in der Gewaltsituation mit sich bringen, sondern auch zum Motiv für weitere Gewalttaten werden können. Die Erfahrung der Gewaltausübung wird zum „motivationalen Agens". Die Gewalt gewinnt den Charakter eines Selbstzweckes und folgt intrinsischen Gewaltmotiven, das heißt Motiven, die aus der Erfahrung der Gewaltausübung selbst hervorgehen und keiner situationsexterner Ziele und Zwecke mehr bedürfen. Es lassen sich drei Dimensionen der Gewalterfahrung identifizieren, aus denen solche intrinsischen Gewaltmotive entstehen können: der Triumph der physischen Überlegenheit, die Schmerzen des Opfers und die Überschreitung des Alltäglichen.

Mit der obsiegenden Gewalt verbinden jugendliche Täter die berauschende Erfahrung des Triumphs, der Stärkere zu sein und über den anderen verfügen zu können. Dies kann zu einem eigenständigen Gewaltmotiv werden, das im Extremfall eine Dynamik entwickelt, an deren Horizont der Wunsch steht, den anderen an die Schwelle des Todes zu bringen und über sein Leben zu entscheiden. Welches Maß an Grausamkeit die Gewalt im Einzelfall auch immer annimmt – es ist den so motivierten Tätern um weit mehr als um bloße Selbstbehauptung zu tun. Sie sind auf die physische Unterwerfung des anderen aus und wollen ihn buchstäblich unter sich sehen, um sich als mächtig und bedeutsam zu erleben. Beschreibungen der Jugendlichen, die das eigene Oben-Stehen und des anderen Unten-Liegen, das eigene Unversehrt-Bleiben und des anderen Verletzt-Sein, die eigene Aktionsfreiheit und des anderen Bewegungsunfähigkeit betonen, weisen darauf hin, wie eng jene Gefühle der Größe und Omnipotenz an die Koordinaten der Körpererfahrung gebunden sind. Sie hängen mit der unmittelbaren Präsenz des Opfers und der sinnlichen Gewißheit seiner Gebrochenheit zusammen. Wenn die Jugendlichen sagen, mit der Gewaltausübung sei ein „ungeheures Machtgefühl" verbunden, und sie erlebten dabei die „Freude des Siegers", beschreiben sie, was sie zu ihren Taten antreibt und worin sie eine intrinsische Attraktion der Gewalt erblicken. Das Handlungsmotiv basiert hier auf dem, was bei der Gewaltausübung im Verhältnis des Täters zu sich selbst geschieht. Es geht ihm – auch wenn es auf einer spezifischen, extrem asymmetrischen Relation zu einem anderen beruht – um ein Selbstgefühl: um eine berauschende Selbstwahrnehmung, die sich aus der unabweisbaren Gewißheit der eigenen Größe und Stärke speist.

Die zweite Dimension intrinsischer Gewaltmotive, der Genuß am Zufügen von Schmerzen, hängt hingegen mit dem zusammen, was dem anderen – dem Opfer

oder dem unterlegenen Gegner – geschieht. Daß Gewalt für denjenigen, den sie trifft, Schmerz und Qual mit sich bringt, ist unausweichlich mit der leiblichen Existenz des Menschen verbunden. Gleichwohl sind die physischen Leiden des anderen für die jugendlichen Täter oft nicht nur ein unbeabsichtigter Nebeneffekt ihrer Gewalt, sondern das, wonach sie trachten. Sie ergötzen sich an den Schmerzen und der Verletzung des anderen. Das unmittelbare Erlebnis der Verwundbarkeit des anderen kann einen solchen Sog auf die Täter ausüben, daß sie nicht einhalten können, ehe sich das Opfer vor Schmerzen krümmt. So vergleicht sich ein Skinhead etwa mit einem Kampfhund, der von anderen zurückgepfiffen werden muß, um von einem schwer verletzten Opfer ablassen zu können. Wenn der Schmerz des anderen die treibende Kraft von Gewalthandlungen darstellt, setzt dies eine gewisse Empathie der Täter mit den Opfern voraus.

Gerade wenn sich Täter eingestehen müssen, im vollen Bewußtsein der Verletzlichkeit der Opfer Freude an deren Leid zu empfinden, erscheint ihnen ihr eigenes Handeln unheimlich, so daß sie sich gelegentlich selbst pathologisieren, um sich zu entlasten und zu exkulpieren: so etwa, wenn sie davon sprechen, sie hätten eine „perverse Ader". In anderen Fällen begegnen sie ihren durchaus vorhandenen Skrupeln, indem sie moralische Standards externalisieren und die Verantwortung für die Einhaltung des Gewalttabus oder zumindest gewisser Grenzen der Gewaltsamkeit an die oft vorhandenen Zuschauer delegieren. Diese „Techniken der Neutralisierung"[12] ermöglichen es ihnen, der Lust an den Schmerzen des anderen zu folgen, die in ihren Erzählungen oft mit einem sexualisierenden Nimbus und einer Metaphorik des Rausches ausgestattet ist.

Die dritte Dimension intrinsischer Gewaltmotive, die Überschreitung des Alltäglichen, ergibt sich aus dem Verhältnis der Gewaltsituation zu gewohnten, als weniger intensiv erfahrenen Lebensvollzügen. Das attrahierende Moment der Gewalt besteht dabei darin, daß sie einen Ausnahmezustand herbeiführt, der sich radikal von Alltagsroutinen unterscheidet. Die Jugendlichen berichten, daß sie im Akt der Gewalt Augenblicke erleben, die in ihrer überwältigenden Leidenschaftlichkeit nichts als die Gegenwart, die Unmittelbarkeit des Geschehens kennen[13]. Dieser Ausnahmezustand bezieht sich sowohl auf die extreme Spannung, die im Moment der Gewaltausübung alle Sinne in Beschlag nimmt, als auch auf den Umstand, daß die Gewalt im alltäglichen Zusammenleben geltende Regeln suspendiert, wenn nicht gar verhöhnt. Die Herbeiführung eines sinnlichen Ausnahmezustandes kann also ebenso zu einem Gewaltmotiv werden wie die Herbeiführung eines normativen Ausnahmezustandes, in dem der Täter fundamentale Regeln des zwischenmenschlichen Umgangs bewußt durchbricht. In beiden Fällen besitzt der Bann, unter dem die Jugendlichen in Momenten der Gewaltausübung stehen, eine solche Vitalität, daß alle anderen Handlungsmotive sekundär werden. In solchen Momenten ist die reflexive Distanz zwischen dem Subjekt und seinem Handeln aufgelöst. Alles ist auf reine Aktion und Geschwindigkeit angelegt. Eventuelle strafrechtliche und andere

soziale Folgen für die Jugendlichen selbst verschwinden ebenso aus ihrem Bewußtsein wie die körperlichen und psychischen Folgen für die Opfer.

Es ist vielfach zu beobachten, daß die Täter von einer enthusiasmierenden Kraft der Gewalt so hingerissen sind, daß sie alle normativen Regeln verletzen und ihren eigenen moralischen Gefühlen zuwiderhandeln. Wo die Faszination der Gewalt den Jugendlichen allzu deutlich ins Bewußtsein tritt, erschrecken sie vor sich selbst und reagieren, wie bereits angemerkt, mit Abwehrmanövern, die ihre Skrupel neutralisieren sollen. Gleichzeitig ist das Bewußtsein der Jugendlichen, mit brutalen und völlig unverhältnismäßigen Gewaltakten moralische Verfehlungen zu begehen, oft gerade das, was sie beflügelt.

Ungeachtet dieser eigentümlichen Zweischneidigkeit, die für alle intrinsisch motivierten Gewalttaten kennzeichnend ist, können sich entsprechende Handlungsmuster so weit verselbständigen, daß die Jugendlichen sich aktiv und ohne erkennbaren Anlaß auf die Suche nach potentiellen Opfern begeben. Das sind die Taten, die oft als blind, grundlos und sinnlos apostrophiert werden.

## Gewaltmythologien

Die wiederholte Gewaltausübung läßt das Selbstbild und die normativen Ideale der jugendlichen Täter nicht unberührt. Wenn in der Erfahrung der Gewaltausübung selbst ein anziehendes, weil Ekstasezustände und Machtgefühle verbürgendes Moment steckt, kann das nicht ohne nachhaltige Folgen für die Werthaltungen der Jugendlichen bleiben. Dies zeigte bereits die vorangegangene Analyse epiphanischer Gewalterfahrungen, die von den Jugendlichen als Auftakt zu einem neuen Selbstverständnis und als authentischer Ausdruck ihrer selbst wahrgenommen werden. Das in epiphanischen Erfahrungen aufkeimende Selbstverständnis erfährt eine Veralltäglichung, und die Jugendlichen erheben die Gewaltsamkeit zu einem positiven Wert. Für andere eine leibhaftige Bedrohung darzustellen und aus möglichst vielen gewaltsamen Auseinandersetzungen als Sieger hervorzugehen, gelten ihnen als Ideale, die zu realisieren sie sich anschicken und unter denen sie leiden, wenn sie ihnen – etwa mangels Mut und Muskelkraft – nicht ganz nachzukommen vermögen. Sie kämpfen, trainieren und leiden auf der Grundlage von Werten.

Dabei handelt es sich um „Werte" im eigentlichen Sinn des Wortes: um moralische Vorstellungen, die einen anziehenden, motivierenden Charakter haben und die Emile Durkheim durch das Merkmal des „Erstrebenswertseins" gekennzeichnet hat[14]. Gewalttätige Handlungsneigungen unter dem Begriff des Wertes zu analysieren bedeutet, daß die Idealisierung der Gewaltsamkeit bei den Jugendlichen nicht nur einen Impuls unter anderen darstellt, sondern eine Priorität besitzt, aufgrund der sie gewalthemmende „Normen" als nachrangig oder unzulässig zu bewerten in der Lage sind. Das heißt: Die restriktive und imperative Seite moralischer Regeln,

die Durkheim durch das Merkmal der „Pflicht" oder der „Obligation" definiert hat, wird von den Jugendlichen im Namen starker Wertungen außer Kraft gesetzt. Im Zug einer solchen normativen Aufladung gewinnt die Gewaltausübung einen mythischen Gehalt.

Zwei Gründe lassen sich mit Blick auf die interviewten Jugendlichen dafür anführen, von *Mythologien* der Gewalt[15] zu sprechen: Erstens finden sich bei den Jugendlichen vielfältige Glorifizierungen von Macht und Stärke. Sie erwarten, daß die Gewalt ihnen eine bisher nicht gekannte Anerkennung verschafft und ihnen eine ungeahnte Größe verleiht. Das Versprechen, daß sie einen „einfachen und schnellen, fast magischen Weg zu Macht und Ansehen" bereithält, wie Lewis Yablonsky[16] es treffend ausgedrückt hat, läßt den Jugendlichen die Gewaltausübung als erstrebenswert erscheinen. Zweitens hängen die Jugendlichen insofern Mythologien an, als sie der Gewalt Wirkungen zusprechen, die sie letztlich gar nicht hat oder die langfristig durch konträre Gewaltfolgen wieder aufgehoben werden. Erst bei älteren Jugendlichen zeigt sich bisweilen das Bewußtsein, daß die positiven Wirkungen der Gewalt sich nur kurzfristig einstellen und zum Teil eine Chimäre sind. Sie werden durch gegenläufige Gewaltfolgen konterkariert, die von der Stigmatisierung im privaten Lebensumfeld, negativen schulischen oder beruflichen Konsequenzen bis hin zu strafrechtlichen Folgen reichen. So mußten einige der interviewten Jugendlichen erkennen, daß ihnen aus dem Status als Vorbestrafte erhebliche Nachteile bei der Stellensuche erwachsen und ihnen damit bestimmte berufliche Wege von vornherein verschlossen bleiben. Zudem berichten diese Jugendlichen, daß sie wegen ihrer Gewalttätigkeit mit negativen Reaktionen ihres sozialen Umfeldes zu kämpfen haben, nämlich mit belasteten und abgebrochenen familiären Beziehungen, mit dem Vertrauensverlust bei Lehrern und Mitschülern sowie mit der sozialen Ausgrenzung durch nichtdelinquente Jugendliche. In diesem Sinn bleiben die glorreichen Wirkungen der Gewalt ein *bloßer* Mythos.

Obwohl gewalttätiges Handeln unbeabsichtigte Nebenfolgen hervorbringt und – zumindest langfristig – nicht die Wirkungen zeitigt, die ihnen die Jugendlichen zuschreiben, sind deren Gewaltmythologien weit davon entfernt, nur trügerische Allüren zu sein. Hand in Hand mit ihrer physischen Realisierung geht bei den entsprechenden Jugendlichen die Entwicklung von Selbstidealen des Kämpfertums, deren Wirkungen bis in die affektive Besetzung einer aggressiven Körperlichkeit hineinreichen. Sie idealisieren die Vorstellung, eine Aura der Gewalt um sich zu haben, die andere ängstigt und deren Respekt erzwingt. Solche Selbstideale führen dazu, daß die bloße Tatsache einer Herausforderung und allein schon die Frage, wer der Stärkere ist, eine Art Zwang bewirken, darauf gewaltsam zu antworten.

Die Kämpferideale der Jugendlichen haben oft in der Gruppe, zu der sie gehören, ihre Vorbilder und den Ort ihrer Bestätigung. Die Werte und Ideale der Jugendlichen werden von der Gruppe geteilt. Insofern sind Gewaltmythologien, denen zufolge körperliche Stärke, Kampftauglichkeit und Gewalt Anerkennung verschaffen,

von der Realität gedeckt. Innerhalb der Gruppe versuchen die Jugendlichen durch Demonstrationen von Kraft und Stärke Anerkennung zu gewinnen, nach außen durch eine Gewalttätigkeit, die dem Gegner oder Opfer oft geradezu formelle Respektbekundungen abverlangt. Dabei spielt die phantasmagorische Überhöhung des Gewalthandelns eine entscheidende Rolle. So etwa, wenn sich ein Mitglied einer türkischen Bande im „Straßenkampf" gegen die Ausländerfeinde in die Rolle des Vietnamkämpfers hineinphantasiert, der seinen Freunden unter Lebensgefahr zu Hilfe eilt, oder wenn sich ein Skinhead stolz mit „dem Bösen" – den Nazis, die Millionen Juden vergast haben und vor denen alle Welt erzittert – identifiziert und damit seine Gewalt mit einer Symbolik ausstattet, die ihn und seine Gruppe aus der Bedeutungslosigkeit heraushebt.

Dem wundersamen Bedeutungsgewinn, den Jugendliche aus solchen mythologisierenden Selbstbildern ableiten, steht in luziden Momenten ihre Einsicht gegenüber, daß alles nur ein fataler Irrtum ist. Zu der Selbsterweiterung, die aus der Bezwingung anderer und ihrer Devotion hervorgeht, gesellt sich das Wissen darum, von anderen nicht nur gefürchtet, sondern auch gehaßt zu werden. Der Mythos wird durch das Bewußtsein entzaubert, daß Angst mit Respekt nichts zu tun hat und daß eine erzwungene Anerkennung nichts wert ist. Dieses Bewußtsein der Jugendlichen bleibt oft lange folgenlos, weil sie um jeden Preis verhindern wollen, daß die anderen sich negativ über sie äußern können. Es ist ihre panische Angst, auf Ablehnung zu stoßen, die sie an Praktiken festhalten läßt, die, wenn sie schon keine Anerkennung bringen, die anderen wenigstens mundtot machen. Dieser Teufelskreis bleibt bestehen, solange das biographisch erworbene Problem der Anerkennung und der Selbstachtung nicht gelöst ist und die gewaltaffinen Interpretationsregimes in Kraft bleiben. Solange dies der Fall ist, halten sich die mythisierenden Erwartungen an die Gewaltausübung, die dafür verantwortlich sind, daß die – ebenso schnell verderblichen wie erneuerbaren – Früchte der Gewalt den Jugendlichen als erstrebenswerte Güter erscheinen.

Von euphorisierenden Erfahrungen der Gewaltausübung erhält der Mythos der Vergrößerung und Erneuerung des Selbst fortwährend neue Nahrung. Eine Erklärung der Gewalt ist daher zu wesentlichen Teilen das, was die *Erfahrung* der Gewalt erklärt.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. L. Strauss, Continual Permutations of Action (New York 1993) 122ff.

[2] Vgl. F. Sutterlüty, Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt u. Mißachtung (Frankfurt 2002). Die Untersuchung orientiert sich an der Methode der „Grounded Theory" und basiert auf je zwei leitfadengestützten Interviews mit 18 Berliner Jugendlichen unterschiedlicher ethnischer Herkunft und Gruppenzugehörigkeit, die – bis auf drei Vergleichsfälle – mehrfach und in schwerwiegender Weise gewalttätig geworden sind. Das Sample setzt sich aus 15 männlichen und drei weiblichen Jugendlichen zusammen.

[3] So auch J. D. Alfaro, Report on the Relationship Between Child Abuse and Neglect and Later Socially Deviant Behavior, in: Exploring the Relationship Between Child Abuse and Delinquency, hg. v. R. J. Hunner u. Y. E. Walker (Montclair/New Jersey 1981) 175–219 sowie C. Pfeiffer u. P. Wetzels, Zur Struktur u. Entwicklung der Jugendgewalt in Deutschland. Ein Thesenpapier auf Basis aktueller Forschungsbefunde, in: Aus Politik u. Zeitgeschichte B 26 (1999) 3–22. Es ist zwar keineswegs so, daß innerfamiliäre Gewalterfahrungen in der Kindheit notwendig zu Gewalt in der Jugendphase führen, aber der umgekehrte Zusammenhang ist von überwältigender empirischer Evidenz; vgl. dazu D. O. Lewis u.a., Child Abuse, Delinquency and Violent Criminality, in: Child Maltreatment. Theory and Research on the Causes and Consequences of Child Abuse and Neglect, hg. v. D. Cicchetti u. V. Carlson (Cambridge 1989) 707–721.

[4] Vgl. auch P. G. Jaffe u.a., Children of Battered Women (Newbury Park/California 1990) sowie J. D. Osofsky, The Effects of Exposure to Violence on Young Children, in: American Psychologist 50 (1995) 782–788.

[5] Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (Frankfurt 1992); T. Todorov, Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie (Berlin 1996).

[6] A. Engfer, Kindesmißhandlung. Ursachen – Auswirkungen – Hilfen (Stuttgart 1986).

[7] Vgl. N. K. Denzin, Interpretive Biography (Newbury Park/California 1989).

[8] W. I. Thomas u. D. S. Thomas, The Child in America. Behavior Problems and Programs (New York 1928) 572; R. K. Merton, The Self-Fulfilling Prophecy, in: ders., Social Theory and Social Structure (Glencoe/Illinois 1949) 179–195.

[9] P. Alheit u. B. Dausien, Biographie – ein „modernes Deutungsmuster"? Sozialstrukturelle Brechungen einer Wissensform der Moderne, in: Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie, hg. v. M. Meuser u. R. Sackmann (Pfaffenweiler 1992) 161–182.

[10] Vgl. Ursachen, Prävention u. Kontrolle von Gewalt. Analysen u. Vorschläge der Unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung u. Bekämpfung von Gewalt, hg. v. H. –D. Schwind u. J. Baumann, Bd. 1 (Berlin 1990) 80f.

[11] Vgl. C. Birkbeck u. G. LaFree, The Situational Analysis of Crime and Deviance, in: Annual Review of Sociology 19 (1993) 113–137; F. Sutterlüty, Intrinsische Gewaltmotive bei jugendlichen Tätern, in: Handlung Kultur Interpretation 11 (2002) 242–260.

[12] G. M. Sykes u. D. Matza, Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency, in: American Sociological Review 22 (1957) 664–670.

[13] Vgl. B. Buford, Unter Hooligans. Geil auf Gewalt (München 1994).

[14] Vgl. E. Durkheim, Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: ders., Soziologie u. Philosophie (Frankfurt 1970) 84–117; H. Joas, Die Entstehung der Werte (Frankfurt 1997) 104ff.

[15] Den Begriff der Gewaltmythologie verwendet Hans Joas zur Kennzeichnung einer positiven Umwertung der Gewalt in zwischenstaatlichen Kriegen sowie innergesellschaftlichen Kämpfen. Dabei hebt er den „Mythos der Regeneration durch Gewalt" besonders hervor; vgl. H. Joas, Der Traum von der gewaltfreien Moderne, in: Sinn u. Form 46 (1994) 309–318.

[16] L. Yablonsky, The Violent Gang (New York 1962) 4.

*Victor Conzemius*

# Antimodernismus und katholische Theologie

Am 3. Juli 1907 veröffentlichte das Heilige Offizium das am folgenden Tag von Papst Pius X. sanktionierte Dekret „Lamentabili sane exitu“[1]. Nach dem Muster des Syllabus von 1864 verwarf das Dokument 65 Thesen, die vorwiegend aus den Schriften des französischen Exegeten Alfred Loisy exzerpiert waren. Sie betrafen die Emanzipation der Exegese vom kirchlichen Lehramt, die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, die Begriffe von Offenbarung, Glaube und Dogma, die Sakramente, die Kirchenverfassung und die Unveränderlichkeit der christlichen Wahrheit.

Am 8. September desselben Jahres folgte die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“[2]. Sie stellte die summarischen Verwerfungen des vorangegangenen Dekrets in einen systematischen Zusammenhang und prägte dafür den Begriff des Modernismus[3]. Ihre Anhänger wurden demnach als Modernisten bezeichnet. Das päpstlichen Rundschreiben (in seinem dogmatischen Teil vom Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria Johannes B. Lemius, im praktischen Teil vom Jesuiten und späteren Kardinal Louis Billot verfaßt) sah die Quelle der neuen Irrtümer – als „Rezeptakel aller Häresien“ gebrandmarkt – im Agnostizismus und religiösen Immanentismus. Die Verwerfung rationaler Beweisführung auf religiösem Gebiet und die Reduktion religiöser Wahrheiten auf Gefühle und Bedürfnisse entleere den Glauben rationaler Begründung. Ebenfalls verworfen wurden die moderne Bibelkritik und die Forderung nach kirchlichen Strukturreformen. Als Heilmittel angeordnet wurde die Verpflichtung zum Studium der scholastischen Philosophie und Theologie sowie in den Priesterseminaren die verschärfte Überwachung des Schrifttums und die Einrichtung von Vigilanzräten – eine Art geistliche Bespitzelung.

Der Enzyklika und ihrem Vorreiter, dem Dekret Lamentabili, darf man zugutehalten, daß sie die Brennpunkte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen lokalisierten. Einige Thesenpunkte sind das ganze 20. Jahrhundert hindurch über das Zweite Vatikanum hinaus aktuell geblieben. Doch hat kaum ein Theologe, der des Modernismus bezichtigt wurde, die in den päpstlichen Schreiben angeprangerten Thesen zur Gänze oder auch nur zum überwiegenden Teil vertreten. Die Enzyklika beschränkt sich im Wesentlichen auf eine negative Umschreibung der Problematik, indem sie die Kollisionspunkte der traditionellen Kirchenlehre mit den modernen philosophischen und religiösen Entwicklungen aufzählt. Sie enthält sich auch der Festlegung, wie der Glaube angesichts des kritischen Erkenntniszuwachses positiv auszusagen sei.

Die Modernismuskrise – orchestriert durch Indizierungen, Disziplinarmaßnahmen und vereinzelte, geräuschvolle Verabschiedungen – erfaßte vor allem Frankreich und Italien sowie einzelne intellektuelle Vertreter des englischen Katholizismus. Das katholische Deutschland, das nach allgemeinem römischen Dafürhalten wegen der permanenten Ansteckungsgefahr durch die überlegene protestantische Theologie und Kultur akut gefährdet war, wurde von der Krise nicht getroffen.

## Rekonfessionalisierung: Theologie aus der Defensive

Die Konzentration des Modernismusphänomens auf die romanischen Länder hängt mit der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts zusammen. Die Annahme eines gedeihlichen Austausches zwischen katholischer und evangelischer Theologie, der seinen festen Platz an den staatlich-theologischen Fakultäten Deutschlands gehabt habe, ist eine Rückprojektion aus der Perspektive des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren diese Kontakte sehr beschränkt. Nach dem Aussterben jener irenischen Theologengeneration, die aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts kam – Johann Baptist Sailer (1751–1832), selber kein Aufklärer, darf als einer ihrer letzten Vertreter gelten –, setzte eine Rekonfessionalierung ein, welche Theologie fortan in einem mit Schießscharten bewehrten Konfessionsgehäuse betreiben ließ. Auf katholischer Seite darf Ignaz von Döllinger (1799–1890) als Vertreter dieser sich abgrenzenden Konfessionstheologie gelten. Das trifft auch noch auf seine wissenschaftlichen Werke der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts zu. Erst durch das verschärft ultramontane Klima des Pontifikats Pius' IX. erwachte in ihm eine kritische Sicht des modernen Papsttums, die zum Konflikt mit der Kirche und schließlich zu seiner Exkommunikation führte.

Mit Döllinger wurde 1871 eine Reihe von Theologen in Bonn, Breslau und München exkommuniziert. Der größere Teil schloß sich der altkatholischen Bewegung an, Döllinger selber nicht. So erlebte die deutsche katholische Theologie bereits 40 Jahre vor der Modernismuskrise einen nachhaltigen Schock. In den nachfolgenden Jahrzehnten zwischen 1870 und 1900 standen andere als theologische Probleme im Vordergrund: der Kulturkampf, die politische Sammlung der deutschen Katholiken im Zentrum und der Ausbau des Organisationskatholizismus.

Nach dem Abklingen des Kulturkampfs suchte die deutsche Theologie wieder den Anschluß an die theologische Forschung. Sie tat das besonders auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, klammerte jedoch die heißen Eisen weitgehend aus. Noch 1908, als der Modernismusstreit auf dem Höhepunkt stand, klagte der protestantische Religionssoziologe Ernst Troeltsch:

„Die besten der deutschen katholischen Theologen halten sich an historische Forschung auf unschuldigen Gebieten. Einen ‚dogmatischen' Modernismus gibt es hier nicht, und die geistreichsten Leute behalten ihre Gedanken für sich."[4]

## Frankreich: Renan, Duchesne, Battifol, Loisy, Laberthonnière, Blondel

Die Ausgangslage der französischen Theologie nach dem Zusammenbruch der gallikanischen Kirche 1790 war eine andere. Der Einschnitt der Revolution war hier weit radikaler als in Deutschland[5]. Als 1863 Ernest Renan sein „Leben Jesu" veröffentlichte, wurde es in Frankreich zum populärsten Buch des Jahrhunderts. Renan hatte dem Bildungsbürger seiner Zeit ein plausibel erscheinendes, von nicht mehr verständlichen und deswegen anstößigen Elementen befreites Jesus- und Kirchenbild vermittelt. Es beflügelte den Kampf der Dritten Republik gegen die katholische Kirche, die nach und nach aus der Universität Paris und aus französischen Schulen hinausgeworfen wurde. Die Trennungsgesetze von 1905 schließlich lösten die letzten noch verbliebenen Verbindungen zwischen Kirche und Staat; die Kirche stand nun finanziell auf eigenen Füßen. Die Schärfe dieser Auseinandersetzungen – einschneidender als der deutsche Kulturkampf – färbte auch auf die Stellungnahmen im Modernismusstreit ab. Sie erklärt die verhältnismäßig starke Anteilnahme der Öffentlichkeit am innerkirchlichen Disput.

Die Verdrängung der Kirche aus dem akademischen Leben und die Ersetzung der Theologie durch die Religionswissenschaft rief Gegenkräfte auf den Plan. 1875 wurden die ersten privaten katholischen Universitäten gegründet; sie wurden auf staatliches Geheiß 1880 in „Instituts catholiques" umbenannt. Unter der Leitung von Maurice d'Hulst[6], der auch die Gründung der internationalen katholischen Gelehrtenkongresse anregte, kam dem Institut catholique in Paris eine besondere Rolle zu. Einzelne Priester, die ihr Studium an den staatlichen Universitäten weiterführten, sahen sich mit der Aufgabe konfrontiert, überkommene Vorstellungen im Licht historisch-philologischer Kritik zu revidieren. Louis Duchesne (1843–1922), seit 1895 Direktor der staatlichen „École Française de Rome" konnte sich trotz zahlreicher Anfeindungen französisch-integralistischer und kurialer Kreise auf seinem Posten halten. Pierre Battifol (1861–1929), Rektor des Institut catholique in Toulouse, wurde 1907 mit einem Werk über die Eucharistie indiziert und als Rektor abgesetzt, ohne daß es zu einem Bruch mit der Kirche kam.

Die Aufarbeitung des Rückstands der katholischen Bibelwissenschaft erhielt 1890 wesentlichen Antrieb durch die Gründung der „École Biblique" in Jerusalem durch Marie-Joseph Lagrange. Im Kontrast zu dessen langfristiger Wirkung steht die Persönlichkeit von Alfred Loisy[7] (1857–1940). Als Schüler von Renan, dessen Szientismus er ablehnte, wurde Loisy 1893 als Lehrer der Exegese wegen seiner Auffassung über die historische Bedingtheit der Heiligen Schrift abgesetzt. Doch erst das Echo auf seine Schrift „L'Évangile et l'Église" von 1902, in der er gegenüber Adolf von Harnack die bleibende Bedeutung der Kirche für die Weitergabe des Glaubens verteidigte, ließ ihn als „Vater des Modernismus" (Friedrich Heiler) erscheinen. 1903 wurden fünf seiner Bücher indiziert. Als er sich mit beißender Schärfe und überlegener Ironie gegen die Enzyklika Pascendi zu Wehr setzte, er-

folgte am 7. März 1908 seine Exkommunikation. Den Theologen, die die Auseinandersetzung mit den neueren Fragestellungen scheuten, erschien Loisy noch schlimmer als Renan; andere bezeichneten die Indizierung von Loisys Werken als Dreyfus-Affäre des Klerus[8].

Loisys ursprüngliches Konzept einer katholischen Apologetik, die die neueren Forschungen auf dem Gebiet der Archäologie, Orientalistik und Altertumskunde berücksichtigen wollte und dem Problem der Dogmenentwicklung nicht auswich, steht im Rahmen eines Erneuerungsprojektes, das auch Philosophie und Religionspsychologie umfaßte. Maurice Blondel (1861–1949) legte in seinem philosophischen Hauptwerk „L'action" (1893) im Gegensatz zu allem (auch dem scholastischen) Objektivismus dar, daß Erkennen und Offenbarung an die Subjektivität gebunden sind. Der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz fand für ihn seine Einheit in der „action", der Daseinsverwirklichung, in welcher die Immanenz sich auf die Transzendenz hin öffnet. Sein Schüler Lucien Laberthonnière (1860–1932) trat entschieden für eine immanentistische Religionsphilosophie ein: Die Verbindlichkeit einer religiösen Lehre hänge davon ab, in welchem Maß sie der Gläubige sich als sein eigenes Lebensgesetz innerlich zu eigen gemacht habe. Die sittliche Aufgabe des katholischen Dogmas bestehe darin, eine verbindliche Anleitung für das sittliche und religiöse Leben zu geben. Beide wurden des Immanentismus bezichtigt und gerieten in den Verdacht des Modernismus. Der Oratorianer Laberthonnière erhielt 1913 eine Warnung des Heiligen Offiziums. Der Laie Blondel entging kirchlichen Zensuren. Er entdeckte das natürliche Streben des Menschen nach Gottesschau wieder, überdachte das Verhältnis von Theologie und Gnade neu und nahm so einen bestimmenden Einfluß auf die als „Nouvelle théologie" bezeichnete Richtung von Henri de Lubac, auf die Maréchal-Schule sowie auf die Theologen Marie-Dominique Chenu und Karl Rahner, die zum Zweiten Vatikanum hinführten.

### Italien: Rosmini, Sturzo, Murri, Buonaiuti, Fogazzaro

Außer Frankreich wurde Italien am stärksten von der modernistischen Krise berührt[9]. Hier waren es nicht primär die Auseinandersetzungen um die Bibelkritik, welche die Reformbewegung beflügelte, sondern die Notwendigkeit, mit dem 1870 geschaffenen laizistischen italienischen Staat einen erträglichen Modus vivendi zu finden und eine Gesellschaftreform einzuleiten. Das 1871 erlassene (erst von Benedikt XV. 1920 außer Kraft gesetzte) Verbot der römischen Kurie, für das Parlament zu kandidieren oder zu wählen („ne eletti ne elettori"), bot keine tragfähige Lösung. Die Abschottung verhärtete die Haltung des intransigenten kirchlichen Lagers und erbitterte die Antiklerikalen. Seine Dynamik empfing der italienische Reformismus aus der Bewegung des Risorgimento und aus den älteren Reformbestrebungen des

Philosophen und Staatsdenkers Antonio Rosmini (1797–1855). Dieser strebte eine Überwindung des Gegensatzes zwischen Klerikern und Laien an und orientierte seine Kirchenreform am Modell der Urkirche.

Im Vordergrund des italienischen Reformismus standen die Sorgen um die religiöse Bildung von Klerus und Laien sowie die sozialen Probleme, die der bürgerlich-politische Liberalismus nicht sehen wollte. Vorstufen zur Wahrnehmung dieser Probleme bildeten die „Opera dei Congressi" (1874/75) und die Neuscholastik, die durch die Wiederbelebung des klassischen Thomismus unter Leo XIII. neue Impulse erhielt. Besonders zwei Persönlichkeiten verkörpern die pragmatische Öffnung zu einer sozialen Demokratie: Der sizilianische Priester Luigi Sturzo (1871–1959) nutzte den ihm auf der Ebene der Kommunalpolitik kirchlicherseits zugestandenen Freiraum zur Verwirklichung einer modernen und sozial aktiven Gemeindeverwaltung, inspirierte zahlreiche ähnliche Initiativen in Landstädten und schuf ein Netzwerk, das nach dem Ersten Weltkrieg die Gründung der autonomen und nichtkonfessionellen Volkspartei („Partito Popolare") ermöglichte. Aus ihr ging nach der Repression durch den Faschismus 1945 die „Democrazia Cristiana" hervor. Eine analoge Bewegung in die Politik eingestiegener Kleriker ist übrigens auch für Frankreich nachzuweisen, wo die „Abbés démocrates" auf lokaler und parlamentarischer Ebene entschieden Partei für die Arbeiterschaft ergriffen. Das Spektrum der Erneuerungsbewegungen des französischen und italienischen Katholizimus wird somit keineswegs durch den theologischen Modernismus abgedeckt.

Romolo Murri (1870–1944), mit Sturzo befreundet und aus demselben Lager kommend, entwickelte ein Reformprogramm, das eine eigene, sich zunehmend radikalisierende Dynamik entfaltete. Postulate wurden aufgestellt, welche die Bischöfe erschreckten und das Heilige Offizium, die heutige Glaubenskongregation, auf den Plan riefen: Reduzierung der Anzahl der Diözesen, Änderung der Indexprozedur, Reform der Seminarien und der herkömmlichen Apostolatsmethoden, Aufhebung des Priesterzölibates usw. Murri wurde 1909 exkommuniziert. Ernesto Buonaiuti (1881–1946), die markanteste Gestalt des italienischen Modernismus, wurde 1906 als Professor der Kirchengeschichte am römischen Priesterseminar abgesetzt. Eine Sonderposition nahmen die Bischöfe Giovanni Battista Scalabrini von Piacenza (1839–1905) und Geremia Bonomelli (1831–1914), Bischof von Cremona, ein.

Als internationales Kultbuch der Sympathisanten der Reformbestrebungen galt der Roman „Il Santo" des Schriftstellers Antonio Fogazzaro (1842–1911). Kirchenkritik und Reformerwartung waren in ihm mit der Darstellung der Geschichte eines zeitgenössischen Idealisten nach Maßgabe des Evangeliums verwoben. Fogazzaros Roman wurde 1906 indiziert; der Autor blieb jedoch der Kirche verbunden. Der Kirche treu blieb auch der englische Religionsphilosoph Baron Friedrich von Hügel (1852–1925), der Sohn einer Schottin und eines österreichischen Diploma-

ten, der als Laie einer Indizierung entging. Der Privatgelehrte von Hügel sorgte für die internationalen Verbindungen zwischen den Sympathisanten des Modernismus. Hingegen traf den Konvertiten und Jesuiten George Tyrrell, der als Komet der modernistischen Reformbestrebungen eine kurze internationale Glanzzeit erlebte, 1906 der Ausschluß aus dem Jesuitenorden und die päpstlichen Exkommunikation. Sein früher Tod (1910) läßt keine Spekulation über seine Weiterentwicklung zu.

## John Henry Newman als Pate des Zweiten Vatikanums?

Im zeitgenössischen englischen Katholizismus hinterließ dieses Aufflackern eines literarisch und religionspsychologischen Zeitbewußtseins damals kaum Spuren. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß John Henry Newman (1800–1890), der die katholische Theologie zu den Fragestellungen des 20. Jahrhunderts hinführte, damals im katholischen England nicht rezipiert wurde. Die Franzosen Blondel und Loisy haben sich von ihm inspirieren lassen. Loisy bezeichnete ihn gar als den bedeutendsten Theologen, den die Kirche seit Origenes besessen habe. Im deutschen Katholizismus hat Newman eine ähnliche Vordenkerrolle gespielt. Über die 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts hinaus darf Newman als der Brückenbauer moderner Theologie gelten. Erst im Anschluß an die Rezeption seines Grundanliegens in Deutschland und Frankreich wurde er am Vorabend des Zweiten Vatikanums auch in England rezipiert. Allerdings geriet Newman postum in den Verdacht des Modernismus und galt trotz der kirchlichen Anerkennung seiner Integrität (1879 Ernennung zum Kardinal) in Kreisen der Schultheologie als nichtverläßlicher Geist.

Ein Zweifaches wird deutlich: einmal die ansteckende Hysterie des Modernismusverdachtes, dann die Schwierigkeit einer Begriffsbestimmung des Modernismus überhaupt. Der Versuch der Enzyklika Pascendi, den Modernismus als Geisteshaltung zu brandmarken, um ihn auf einen klaren Begriff zu bringen, mißlang. Mißverständnissen und Verdächtigungen war nunmehr Tür und Tor geöffnet. Nur gerade starre Integralisten entgingen in dieser Perspektive dem Modernismusverdacht.

## Zur Problematik des Modernismusbegriffs

Die Ausweitung des Modernismusbegriffs auf praktisch das gesamte theologische Leben der Jahrhundertwende entsprach einer Etikettierung, die unter Theologen beider Konfessionen üblich war. Sie beschränkte sich keineswegs auf die Katholiken. Kirchenamtliche Sanktionierungen luden solche Begriffe bedeutungsschwanger auf. Das gilt für Etiketten wie beispielsweise „protestantisch", „aufgeklärt",

„jansenistisch", „liberal" und „modernistisch". Über ihre ursprüngliche Bedeutung hinaus verkamen sie bei polemischer Nutzung zu negativ abwertenden Kategorien. In einem weiteren Schritt ermöglichte fanatischer Eifer es, sie als „Killerbegriffe" zu gebrauchen, um mißliebige Auffassungen zu diskreditieren.

Der Sympathiebonus, der einer unreflektierten Annahme des Modernismusbegriffs („modern stets besser") innewohnt, kann aber auch dazu verführen, aus späterer Perspektive alles für den Modernismus zu annektieren, das sich nur irgendwie diesem Begriff zuordnen läßt. Was zu Beginn dieses Jahrhunderts die Abgrenzungsstrategie des kirchlichen Lehramtes negativ befrachtete, wird aus dem Rehabilitations- und Harmoniebedürfnis der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum positiv aufgeladen. Beide Tendenzen tragen zur Unschärfe des Begriffs „modern" bei, den der niederländische reformierte Theologe Adam Kuyper 1871 in die deutsche Sprache einführte und der katholische Freiburger Dogmatiker Karl Braig etwas später in die katholische Theologie übernahm.

Parallel zum katholischen Modernismusstreit entwickelten sich analoge Richtungskämpfe im deutschen Protestantismus, in dem ein aufgeschlossener, moderner Flügel einem konservativen gegenüberstand. Ihre gegenseitigen Ausgrenzungen und die Bannflüche von Professorenschulen erreichten allerdings nicht jene Beachtung, die ein einziger in die pompöse römische Rechtssprache gekleideter Bannfluch des Papstes in der Öffentlichkeit hervorzurufen imstande war und heute noch ist.

Weder der breit aufgefächerte Modernismusbegriff in Pascendi noch die gutgemeinte Perspektive einer späteren Zeit, überall Propheten und Vorläufer eines unwiderstehlich grassierenden Modernismus zu sehen, fängt die Situation der katholischen Theologie zu Anfang des Jahrhunderts einigermaßen adäquat ein. Das zeigt auch ein Blick auf die katholische Universität Löwen: Sie hielt sich nicht nur aus der Modernismuskrise heraus, sondern suchte und fand in Disziplinen wie Philosophie, Psychologie und Gesellschaftswissenschaften den Anschluß an neuere Entwicklungen. Das 1888 von Désiré Mercier, dem späteren Erzbischof von Mecheln gegründete Institut für Philosophie trug international zur Erneuerung des Thomismus bei[10]. Charakteristisch für die Löwener Schule war ihre historische Ausrichtung. Sie kam besonders der Kirchengeschichte, der Philosophiegeschichte und der Orientalistik zugute.

Man kann in dieser Konzentration auf die Geschichte wie bei Ernst Troeltsch ein Ausweichen vor den eigentlichen Fragen sehen. Zeitweilig mag dieser Rückzug auf die Geschichte Querdenkern ein Refugium geboten haben, bis die kirchliche Großwetterlage sich gebessert hatte. Doch ließ sich eine solche Strategie nicht beliebig verlängern. Anderseits ist nicht zu bestreiten, daß eine Wissenschaft, die die mehrdimensionale Perspektive der Geschichte miteinbezieht, besser gerüstet ist, neue Fragestellungen in der Tiefe anzugehen als eine solche, die auf der Basis punktueller Erfahrungen und Einsichten weitreichende Reformen postuliert.

## Die Sondersituation Deutschlands

Das trifft auch für Deutschland zu. Hier räumte die 1876 im Kulturkampf gegründete Görresgesellschaft zur Überwindung des katholischen Minderwertigkeitsgefühls ebenfalls den Geschichtswissenschaften Priorität ein. Bezeichnenderweise gab es keine theologische Fachgruppe innerhalb der Görresgesellschaft. Theologie wurde als Angelegenheit der den Universitäten angegliederten theologischen Fakultäten und Priesterseminare angesehen. Nach der Publikation von Pascendi schrieben die deutschen Bischöfe in einem Hirtenbrief vom 10. Dezember 1907, daß das in der Enzyklika gezeichnete System von keinem katholischen Laien oder Geistlichen in Deutschland in allen Teilen und bis in seine letzten Konsequenzen vertreten und verfochten werde. Das lief auf die Behauptung hinaus, daß es in Deutschland keine Modernismuskrise gebe[11]. So vermochten die Bischöfe die von Rom vorgeschlagenen Präventivmaßnahmen zu umgehen und einen Modernismusstreit zu vermeiden. Die deutschen Fakultäten blieben vom Antimodernismuseid verschont, den 1910 bis 1967 weltweit alle Dozenten der Theologie und alle theologischen Gradanwärter ablegen mußten.

Teilweise mag die Berufung der deutschen Bischöfe auf das maximalistische Modernismusbild der Enzyklika eine taktische Schutzbehauptung gewesen sein. Sie entsprach aber tatsächlich der Situation der deutschen Theologie. In ihr besaß die neuscholastische Theologie keine Monopolstellung; sie war nur eine Richtung unter anderen. Verhindern ließ sich allerdings nicht, daß einzelne Theologen wie Albert Erhard (Straßburg, Wien) und der Würzburger Fundamentaltheologe Hermann Schell als modernismusverdächtig galten. Es gab ferner in Deuschland Sympathisanten der italienischen und französischen Reformkreise, die ihrer reformkatholischen Programmatik nach einer modernistischen Bewegung zugeordnet wurden. Peter Hünermann hat diese sehr verschiedenen Ansätze, die durch ihre Konfliktsituation mit römischen lehramtlichen Positionen zusammengestellt wurden, zutreffend als bunten Sommerstrauß bezeichnet. Der Sog des Denunziantentums, in den sie hineingerieten und die Rehabilitationseuphorie der Nachkonzilszeit lassen ihre Bedeutung für das Kollektiv der deutschen Katholiken überschätzen. Die Liturgische Bewegung zum Beispiel, die für die katholische Kirche auf dem Weg zum Zweiten Vatikanum eine zentrale Bedeutung besaß und deren Anfänge in die Zeit der Modernismuskrise fallen, wurde von der Modernismuskrise nicht oder nur sehr am Rand berührt.

Überhaupt haben die Präventivmaßnahmen gegenüber echten und vermeintlichen Modernisten – Indizierungen, Antimodernisteneid, Einrichtung eines regelrechten Spitzelsystems („Sodalitium pium") – am stärksten dazu beigetragen, eine Modernistenpsychose zu schaffen und die Antimodernistenhetze anzutreiben. Hier verband sich die dem kirchlichen Lehramt innewohnende Tendenz, bei Abweichungen von der festgelegten Gaubenstradition vorbeugend auf das Bestreben außerrömischer Kreise zu reagieren, die damit die Autorität des Lehramtes für die

Durchsetzung der eigenen Position instrumentalisierten. Das Lehramt, das äußere bewahrende Formen der gängigen Glaubensüberlieferung gern mit dem Glauben als solchem identifizierte, ließ sich bereitwillig in die Richtung drängen, die seinem natürlichen Gefälle entsprach. Es waren außerkuriale Denunziantenkreise, die die römischen Schalthebel in Bewegung setzten, um Verurteilungen ihrer Gegner in ihrer unmittelbaren Umgebung zu erlangen. Neben echter oder übertriebener Sorge um das Glaubensgut sind auch weniger ehrenwerte Motive nicht auszuschließen, wie beispielsweise das Bestreben, einen mißliebigen Kollegen auszuschalten. Angesichts der großen Ungleichzeitigkeit theologischer Entwicklungen in den einzelnen Ländern und der zwangsläufig vergröbernden römischen Sicht hatten einseitige Informanten leichtes Spiel.

Die Problematik des römischen Antimodernismus darf jedoch nicht einfach mit politischem Konservativismus gleichgestellt werden. Das zeigt die Persönlichkeit Pius' X., der als antimodernistischer oder „rückwärtsgewandter" Papst bezeichnet wird, wie es leider auch in der neuesten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche heißt. Er war aber keineswegs ein grundsätzlicher Antimodernist. Vielmehr setzte er wichtige Modernisierungsprozesse in Bewegung, so zum Beispiel die Erneuerung der Katechese, die Reform der kleinen und großen Seminarien, die Straffung der Katholischen Aktion, die Kodifizierung des Kirchenrechts. In anderen Bereichen (wie der Fundamentaltheologie und der Bibelwissenschaft) verhielt sich Pius X., dem die Sorge um den Glauben der einfachen Menschen viel galt, neueren Fragestellungen gegenüber ablehnend. Er hat sich ihrer mit repressiven juristischen Maßnahmen zu erwehren versucht. In Einzelfällen mögen diese gerechtfertigt gewesen sein. Doch liefen sie Gefahr, auch kirchlich lautere Theologen in die Mühlen wenig qualifizierter Glaubenswächter hineinzuziehen. Das „Giornale dell'Anima" Johannes' XXIII. gibt Einblick in dieses Klima der Verdächtigung, das zwischen 1910 und 1914 die Atmosphäre in Theologenkreisen vergiftete.

Noch viel weniger ließen sich die aufgeworfenen Probleme durch autoritäre Entscheidungen lösen. Wohl die negativste Hypothek der antimodernistischen Kampagne war der undifferenzierte Gebrauch des Modernismusvorwurfs durch kleinmütige Geister. Er wurde allzuoft angewandt, um gravierende neue Problemlagen zuzudecken. Ängstliche Gemüter ließen sich zurückschrecken und steckten zurück. Bis heute führen die Kreise um den traditionalistischen Erzbischof Marcel Lefebvre (1905–1991) das letzte Konzil und seine Nachgeschichte theologisch ausschließlich auf den Modernismus als die Büchse der Pandora aller Übel der Nachkonzilszeit zurück. Anderseits ist nicht zu bestreiten, daß viele der von sogenannten Modernisten aufgeworfenen Fragen auf dem Konzil auftauchten und Aspekte jener Kirchenvision bestätigen, für die sie gelitten hatten, ja sogar zensuriert worden waren. Aus der heutigen Distanz läßt sich eher bestimmen, was zur Zeit der schwelenden Konflikte integrationsfähig war und was erst durch einen langwierigen Rezeptionsprozeß tatsächlich integriert werden konnte.

## Aufbrüche nach dem Ersten Weltkrieg

Wenn behauptet wird, die Repression des Modernismus habe jede theologische Entwicklung in der katholischen Kirche erstickt und erst das Zweite Vatikanum sei die große Apokatastasis des Modernismus in der Kirche, so ist eine solche Interpretation zurückzuweisen. Die Disziplinierung „modernistischer" Denker bedeutete keineswegs das Ende der katholischen Theologie. Das war schon deshalb nicht möglich, weil ganze Sektoren des kirchlichen Lebens, auch ganze Länder, von der Krise nicht erfaßt wurden. Das Bild vom Phönix, der in den 20er Jahren gleichsam aus seiner Asche aufstand und zum Höhenflug des Zweiten Vatikanums anhob, trifft auf die katholische Theologie nicht zu. Hingegen ist nicht zu bestreiten, daß gewisse Anliegen der Modernisten die katholische Theologie auch dort belebten, wo man dies zunächst nicht vermuten würde.

Der Erste Weltkrieg veränderte die Situation in den einzelnen Ländern. Die in romanischen und deutschen Ländern immer wieder in Zweifel gezogene nationale Loyalität der Katholiken war durch ihr Blutopfer in den Schützengräben des Krieges besiegelt worden. Die Heiligsprechung von Jeanne d'Arc im Jahr 1920 und die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen Frankreichs mit dem Vatikan kurz darauf milderten nach außen den starren Laizismus der Republik. Bemerkenswert ist, daß der Kult der Karmelitin Therese von Lisieux (1873–1897), deren Botschaft viele Soldaten getröstet hatte, auch in nichtkirchlichen Kreisen Sympathie fand. Die Reaktion gegen den Szientismus und Materialismus allgemein, die 1890 eingesetzt hatte und zur Konversion von Künstlern und Schriftstellern zur katholischen Kirche geführt hatte, verlor auch in den geistigen Erschütterungen des Weltkrieges ihre Aktualität nicht[12].

Insbesondere dem Philosophen Jacques Maritain (1882–1973) gelang es, eine thomistische Renaissance einzuleiten und ein der Aufklärung entgegengesetztes Konzept der Moderne zu entwerfen, das eine Wiederbelebung des Intellektuell-Religiösen erhoffen ließ. Obwohl „anti-modern", sollte es zugleich ultramodern sein und den besonderen Bedingungen und Möglichkeiten der Gegenwart schöpferisch zur Seite stehen. Maritain zeigte besonderes Interesse an den Gebieten der Ästhetik, der politischen Ethik und der Mystik; er beeinflußte die Formulierung christlich-demokratischer Programme in Lateinamerika und Italien und ermunterte zu einer weitergehenden römisch-katholischen Akzeptanz der Prinzipien der religiösen Freiheit, für die der Jesuit John Courtney Murray sich dann auf dem Zweiten Vatikanum einsetzte.

Trotz innerer Richtungskämpfe gelang es dem französischen Katholizismus, auf Intellektuelle und Studenten eine beträchtliche Anziehungskraft auszuüben, die sich in zahlreichen pastoralen Initiativen niederschlug. Überhaupt eignet den französischen Katholiken der Zwischenkriegszeit eine pastorale Sensibilität, die im Ausbau einer differenzierten Spezialseelsorge zur Auswirkung kam. Seelsorglicher

und pastoraler Schlüsselbegriff war „témoignage": Zeugnis geben. Fragestellungen, die in dialektischer Schärfe in den Auseinandersetzungen um den Modernismus aufgebrochen waren, wie zum Beispiel der Charakter der Gotteserfahrung oder die Psychologie des Religiösen, wurden in Zeitschriften wie „La Vie Spirituelle" (1920) oder „Études Carmelitaines" auf hohem Niveau abgehandelt. Dem französischen Weltpriester Henri Brémond gelang es mit seiner „Histoire du sentiment religieux" (12 Bände, 1906–1936), der Spiritualität des 17. Jahrhunderts in der literarischen Tradition Frankreichs einen Platz zu verschaffen.

In der französischen Liturgieforschung entwickelte sich in den 30er Jahren ein fruchtbarer Ausgleich zwischen wissenschaftlicher Grundlagenarbeit und liturgischer Erziehung der Gläubigen. Für die Erschließung der Bibel im Interesse des Kirchenvolkes dürfte ähnliches gelten. Allerdings waren in der wissenschaftlichen Exegese die negativen Reflexe der Abwehr moderner Fragestellungen am stärksten wirksam. So wurde 1924 das in Frankreich gebräuchliche, sehr zurückhaltende Handbuch „Manuel biblique" sowie 1929 eine Studie über den Messianismus und 1932 eine solche über die biblische Urgeschichte indiziert. Die 1902 noch von Leo XIII. gegründete Päpstliche Bibelkommission klammerte sich in den ersten 40 Jahren ihrer Existenz an traditionelle Standards und behinderte die Forschung. In Löwen befreite Lucien Cerfaux die von protestantischen Forschern entwickelte Methode der biblischen Formgeschichte von jenen Elementen, die sie in Rom verdächtig gemacht hatten. Erst mit der Enzyklika „Divino afflante spiritu" (1943) konnten die bisher unter starker Belastung arbeitenden katholischen Exegeten aufatmen. Manche von ihnen hatten wegen des stets über ihnen schwebenden Damoklesschwertes der römischen Zensur nicht gewagt, ihre Forschungen zu veröffentlichen. Die Reserve gegenüber dem Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1954), der für eine konsequente Berücksichtigung der Evolutionstheorie eintrat, situiert sich in diesem Kontext. Die Resultate seiner Forschungen konnten erst nach seinem Tod veröffentlicht werden.

Die Symbiose von wissenschaftlicher Forschung, pastoraler Sensibilität und wacher Hellhörigkeit für die gesellschaftlichen Vorgänge in der Welt repräsentiert wohl am eindrücklichsten der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990). 1930 gründete er mit Étienne Gilson das Institut für mittelalterliche Studien in Ottawa, geriet 1937 mit seinem Plädoyer für die historische Methode in der Theologie auf den Index und wurde 1954 im Zug der Debatte über die Arbeiterpriester von Disziplinarmaßnahmen getroffen. Chenu hat diese Disziplinierungen überstanden, ohne den Orden zu verlassen und die Kirche aufzugeben. Der Einfluß, den er im Umkreis seines Ordens, aber auch bei der Durchführung pastoraler Initiativen (Mission de France 1941; Mission de Paris 1942) ausübte, läßt ihn als einen der bedeutendsten Wegbereiter des Zweiten Vatikanums erscheinen. Er trat weniger in den Kommissionsarbeiten der Konzilskommissionen in Erscheinung als in der allgemeinen Orientierung der Bischöfe auf die Probleme der Welt, besonders

der Dritten Welt. Sein Ordensbruder und Schüler Yves Congar (1904–1995) übernahm von ihm die historische Methode, um grundlegende Forschungen zur Ekklesiologie, zur Theologie der Laien, zur Hermeneutik einer Kirchenreform ohne Schisma und zur Ökumene zu betreiben.

Die Impulse, die er und die Multiplikatoren seiner anregenden Ideen vor allem im romanischen Sprachraum vermittelten, erweisen gerade den französischen Katholizismus als den inspirierenden Bahnbrecher und Ideenlieferanten des Zweiten Vatikanums. Hier kamen in einem neuen Kontext Intuitionen der ersten Modernisten zum Zug, jedoch in einer historisch gereiften und vertieften und deshalb gesamtkirchlich integrierbaren Form. Eine explizite Berufung auf die Modernisten fand nicht statt.

## Ekklesiologische Euphorie

Die Aufbruchmentalität, die den französischen Katholizismus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg kennzeichnete und die im „Renouveau catholique" kulminierte, traf auch auf den deutschen Katholizismus zu. Nicht nur waren die Rahmenbedingungen dieser Periode für die Katholiken besser als im Wilhelminischen Kaiserreich (verbesserte Stellung der Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919, erleichterter Zugang zu den öffentlichen Ämtern, die Zentrumspartei als führende politische Kraft bis 1933), auch das Religiös-Kirchliche erlebte einen Aufschwung. Die preußisch-protestantisch-liberale Vorherrschaft schien gebrochen. Eine Annäherung von Katholizismus und deutscher Geisteskultur zeichnete sich ab. Es war wie in Frankreich die Zeit der großen Konversionen und Reversionen: Theodor Haecker, Gertrud von Le Fort, Hugo Ball, Alfred Döblin, Sigrid Undset, Erik Peterson, Heinrich Schlier und andere.

Auch philosophische Systeme dieser Zeit, die Phänomenologie des Freiburger Philosophen Edmund Husserl (1859–1938) und die Wertphilosophie Max Schelers (1874–1928), nährten die Hoffnung eines Brückenschlags zwischen Geisteswissenschaften und katholischer Interpretation der christlichen Botschaft. Romano Guardini (1885–1968), der universalste Geist dieser Epoche, sprach vom „Erwachen der Kirche" in den Seelen als der Grundstimmung der Zeit. Eine ekklesiologische Euphorie erfaßte die Gemüter. Sie schlug sich vor allem in der Jugendbewegung nieder. In ihr übernahm Guardini eine führende pädagogische Rolle insbesonders im Bereich der Persönlichkeitsbildung und der liturgisch-religiösen Weiterbildung. Das war kein Aufgreifen modernistischer Postulate, sondern ein Eingehen auf eine neue Situation mit teilweise übertriebenen illusionären Vorstellungen über die Zukunftschancen des Katholizismus.

Guardini hat sich aber von Modernismus-Reminiszenzen klar abgegrenzt. Er siedelte seine Arbeit in einem Raum an, der vom neuen Lebensgefühl – Gemein-

schaftssinn genannt – bestimmt war. Sein Gespür, lebens- und existenzphilosophische Fragen der Zwischen- und Nachkriegszeit aufzugreifen und sie an literarischen Themen oder an großen Glaubensgestalten zu illustrieren, trug dazu bei, daß Theologie in katholischer Ausprägung in der akademischen Welt Deutschlands diskussionsfähig blieb. Darüber hinaus hat er, der kirchliche Treue mit kritischer Aufgeschlossenheit verband, der akademischen katholischen Jugend eine Orientierung gegeben, die sie vor der 1933 einsetzenden Verführung durch den Nationalsozialismus schützte. Er wirkte in Bereiche, in welche die Schultheologie sich nicht hineinwagte. In einem technisch-theologisch wenig faßbaren, aber dennoch sehr realen Sinn hat er als Anreger viel zur konziliaren Bewegung beigetragen. Die Schultheologie, die seine Bedeutung besserwisserisch und nörgelnd zur Kenntnis nahm, hat sich erst später den Themen zugewandt, auf die Guardini als erster hingewiesen hatte.

Dabei war Guardini nicht der einzige, der versuchte, den begrifflichen Panzer der Schultheologie aufzubrechen und aus der Wiederentdeckung der eigenen Tradition eine Brücke zur Gegenwart zu schlagen. Der Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966) schrieb in seinem Werk „Das Wesen des Katholizismus" (1924), in welchem er am Leib-Christi-Gedanken Institution, sakramentales Wirken und Lebensform des Katholischen entfaltete:

„Die Kirche ist die das ganze Menschentum in langsamem, aber unaufhaltsamem Prozeß durchsäuernde Gottesherrschaft, der in einer überpersönlichen Einheit die ganze erlösungsbedürftige Menschheit umfassende Leib Christi." [13]

Auch mit seinen Jesus-Büchern „Christus unser Bruder" (1929), „Jesus Christus" (1933), in denen er die menschliche Natur Jesu Christi betonte, erreichte Adam dank zahlreicher Übersetzungen ein großes Publikum weit über den deutschen Sprachraum hinaus. Als erfolgreichstes Handbuch der Dogmatik setzte sich die „Katholische Dogmatik" (5 Bände, 1938–1941) des in München lehrenden Michael Schmaus (1897–1993) durch. Stärker als die herkömmlichen scholastischen Handbücher der Dogmatik berücksichtigte Schmaus die Heilige Schrift und die Kirchenväter und ging auch auf lebensphilosophische und existentielle Fragen ein. Dabei vernachlässigte er keineswegs den von seinem Lehrer Martin Grabmann, einem Erforscher der mittelalterlichen Theologiegeschichte, gesetzten theologiegeschichtlichen Forschungsakzent. Durch die Schaffung eines Martin-Grabmann-Instituts gab er der historischen Theologie einen festen Platz in der Aus- und Weiterbildung von Theologen.

Der Vorteil dieser Forschungsrichtung, die historische Kontinuität mit theologischer Deutungskraft verband, war, daß sie eine Verständigungslücke zu stärker scholastisch-begrifflich denkenden Theologen anderer Sprachräume bildete. Dies kam seinen Schülern, besonders dem jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger zugute, der mit Arbeiten über die Lehre Augustins über die Kirche und Bonaventuras Geschichtstheologie seinen Einstand in der Theologie gab.

Überhaupt eignet der katholischen Theologie in Deutschland auch in dieser Generation ein starker historischer Einschlag. Man wird dieser Orientierung nicht gerecht, wenn man darin nur eine Flucht von den eigentlichen Problemen der Zeit sieht. Die Erschließung der eigenen Traditionen war zunächst gefragt, nicht vorschnelle Verallgemeinerungen und Parallelisierungen. Sie bildete die Voraussetzung für spätere Dialogfähigkeit. Das gilt für die sehr ins Detail gehenden positivistischen Untersuchungen zur frühen Kirchengeschichte des Bonner Religions- und Kulturhistorikers Franz Josef Dölger. Noch stärker trifft dies zu für die einen weiten Zeitraum umspannende Erforschung der Meßliturgie durch den Innsbrucker Josef Andreas Jungmann (Missarum Sollemnia, 1948). Jungmann schuf so die historischen Grundlagen für die Liturgieform des Zweiten Vatikanums, die Guardini von seinen Vorausetzungen her in einen religionspsychologischen Kontext und in ein umfassendes Symbolverständnis hineingestellt hatte.

## Bilanz: Im Ringen um eine zeitgemäße Gestalt des Glaubens

Überblicken wir die Auseinandersetzungen um den Modernismus, so spiegelt sich hier das grundsätzliche Problem des Übergangs der Kirche in die Paradigmen einer neuen Zeit. Wie der liberale Katholizismus durch den Ultramontanismus ist der katholische Modernismus inhaltlich nur durch sein Gegenüber, den Antimodernismus zu bestimmen. Er ist weder identisch mit theologischem Traditionalismus, noch mit politischem Konservativismus. Er ist auch kein radikaler und konsequenter Antimodernismus, sondern selektiver Natur, ein Antimodernismus „à la carte". Er sperrt sich gegen Erkenntnisse, die auf den ersten Blick die Grundlagen des Glaubens erschüttern und benützt das reiche Arsenal kirchlicher Disziplinarmaßnahmen, um diese Gefahr zu verhüten.

Die Ungleichzeitigkeit des theologischen Bewußtseinsstands in den verschiedenen Kulturräumen trägt ebenso sehr zur Verschärfung des Konflikts bei wie die im römisch-katholischen Kirchenwesen verankerte Anfälligkeit, Kirchenkrisen amtlich zu lösen. In juristischen Streitfällen mag diese Methode hingehen, ja erfolgreich sein. Doch als autoritäre disziplinarische Maßnahme ist sie unfähig, das Problem des Wandels und der Entwicklung zu steuern, dem auch Dogmen und kirchliche Festlegungen unterworfen sind. Der lehramtliche Eingriff kann allerdings einen gewissen Zeitaufschub bewirken, um die neuen Probleme in ihren verschiedenen Facetten ins Visier zu nehmen. So wird eine Klärung und Integration neuer Einsichten erreicht. Es wäre zu billig, aus einer späteren Sicht, nachdem sich die Integration und die Ausscheidung bereits vollzogen haben, eine auf der ganzen Linie vorhandene und jederzeit verfügbare Integrationsfähigkeit vorauszusetzen.

Konsequentes Ernstnehmen der Geschichte bedeutet für den gläubigen Theologen eben nicht nur Relativierung von Dogmen, sondern das Ernstnehmen der Ge-

schichtlichkeit als solcher für kirchliche Entwicklungen auf der ganzen Ebene. Die „troupes de la victoire", die siegreichen Truppen, von denen der französische Historiker Augustin Thierry sprach, sind erst nach geschlagener Schlacht als solche erkennbar. Beim Ringen um eine der jeweiligen Zeit entsprechende Gestalt des Glaubens geht es nicht um Sieger und Verlierer, sondern um einen schmerzlichen Prozeß der Aneignung des Neuen. Im Vertrauen auf die Glaubenszuversicht der ganzen Kirche kann es bestanden werden, nicht im Aufzäumen der Schlachtrosse Wissenschaft hier, päpstliche Enzykliken und kuriale Dekrete dort.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. DH 3401–3466. [2] Vgl. DH 3475–3500.

[3] Vgl. die einschlägigen Artikel, z. B. in RGG[4], LThK[3] oder TRE. Die beste historisch-theologische Gesamtdarstellung bietet immer noch R. Aubert, in: HKG, Bd. 7/2 (Freiburg 1973); ders., Geschichte der Kirche, Bd. 6/1 (Einsiedeln 1976). Der heutige Stand der Forschung ist übersichtlich zusammengefaßt im Beitrag von O. Weiß, in: Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. H. Wolf, (Paderborn 1998) 42–63. Von zentraler Bedeutung für die theologische Problematik sind die Beiträge in diesem Band von F. W. Graf u. P. Hünermann. Vgl. auch O. Weiß, Modernismus u. Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum" (Regensburg 1998); Cl. Arnold, Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, in: Theologische Revue 99 (2003) 91–104. Eine Sicht aus philosophischer Perspektive bietet P. Colin, L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (Paris 1997). Neue Gesamtdarstellungen zur theologischen Entwicklung im 19. u. 20. Jahrhundert bietet Die Geschichte des Christentums, Bd. 11 (Freiburg 1997) u. Bd. 12 (Freiburg 1992).

[4] Zit. nach F. W. Graf, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche (A. 3) 67–106, 87.

[5] Vgl. V. Conzemius, Döllinger et la France. Bilan d'une alliance intime, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 24 (1997) 23–38. Zur Gesamtproblematik vgl. B. Neveu, Les facultés de théologie en France (Paris 1998).

[6] F. Beretta, Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel (Paris 1997).

[7] Mit der Gründung einer Loisy-Gesellschaft in Paris 2002 beginnt eine neue Etappe der Loisy-Forschung. Vom 23. bis 24. Mai 2003 hielt die Gesellschaft ihr erstes Kolloquium in Paris ab: Autour d'un petit livre. Alfred Loisy, cent ans après (Informationen bei Claude Longlois, Präsident des Institut européen en sciences des religions).

[8] Die Dreyfus-Affäre führte 1894–1897 zu einer schweren Erschütterung der französischen Dritten Republik. Der jüdische Hauptmann Alfred Dreyfus wurde zu Unrecht degradiert und zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt. Generalstab und Kriegsministerium hielten starr an seiner Schuld fest.

[9] M. Guasco, Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi (Milano 1995).

[10] Vgl. die Aufsätze von R. Aubert zu Mercier, Le Cardinal Mercier (1851–1926). Un prélat d'avant garde (Louvain-la Neuve 1994).

[11] Vgl. N. Trippen, Theologie u. Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahr 1907 u. ihre Auswirkungen in Deutschland (Freiburg 1977); O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995).

[12] Vgl. Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920, hg. v. P. Colin (Paris 1997).

[13] Zit. nach A. Raffelt, Die Erneuerung der katholischen Theologie, in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 12 (A. 3) 216–237, 222.

*Stephan Goertz*

# Die Moral des fremden Gottes

## Theologisch-ethische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der „Entflechtung von Christentum und Religion"

„Hier ... bin ich ein Außenseiter ..., und das ist das Wesen des Judentums. Ich bin ein Fremder, der andere, der Sonderling mit Hut und Mantel. Der einzige, zu dem ich gehöre, ist G'tt. Und Du? ... Fährt Dir niemals das flammende Schwert der Scham durch Dein fettes Herz? Fragst Du Dich nie: ein Jude in einem Porsche, geht das?"

Der angesprochene Jude im Porsche ist Max Breslauer, Chef eines Textilimperiums. Dessen orthodox gewordener Bruder hält ihm vor, mit seinem nichtreligiösen und demonstrativ kapitalistischem Verhalten seine Herkunft zu verraten. Im 1991 erschienenen Roman „SuperTex" des holländisch-jüdischen Schriftstellers Leon de Winter kommt es zum Zusammenprall von Welten: der Welt des Kapitalismus, des Geldes und der Welt der Religion, des Glaubens; der „Religion des Kapitalismus und dem Gott der Bibel", wie der Dortmunder Theologe *Thomas Ruster* eine seiner Veröffentlichungen überschrieben hat. Rusters These von der zu vollziehenden „Entflechtung von Christentum und Religion" wird vor allem seit dem Erscheinen seines Buchs „Der verwechselbare Gott" [1] (nach nur zwei Jahren in der fünften Auflage) als ungewöhnliche Provokation wahrgenommen und als Befreiung oder als Zumutung bewertet.

### Die Entflechtungsthese Rusters – eine Kurzpräsentation

Die Wiederentdeckung der „sich der Welt und den in ihr herrschenden Mächten gegenüber" (7f.) fremd zeigenden Elementen des biblischen Gottesbegriffs bezeichnet Ruster als *das* Anliegen seiner Theologie[2]. Diesem *fremden Gott* will er eine Apologie widmen, eine Apologie! Eine Begründung des Glaubens vor dem „Forum der allgemeinen Vernunft" mache „keinen Sinn mehr" (17). Damit stellt sich Ruster frontal gegen all diejenigen, die daran festhalten, daß der unbedingte Anspruch Gottes an den Menschen nur dann in nicht heteronomer Weise gedacht werden kann, wenn autonome Vernunft zu einem Begriff von Unbedingtheit in der Lage ist[3]. Ruster wendet sich gegen eine Tradition, die er als die „Linie des vertrauten Gottes" bezeichnet hat und die er mit Justin, Anselm und Thomas – und im 20. Jahrhundert mit Carl Schmitt verbindet (vgl. 27). Gegen diese Traditionslinie gelte es das „Wirklichkeits-

verständnis der Bibel kritisch zur Geltung zu bringen" (ebd.). Dies sei aber nur möglich, wenn sich das Christentum seines Charakters als Religion entledige, denn Religion setze immer in ein positives, affirmatives Verhältnis zu den die Wirklichkeit bestimmenden Mächten der Gegenwart. Zudem ist der Platz der Religion heute nicht mehr vom Christentum, sondern von einer anderen Macht besetzt, die zur alles bestimmenden Wirklichkeit geworden ist: dem *Geld*. Damit stellt sich die Gottesfrage. „Nicht ob jemand an Gott glaubt, ist jetzt wichtig, sondern an welchen" (21). Religion – die eigene wie die der anderen – ist deshalb theologisch zu demaskieren als Götzendienst. Die Alternative für das Christentum: Es aktualisiert seine biblischen religionskritischen Anteile und Traditionen, es bekennt sich zum „Außenseitertum, das die Welt in Irrtum und Wahn verstrickt sieht" (192).

Zur Linie des fremden Gottes gehören der Erste Petrusbrief, Pascal und vor allem Luther. Weil nach Ruster die menschliche Erfahrung zur Religion tendiert, denn erfahren wird die alles bestimmende Wirklichkeit, die dann religiös überboten und verabsolutiert wird, ist zur Erfahrung ein neues Verhältnis einzunehmen, nämlich ein mißtrauisches. Als „Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis" (194) hat Erfahrung ausgedient. Dem Glauben ist allein der Weg über die Teilhabe an den in der Bibel erzählten fremden Erfahrungen noch möglich: „Gerade das Fremde, Unableitbare, Unvermutete biblischer Erfahrungen ist herauszuheben" (200). Davon ist auch der Erlösungsbegriff betroffen. „Wie kann", so fragt sich Ruster angesichts der eigenen Weltsicht, „in einer unheilen Welt über Heil und Rettung gesprochen werden?" (202). Nur so, daß ein „*Widerspiel*" gesetzt wird zur unheilen Welt. Weil diese aber von der Religion des Kapitalismus verseucht ist, kann das Heil „nur in Beziehung auf die Ökonomie" (203) ausgesagt werden, in Form einer im wörtlichen Sinn *Heils-Ökonomie*. Die Tora-Gebote werden also heils-ökonomisch gedeutet. Das in ihnen gebotene/verbotene Handeln ist das rechte Handeln, das über die Zukunft entscheidet.

Ruster expliziert dies immer wieder am biblischen Zinsverbot, das erst in der Neuzeit mit verhängnisvollen Folgen zuerst von der protestantischen, dann auch von der katholischen Kirche aufgegeben worden sei, die sich damit dem unheilvollen Weg der kapitalistischen Gesellschaft ergeben hätten. Heil aber kommt aus „der gerechten Verteilung der Lebensgüter" und die „Bestimmungen der Tora sorgen für die gerechte Verteilung der Lebenschancen" (204). Der kapitalistischen Religion der *Knappheit* steht der biblische Glaube an die von Gott gewährte *Fülle* gegenüber. Das Heil in Kategorien von Beziehungen zu denken sei privatistische Verkürzung der jüdisch-christlichen Hoffnung, die sich nicht in bürgerlicher Selbstzufriedenheit mit der Welt erschöpfen dürfe:

> „Vom biblischen Standpunkt aus steht dem kapitalistischen Dogma von der Knappheit der Glaube an den Reichtum und die Fülle Gottes gegenüber, woran er alle teilhaben läßt, die seinen Verheißungen trauen und deshalb auf die geldbestimmte Vorsorge verzichten können. Der Glaube rettet also die von den Sorgen zerfressene Welt; Näheres regeln die Bestimmungen der Tora" (191).

Diese Bestimmungen regeln das Handeln so konkret, so präzise und so gerecht, daß Ruster spekuliert, ob wir es bei der biblischen Ökonomie nicht mit einem „echten Fall von durch Glauben erleuchteter Erkenntnis (ratio fide illuminata) zu tun“[4] haben. Ruster baut also den folgenden Gegensatz auf: die *Religion des Kapitalismus*, die unser aller Schicksal ist und uns gefangen hält, hat, wie jede Religion, auch eine *Ethik*:

„Wer klug für den eigenen Gewinn sorgt, wird geachtet, auch wenn es dabei nicht immer ganz legal zugeht; wer aber gegen seine Gewinninteressen handelt, gilt als töricht und unbrauchbar.“[5]

Kurz, in der Welt herrscht die Ethik der Selbstbehauptung, der Selbsterhaltung, theologisch: die sündige Selbstliebe. Eine Ethik, auch eine christliche Ethik, die in dieser Situation meint, die schlimmsten Auswüchse verhindern zu können, greift für Ruster entschieden zu kurz. Die Haltung zum ökonomischen System dürfe deshalb „nicht nur einigen Sozialethikern überlassen“[6] bleiben, denn dieses hat eine theologische Dimension. Eine autonome Wirtschaftsethik greife aus der Perspektive des Glaubens immer zu kurz, was schon Luther demonstriert habe. Der Ethik der Geld-Religion ist eine theologische Wirtschaftslehre entgegenzuhalten, die zusammengefaßt ist in dem Wort Jesu: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ Gott und Geld stehen sich gegenüber wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wie Wahrheit und Lüge[7]. Welche Ethik folgt daraus für die „durch die Offenbarung Belehrten“[8]? Eine Ethik, die für das gute Leben aller eintritt, für Gerechtigkeit. Rezepte, das gibt Ruster freilich zu, haben die Christen dadurch noch nicht zur Hand, aber zugleich wird das „Handeln ... dann leichter sein. ... Durch den Glauben werden wir gerettet“ aus den „Zwängen des Marktes“[9], denn das Christentum glaubt daran, daß alle genug haben können.

Zuerst und unmittelbar hat die Religionspädagogik auf die Thesen Rusters reagiert[10] – was nicht überrascht, will dieser doch nichts weniger als das „Ende der Korrelationsdidaktik“, also einer Didaktik, die für das Glaubenlernen auf eine wechselseitig kritische Beziehung zwischen menschlicher Erfahrung und göttlicher Offenbarung setzt[11]. Die Bibeldidaktik rätselt, wie denn die geforderte unvermittelte „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“ aussehen könnte[12]. Die Systematische Theologie reagiert ein wenig zögerlicher und fragt sich, ob wohl eine Abwendung von der anthropologischen Wende ansteht, was es mit dem Religionsbegriff Rusters auf sich hat und was von dem Konzept einer neuen Apologetik zu erwarten ist[13]. Und die theologische Ethik? Bisher, so scheint es, schweigt sie zum Thema. Was überrascht, gilt Ruster doch die Praxis der Christen als Indikator dafür, ob sie an den rechten Gott glauben (164). In seiner Rezension der Schrift „Der Zorn Gottes“ von Ralf Miggelbrink notiert Ruster zustimmend:

Die polemische Theologie, so die Selbstbezeichnung, „gibt dem theologischen Denken Unterscheidungsfähigkeit in bezug auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen. Sie weiß Ja und Nein zu sagen, sie klärt neu die Frage, was gutes Handeln für Christen bedeutet, ja sie mündet überhaupt in ein Ver-

ständnis des Glaubens als einer Größe der praktischen Vernunft, die auf Handeln gerichtet ist. Glaube ist … Teilhabe an Gottes zornigem Kampf gegen Ungerechtigkeit und Gewalt."[14]

Spätestens mit dieser engen Verknüpfung von Glaube und Moral ist das Interesse der theologischen Ethik geweckt.

## Das Verhältnis von Glaube und Ethik bei Ruster

Die ökonomische Praxis läßt also die Gottesbeziehung nicht unberührt – Ruster stellt sie in den Kontext des ersten Gebotes und folgt damit der Auslegung Luthers. Es geht ihm um die Anknüpfung an dessen Unterscheidung zwischen dem rechten und dem falschen Vertrauen, zwischen dem rechten und dem falschen Gott, dem wir anhängen. Der Glaube an den wahren Gott muß sich dabei gegen die verlockenden Gründe des Glaubens an die Götter behaupten; gute Gründe gibt es zur Stützung dieses Glaubens aber nicht, sondern nur „Verheißungen, die erst ‚wahr' werden müssen" (161). Das Wagnis des Glaubens hat „alles auf Erden gegen sich" (162). In der Welt verweist *nichts* von sich aus auf Gott[15].

Die Götter, denen die Menschen anhängen, sind dabei höchst verschieden. Gott ist also verwechselbar. Wie erkenne ich aber den wahren Gott? Weil der Weg der Erfahrung als Vermittlung ausfällt, kann er nur an seinen Widerspielen erkannt werden – und damit immer konkret, gesellschaftlich vermittelt, gegen die herrschenden Götter. Der wahre Gott ist derjenige, der der Macht des Geld-Gottes widersteht. Ob an ihn geglaubt wird, zeigt sich im rechten Handeln gegen die Götter, dies ist die „Gefolgschaft des fremden Gottes" (214), die in der Welt zur Einsamkeit und Fremdheit führt. Die Tora hat den Sinn, Gott von den Götzen zu unterscheiden und den Götzendienst zu vermeiden. Ruster zitiert Jeshajahu Leibowitz: „Gott ohne Tora ist immer ein Götze" (177). Nicht metaphysische Spekulationen über das Wesen Gottes, so Ruster, sondern das *Wissen der Pflichten* gegenüber Gott: Darauf gründet der Glaube. In der Praxis erweist sich die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen. Noch einmal Ruster: „Über Gott ist nichts zu wissen, außer daß er uns etwas zu tun heißt" (179). Der wahre Gott sei nur zu begreifen, wenn er als das Jenseits zu allem Seienden gedacht werden könne, wenn in den Blick käme, was er nicht ist und – hier liegt die Verbindung von Glaube und Ethik – wenn er als der Gebietende gedacht werde, als „das Gebieten schlechthin" (179). Gott ist der kategorische Imperator. Denn das „Sein-Sollende, das Geforderte, das Ethische ist definitionsgemäß immer das, was (noch) nicht ist" (178). Das Christentum ist nur dann Glaube an den wahren Gott, wenn es den Götzendienst vermeidet – in der Gegenwart habe nur die Befreiungstheologie diesen Zusammenhang wiederentdeckt. Erinnert werden könnte aber auch an einen berühmt gewordenen Satz des Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung": „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!"[16]

## Theologisch-ethische Kritik

Nach dieser auf den Zusammenhang von Glaube und Ethik zugespitzten Rekonstruktion soll eine Kritik aus der Perspektive einer autonomen Moral im christlichen Kontext versucht werden. Mein Hauptkritikpunkt sei hier direkt genannt: Rusters Ansatz untergräbt die Autonomie der Moral und damit den „ethisch vertiefte(n) Weg zu Gott“ [17].

Rusters Konzept ruht ganz offensichtlich auf seiner Wahrnehmung der Gegenwart als einer unheilen, die aus sich heraus zu nichts Gutem in der Lage ist. Natürlich fällt einem hier sofort die Tradition der kritischen Theorie als Hintergrundfolie ein. Wenn es kein richtiges Leben im falschen gibt, dann hilft, wenn die Quellen Theodor W. Adornos nicht in Frage kommen und die Theorie theologisch bleiben will, nur extrinsezistische Belehrung durch Offenbarung. Wenn alle Erfahrung korrumpiert ist, dann kann auch nicht die sittliche Erfahrung Wege zur Gotteserfahrung bahnen. Gott kann im Entflechtungsmodell nur als der neue, fremde, „bisher unbekannte“ (213) Gott begegnen, der von den bisherigen eigenen Erfahrungen entfremdet. Was aber macht, so die systematisch zentrale Anfrage, den *fremden* Gott zum *gerechten* Gott? Gefährdet Ruster durch seine Art der Konfrontation von Gott und Welt nicht die *Univozität des Moralischen*, an der festzuhalten von eminent theologischer Bedeutung ist, weil es um die *Universalität des Heilswillens Gottes* geht? Gott wird unbestimmt, wenn die Univozität aufgegeben wird [18]. „Denn wofür soll man ihn (Gott, S. G.) loben“, so fragt Leibniz, „daß er der Gerechtigkeit gemäß handelt, wenn der Begriff der Gerechtigkeit bei ihm nichts zu dem der Handlung hinzufügt?“ [19] Das moralische Gesetz ist Gott und den Mensch gemeinsam, es ist universal:

> „Im Reich der Freiheit oder der Gnade kann es Stufen der Freiheit geben, aber kein prinzipiell oder qualitativ Verschiedenes, das noch frei oder gerecht genannt werden könnte.“ [20]

Muß nicht zumindest die Erfahrung des fremden Gottes mit diesem eine Erfahrung machen können, daß er gerecht ist – und wie könnte Gott als gerecht erkannt werden, wenn es nicht schon zuvor einen Begriff von Gerechtigkeit gäbe, für dessen Begründung die Vernunft einzutreten hat. Ansonsten bleibt nur die letztlich traditionalistische oder autoritäre Berufung auf eine bereits ergangene Offenbarung. Eine autonome Moral ist deshalb anti-autoritär, anti-positivistisch und anti-voluntaristisch [21]. Was eine gerechte Wirtschaftsordnung ist, das können wir eben nicht unvermittelt an der Bibel ablesen. Unter moralischer Hinsicht ist die Bibel nicht, wie Ruster behauptet, die „Norma normans non normata“ [22]. Dies gilt schon in der theologischen Erkenntnislehre nicht: Norma normans non normata ist das *Wort Gottes* [23].

Mag die Kritik Rusters an der Systemlogik kapitalistischen Wirtschaftens auch in vielem sympathisch sein und dem Zorn auf dessen Ungerechtigkeiten theologische Dignität verleihen – eine Ethik, die zu Begründungen vorstößt, die sich vernünftig

ausweisen lassen und damit die Freiheit der Handelnden respektieren, ist auf dieser Grundlage allein nicht zu errichten. Die gewünschte neue Eindeutigkeit aus der Fremde enthält im Gegenteil Motive, die die Sittlichkeit bedrohen können. Es geht mir, um Mißverständnisse zu vermeiden, nicht um eine explizit inhaltliche Auseinandersetzung mit der Kapitalismuskritik Rusters, sondern um die *formale Struktur einer theologischen Ethik*, die mir als Gefahr am Horizont erscheint – oder vielleicht eher: die an Tendenzen erinnert, von denen die Moraltheologie sich mühsam und auf Kosten vieler Auseinandersetzungen emanzipiert hat.

Wie es scheint, hängt die gesamte Argumentationskette Rusters an der vorgetragenen Gesellschaftskritik. Ihrer Eindeutigkeit korrespondiert die Eindeutigkeit des wahren Gottes und des rechten Tuns. Und wie in der kritischen Theorie etwa Adornos liegt hier der Grund, warum es zu keiner expliziten Ethik kommt. Zwar ist das gesamte Unternehmen, wie Martin Seel jüngst im „Merkur" für Adorno behauptet hat[24], ein ethisches, aber es kommt zu keiner Ethik im engeren Sinn, weil die Vernunft diskreditiert ist. Hier schließt sich Ruster an, aber er kennt – im Gegensatz zu Adorno – nun die Instanz, die allein noch Hoffnung verbürgt und eine wahre Ethik begründet: die Weisungen der Tora. Bei Adorno lassen sich – im Gegensatz zu Ruster – immerhin noch positive menschliche Erfahrungen jenseits des Instrumentellen ausmachen.

Die von Ruster gewollte Eindeutigkeit geht in die Irre, so mein Einwand, denn die eindeutige Diagnose ist eine einseitige. Die Welt einer funktional differenzierten Gesellschaft ist disparater, als es bei Ruster erscheint. Die Moderne ist ungleich ambivalenter, als Ruster sie skizziert. Nur das Geld als Religion der Moderne zu betrachten, ignoriert ganze Bereiche religionsproduktiver menschlicher Erfahrungen im individuellen und gesellschaftlichen Kontext. Rusters Urteile nehmen sich deshalb aus, als wenn sie von einem Standpunkt aus gefällt würden, der sich im Jenseits der geschichtlich-gesellschaftlichen Gegenwart befindet[25]. Die Forderungen der biblischen Wirtschaftsethik bleiben dann auch in ihrer Emphase abstrakt, sie profilieren sich nur in ihrer Fremdheit zur Gegenwart. Für den Gottesbegriff ist gleiches konstatiert worden. Dessen „Konkretheit (resultiert) allein aus der Negation dessen, was dieser Gottesbegriff los werden will", so Christian Danz in seiner Rezension von „Der verwechselbare Gott"[26]. Die immer wieder genannte Doppelcodierung des biblischen Gottesgedankens – religiös und religionskritisch, oder auch: priesterlich und prophetisch – wird von Ruster nicht durchgängig zur Geltung gebracht.

In moraltheologische Begriffe übersetzt: Ruster schärft den moralischen Standpunkt emphatisch ein, gibt aber keine Hilfestellung, wie normative Handlungsurteile denn zu finden und zu begründen sind. Aus dem guten Willen folgen aber nicht notwendig die guten Taten – eine inzwischen banale Einsicht, die aber für die theologische Ethik fundamental geworden ist. Gegenüber moraltheologischen Kompetenzanmaßungen hat Alfons Auer schon 1967 angemahnt: „Die Verhält-

nisse, in denen wir leben, sind so vielschichtig und so kompliziert, daß im Effekt oft nicht eine einzige, sondern mehrere Lösungen möglich sind."[27] Der Aufruf zu einer größeren normativen Behutsamkeit und Bescheidenheit bei Behauptungen über das sittlich Richtige in Fragen der angewandten Ethik verschließt sich dem Eindeutigkeitsbegehren bei Ruster.

Die Sicht Rusters auf die Welt steht im erkennbaren Kontrast zu der des Zweiten Vatikanums, das bei ihm, soweit ich sehe, keine besondere Rolle spielt. Vor allem die Bedeutung der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" für die Methodik theologischer Ethik ist kaum zu überschätzen, weil sie sich in bislang unerhörter Weise (aus theologischen Gründen!) auf eine Gegenwartsanalyse einläßt und für die Kommunikabilität der christlichen Botschaft eintritt. Statt sich exklusiv auf das christliche Proprium zu fixieren, zielt Gaudium et spes auf Universalisierung. Und wenn es – theologisch-ethisch betrachtet – ein Proprium gibt, dann ist das sicher nicht zunächst im Bereich der Erkenntnis des Richtigen zu suchen. Prophetie einzuklagen, wie Ruster es zu Recht eindringlich tut, ist in der Tat dem Christentum angemessen, aber auch Prophetie ist nicht dispensiert davon, die eigenen Einsichten und praktischen Folgerungen vor dem Forum der Vernunft (wovor auch sonst?) zu verantworten, ohne daß dadurch – das hat Michael Bongardt klargestellt – die Wirklichkeit Gottes zum Produkt der menschlichen Vernunft oder die Offenbarung überflüssig würde.

## Eine neue Glaubensethik?

Stehen wir also am Beginn einer neuen Glaubensethik aus dem Geist einer theologisch gewendeten kritischen Theorie? Das Bedürfnis nach normativer Eindeutigkeit inmitten einer Welt, die aus den Fugen zu geraten scheint, ist nicht zu übersehen. Es artikuliert sich christentumsextern und -intern. Die Versuchung scheint groß zu sein, diese Erwartung zu erfüllen und damit die eigene unverzichtbare Bedeutung für die Bewahrung der richtigen Moral zu demonstrieren. Kommt es dadurch zu neuen „Prüfsteinen des wahren Glaubens" im Bereich praktischer Wahrheiten?

Einer der letzten Artikel von Franz Böckle galt 1990 dieser Problemstellung[28]. Es ist, so Böckle immer wieder, zu unterscheiden zwischen einer theologischen Deutung des sittlichen Anspruchs, den die Person erfährt und der notwendigen, gemeinsamen verantwortlichen Suche nach den konkreten Verwirklichungen des Richtigen. Wird aber eine bestimmte Praxis ohne hinreichende argumentative Absicherung zum Prüfstein des wahren Glaubens ernannt, dann ist die Autonomie der Moral in Gefahr. Und wenn die Autonomie der Moral in Gefahr ist, dann auch die Verstehbarkeit des Glaubens, insofern die autonome sittliche Erfahrung ein Weg ist, den Glauben an Gott in einer der Moderne angemessenen Weise zu explizieren.

Nicht von ungefähr geht für Ruster das Jahrtausend des Subjekts zu Ende. Zur „Verlust-Liste" der Subjekt-Theologie rechnet Ruster „die Tora, das Gesetz Gottes, das Herzstück der Bibel und des Reiches Gottes" [29]. Was aber soll das für ein Gesetz sein, dem „mit personalistischen Kategorien nicht beizukommen" [30] ist? Welche Freude an den Weisungen Jahwes kann das sein? Freut sich Gott nur dann, wenn wir seine Weisungen halten (und wird er zornig, wenn wir es nicht tun), oder freut sich Gott nicht vielmehr an unserer freien Verantwortung für das Gute (und leidet an unseren Verfehlungen der Freiheit)? Die ersten Dekaloggebote, auf die Ruster die ethische Aufmerksamkeit lenkt, wollen Gott von den Göttern unterschieden wissen. Karl Wilhelm Merks bestimmt ihren Sinn folgendermaßen: „Neben dem ‚befreienden' Gott soll es keine andern Götter geben." [31] Gottes Gebot wird nicht als fremdes Gebot begriffen, weil es mittels der sittlichen Erfahrung begegnet. Jenseits dessen, wäre es als göttliches Gebot schwerlich zu identifizieren.

Mit seinem Rehabilitierungsversuch einer Tora-Ethik steht Ruster gegenwärtig nicht allein. Zuletzt hat Frank Crüsemann eine scharfe Abrechnung mit der Naturrechtstradition vorgelegt, die in dem Vorwurf gipfelt: „Naturrecht im strengen Sinn hat nahezu unvermeidlich antijüdische Züge." [32] Die Weisungen der Tora seien aus „nichts ableitbar, weder aus der Natur noch aus der Vernunft, weder im Menschen noch sonst in der Welt vorfindlich, und doch nachweislich gerecht und weltweit bewährt" [33]. Abgesehen von der merkwürdigen Vorstellung Crüsemanns über das Naturrecht drängt sich die Frage auf, wie ein solcher Ansatz sich wirksam vor dem Positivismusvorwurf schützen will, auch wenn eine biblizistische Ethik ausdrücklich zückgewiesen wird [34]. Der in der Tora stehende Wille Gottes, das gesteht Crüsemann ein, müsse kreativ in die heutige Welt umgesetzt werden [35]. Deshalb, so möchte man einwerfen, hat sich die Theologie eben ethische Reflexionen inkorporiert. Hier verbergen sich offenbar unausgearbeitete systematische Probleme.

Ganz anders und ungleich differenzierter hat demgegenüber im Jahr 2002 Hermann Deuser den Dekalog theologisch-ethisch ausgelegt. Seine Unterscheidung zwischen den Prinzipien der Verallgemeinerung, der Realisierung und des Glaubens zeigt, daß für die allgemeine Ethik ein bestimmter Gottesglaube nicht vorausgesetzt werden muß, weil Menschen aus Erfahrungen (!), so Deuser, zu moralischen Einsichten gelangen können, daß aber zugleich „das Glaubensprinzip ein essentieller Bestandteil jeder Ethik sein muß, sofern nur die Phänomene des Fürchtens, Liebens und Vertrauens nicht unterdrückt werden" [36]. Der Glaube importiert also keineswegs „kirchlich geforderte, heteronome Sonderannahmen" [37] in die Ethik.

Bei Ruster gibt es an einer Stelle in „Der verwechselbare Gott" eine Überlegung, auf die zum Schluß hingewiesen werden soll und an der entlang sich ein Dialog mit der theologischen Ethik beginnen ließe. In seiner Exegese des Ersten Petrusbriefs vertritt Ruster die These, daß es dem Brief nicht um „Überzeugung durch Argumentation", sondern um „Überzeugung durch gute Praxis" geht. Der Christen und

Heiden „gemeinsame Sinn für das gute Leben" sei die Verständigungsbasis (42). Das Verhalten der Christen mag also fremdartig in der heidnischen Umwelt sein und auf den fremden Gott verweisen, dem guten Lebenswandel wird doch *Evidenz* zugestanden. Also gibt es eine *weltliche* Vermittlung: den gemeinsamen Sinn für das gute Leben, der nicht zwingend abhängig ist von einer zuvor ergangenen Offenbarung, von einem geteilten biblischen Wirklichkeitsverständnis.

Die schroffen Gegenüberstellungen von Gott und Welt, von Argumentation und Praxis, von Natur und Gnade müssen nicht das letzte Wort behalten, wenn man diesem Gedanken Rusters nachgeht und ihn gegen andere Ausführungen des Verfassers stark macht. Von Ruster könnte sich theologische Ethik dann herausgefordert fühlen, die Bedeutung der Neuheit, als die christliche Praxis geschichtlich erfahren wurde, als ein Moment des Propriums einer christlichen Moral zu würdigen, ohne diese Neuheit zum Einfallstor von Heteronomie werden zu lassen. Im Neuen muß sich das Selbst, das dieses Neue erfährt, wiedererkennen können, weil sich Gott sonst nicht wirklich dem Selbst mitteilen würde. Auch Neuheit ist kriteriologisch nicht das letzte Wort: Denn *welche* Neuheit leuchtet ein? Für die Tradition der Moraltheologie, die den Hintergrund meiner Anfragen bildet, ist es die neue, größere Freiheit humanen Lebens.

Mit Ruster ist in der Tat ein aufzuklärender Zusammenhang zwischen „individueller Religiosität und faktisch wirksamen gesellschaftlichen Steuerungsmechanismen"[38] anzunehmen, aber die dann konstruierte Polarität von Religion und Christentum wird beiden nicht wirklich gerecht. Sie demontiert die theologische Deutungsmöglichkeit ethischer Erfahrungen. Gott droht zum Fremden unserer Freiheit zu werden. Sittlich relevante Einsichten werden im moraltheologischen Verständnis aus mehreren Quellen geschöpft, unter anderem aus reflektierten Erfahrungen. Diese Quelle wird bei Ruster gleichsam trockengelegt – mit der Gefahr, die allen solchen Versuchen eigen ist, daß die anthropologische Skepsis Autoritäten zur Legitimationsgrundlage dient, die Funktion der normativen Quelle zu übernehmen.

## ANMERKUNGEN

[1] Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum u. Religion (Freiburg $^{5}$2002), Seitenangaben in Klammern im Text.

[2] Meine Überlegungen stützen sich im wesentlichen auf das Buch Der verwechselbare Gott; andere Veröffentlichungen werden herangezogen, wenn sie darüber hinaus neue Aspekte ins Spiel bringen: Th. Ruster, Jenseits aller Ethik: Geld als Religion?, in: Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, hg. v. H. Kochanek (Zürich 1999) 182–209; ders., Das Jahrtausend des Subjekts geht zu Ende, in: Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur u. Kirche, hg. v. J. Röser (Freiburg 1999) 396–398; ders., Wie kann die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft dialogisch, solidarisch u. missionarisch sein?, in: Dialog u. Solidarität, hg. v. H. J. Meyer (Münster 1999) 61–71; ders., Die Welt verstehen „gemäß den Schriften". Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43 (2000) 189–203; ders., Romano Guardini: „Das Christliche ist ER SELBST" – Größe und Grenze toralosen Chri-

stentums, in: Das Christentum der Theologen des 20. Jahrhunderts, hg. v. M. Delgado (Stuttgart 2000) 97–113; ders., Art. Welt, V. Historisch-theologisch, VI. Systematisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 10, 1063–1066; ders., Ein Streit um's Wirklichkeitsverständnis, in: Geburtsfehler? Vom Fluch u. Segen des Christentums, hg. v. R. Leicht (Berlin 2001) 127–140; ders., Den „Schicksalsmächten" widerstehen, in: engagement 1/2001, 3–11.

[3] Vgl. K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien u. gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. dems. (Regensburg 1998) 77–100; ders. mit einer kurzen Reaktion auf Ruster: Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf, in dieser Zs. 221 (2003) 463–472, 468ff.

[4] Ruster, Den „Schicksalsmächten" widerstehen (A. 2) 6.

[5] Ders., Jenseits aller Ethik (A. 2) 189.

[6] Ders., Den „Schicksalsmächten" widerstehen (A. 2) 10.

[7] Ders., Jenseits aller Ethik (A. 2) 194.

[8] Ders., Wie kann die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft dialogisch, solidarisch u. missionarisch sein? (A. 2) 67.

[9] Ebd. 71.

[10] Vgl. etwa H. Halbfas, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts". Eine kritische Antwort, in: rhs 44 (2001) 41–53; G. Baudler, Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts, in: KatBl 125 (2000) 426–431; und sehr differenziert: R. Englert, Schief gewickelt? Zur theologischen Kritik an der gegenwärtigen Religionspädagogik, in: engagement 1/2001, 11–22.

[11] Als Überblick vgl. J. Werbick u. G. Miller, Art. Korrelation, in: LThK³, Bd. 6, 387–389; G. Hilger, Korrelationsdidaktik, in: Lexikon der Religionspädagogik Bd. 1, 1106–1111. Als kritische Bestandsaufnahme: R. Englert, Korrelation(sdidaktik). Bilanz u. Perspektiven, in: Religionspädagogische Beiträge 38 (1996) 3–18.

[12] Vgl. Th. Meurer, Sprache der Bibel – terra incognita. Religionsunterricht als „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis"?, in: PThI 21 (2001) 98–105.

[13] Vgl. vor allem M. Bongardt, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2001) 316–319; zum Religionsbegriff: G. M. Hoff, Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?, in: ThG 43 (2000) 135–143; E.–M. Faber, Bekehrung zum fremden Gott. Steht eine theo-logische Wende an?, in: GuL 74 (2001) 467–474.

[14] In: ThRv 97 (2001) 214–218, 217.

[15] Im Kontrast zu Rusters Weltverständnis: D. Mieth, Das Weltverhältnis des christlichen Glaubens am Beispiel der theologischen Ethik, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 166–189.

[16] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg 1976) 97.

[17] G. Höver, Art. Autonomie, II. Theologisch-ethisch, in: LThK³, Bd. 1, 1296–1297, 1296.

[18] Gott, so die Kernaussage der Univozitätsthese, ist nur dann als ein moralisches Wesen zu begreifen, wenn das, was als seine Gerechtigkeit oder Liebe gilt, nicht in der Mehrdeutigkeit (Äquivokation) untergeht. Die Gott zugeschriebenen Eigenschaften wären dann vor der willkürlichen Bestimmung nicht geschützt. An Gott zu glauben wäre dann nicht mehr als freier, vor der Vernunft zu verantwortender menschlicher Akt, als der er doch gewollt ist, zu verstehen: vgl. dazu aus dogmatischer Perspektive grundlegend M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (Regensburg 2003).

[19] G. W. Leibniz, Méditation sur la notion commune de la justice, in: ders., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (Leipzig 1906) 506–510, 506.

[20] Th. Kobusch, Die Universalität des Heils. Zur Auslegungsgeschichte von 1 Tim 2, 4, in: Universalität u. Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens (FS G. B. Langemeyer, Essen 1989) 85–96, 92.

[21] Vgl. K.–W. Merks, Art. Autonomie, in: Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. J.–P. Wils u. D. Mieth (Paderborn 1992) 254–281.

[22] Ruster, Den „Schicksalsmächten" widerstehen (A. 2) 4.

[23] Vgl. H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien u. Strukturen der Überlieferung, in: HFTh 4, 124–152, 144: „*Höchste Norm (norma suprema, norma non normata)* des Glaubens und der theologischen Erkenntnis ist das *Wort Gottes*, das in Jesus Christus Fleisch angenommen hat. … Die *Heilige Schrift*, die von der Kirche als besonderes Werk des Heiligen Geistes geglaubt wird, ist *vorrangige Norm (norma normata primaria)* für die nachfolgende kirchliche Glaubensüberlieferung."

[24] M. Seel, Adornos kontemplative Ethik, in: Merkur 56 (2002) 512–518.

[25] Vgl. die Kritik von A. Halbmayr, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum u. Religion, in: SaThZ 5 (2001) 144–166.

[26] In: ThLZ 127 (2002) 87–89, 89.

[27] A. Auer, Was heißt „Dialog der Kirche mit der Welt"? Überlegungen zur Enzyklika „Ecclesiam suam" Pauls VI., in: Wahrheit u. Verkündigung, Bd. 2 (FS M. Schmaus, München 1967) 1507–1531, jetzt in: A. Auer, Zur Theologie der Ethik (Fribourg 1995) 11–36, 33.

[28] F. Böckle, Humanae Vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in dieser Zs. 208 (1990) 3–16.

[29] Ruster, Das Jahrtausend des Subjekts geht zu Ende (A. 2) 396.

[30] Ebd.

[31] K.-W. Merks, Gott u. die Moral. Theologische Ethik heute (Münster 1998) 221.

[32] F. Crüsemann, Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik (Gütersloh 2003) 31.

[33] Ebd. 30.

[34] Ebd. 48.

[35] Ebd. 62.

[36] H. Deuser, Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik (Stuttgart 2002) 38.

[37] Ebd. 40.

[38] Englert (A. 10) 14.

*Johannes Wallacher*

# Abschied vom Homo Oeconomicus?

## Über die Rationalität unseres wirtschaftlichen Handelns

Die moderne Ökonomie geht in ihrer Theoriebildung üblicherweise vom vollständig rational und eigennützig handelnden Menschen aus. Diese Figur des Homo Oeconomicus wurde zunächst für die Analyse von Marktprozessen entwickelt und dann nach und nach auch auf weitere zwischenmenschliche Interaktionen jenseits von „klassischen" Märkten angewendet. Beispiele dafür sind etwa die ökonomische Theorie der Demokratie, des Rechts, aber auch der Familie oder des Selbstmords. Nicht zuletzt aufgrund dieser Ausweitung des Anwendungsbereichs, die von ihren Protagonisten[1] selbst als „ökonomischer Imperialismus" bezeichnet wird, wird der Homo Oeconomicus auch in der breiten Öffentlichkeit kontrovers und zumeist auch emotional diskutiert. Spätestens seit die Teilnehmer der Anti-Globalisierungs-Demonstrationen in Seattle und Genua mit dem Slogan „Nieder mit dem Homo Oeconomicus" aufgetreten sind, ist er auch in das Zentrum der öffentlichen Globalisierungsdebatte gerückt. Dabei wird dieses Modell häufig gleichgesetzt mit einem Bild vom Menschen, das primär von Egoismus und Streben nach maximalem Gewinn geleitet wird.

Die Mehrzahl der Ökonomen hält dem meist entgegen, daß der Homo Oeconomicus kein Menschenbild im üblichen Sinn ist, sondern ein Modell zur Erklärung menschlichen Verhaltens zum Zweck ökonomischer Theoriebildung, welche die Basis für Politikempfehlungen bildet. Ungeachtet der Frage, ob der Homo Oeconomicus nur ein theoretisches Konstrukt zur Klärung bestimmter Sachverhalte ist oder ob damit nicht doch auch, zumindest implizit, ein gewisses Bild vom Menschen gezeichnet wird, ist nun in den letzten Jahren interessanterweise in den Wirtschaftswissenschaften selbst eine intensive Debatte über den Erkenntniswert und die Realitätsnähe dieser Figur entbrannt.

Bevor diese grundsätzlichen und empirischen Anfragen an das Modell des Homo Oeconomicus und einige mögliche Konsequenzen für die Wirtschaftswissenschaften, die Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsethik erörtert werden, soll zunächst das Homo-Oeconomicus-Modell in seinen grundlegenden Annahmen skizziert werden.

## Das Verhaltensmodell der ökonomischen Theorie

Ausgangspunkt des Homo-Oeconomicus-Modells[2] ist das einzelne Individuum und dessen Entscheidungen, auf die letztlich alle Marktergebnisse, oder allgemeiner, alle gesellschaftlichen Phänomene zurückgeführt werden können (*methodischer Individualismus*). Die eigennutzorientierten Individuen versuchen, ihre Ziele mit Hilfe der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel bestmöglich zu erreichen; Interessen anderer finden dabei keine Berücksichtigung.

Die individuellen Ziele werden mit Hilfe von Präferenzen abgebildet, die ihre Nutzenvorstellungen repräsentieren und an denen die Akteure ihre Handlungen ausrichten. Diese Präferenzen werden nicht direkt durch Befragung oder andere psychologische Erklärungsmuster bestimmt, sondern indirekt aus den empirisch beobachtbaren Wahlhandlungen (Behaviorismus) abgeleitet. Menschliches Verhalten wird im Homo-Oeconomicus-Modell also als rationale Wahl („Rational-Choice") aus den Handlungsalternativen verstanden, die für das betreffende Individuum in Frage kommen.

Eine weitere wichtige Grundannahme des Modells ist die strikte Trennung zwischen Präferenzen und Restriktionen. Letztere schränken den Handlungsspielraum der Individuen ein, weil etwa das Geld- oder Zeitbudget beschränkt ist oder weil Vorschriften bzw. Gesetze bestimmte Handlungen verbieten. Durch die Trennung von Präferenzen und Restriktionen wird auch die Situation der Knappheit modelliert: Die individuellen Bedürfnisse gelten prinzipiell als unersättlich, während die zur Verfügung stehenden Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse begrenzt sind. Schließlich werden die Präferenzen als konstant angesehen, so daß Verhaltensänderungen auf leichter beobachtbare und meßbare Kosten- bzw. Restriktionsänderungen zurückgeführt werden können.

Das Prinzip der Zweck-Mittel-Rationalität besagt nun, daß die Individuen in der Lage sind, alle Handlungsmöglichkeiten vollständig zu bewerten, sie gemäß ihrer Präferenzen in logisch konsistenter Weise zu ordnen und sich dann für die Alternative mit dem günstigsten Kosten-Nutzen-Verhältnis zu entscheiden. Auf dieser Grundlage läßt sich dann ein allgemeines Nachfragegesetz formulieren, das menschliches Verhalten folgendermaßen erklärt: Wenn sich die relativen Preise bzw. Kosten einer Wahlmöglichkeit im Vergleich zu den Alternativen ändern, werden die davon betroffenen Akteure in vorhersehbarer Weise reagieren. Bei relativer Teuerung sinkt und bei relativer Kostensenkung steigt tendenziell die Nachfrage nach den entsprechenden „Gütern". Dem Homo-Oeconomicus-Modell geht es also nicht darum, das Verhalten bestimmter einzelner Individuen zu prognostizieren, sondern um ein „typisches Verhalten". Es unterstellt lediglich, daß sich das Verhalten der Mehrzahl der Individuen in dieser Weise beschreiben und vorhersagen läßt.

## Theoretische Anfragen an dieses Modell

Gegen das ökonomische Verhaltensmodell werden schon seit geraumer Zeit theoretische Einwände formuliert. Eine erste grundsätzliche Anfrage bezieht sich auf die letztlich *tautologische Struktur des Präferenz-Konzepts*. Verhalten soll nämlich erklärt werden in der Terminologie von Präferenzen, die ihrerseits von beobachtbarem Verhalten abgeleitet werden. „Präferiert" ist in diesem Sinn gleichbedeutend mit „gewählt". Es ist jedoch unmittelbar einsichtig, daß der Begriff Präferenz üblicherweise nicht allein auf die Auswahl aus Alternativen reduziert wird, da der Entscheidungsprozeß in vielen Fällen ein Kompromiß aus vielerlei Überlegungen darstellt. So verweist beispielsweise das in der Philosophiegeschichte immer wieder diskutierte Phänomen der Willensschwäche (acrasia) darauf, daß Präferenz und Wahlentscheidung kaum immer identisch sein werden.

Ein weiterer zentraler Einwand betrifft die *Eigennutzhypothese*. Das Homo-Oeconomicus-Modell in seiner üblichen Form schließt die Einbeziehung sozialer Präferenzen aus. Es gibt allerdings inzwischen erweiterte Interpretationen des Verhaltensmodells, die den Nutzenbegriff so weit fassen, daß auch soziale Präferenzen wie Altruismus und Mitleid vergleichsweise einfach integriert werden können. Dies ist etwa dann möglich, wenn man unterstellt, daß das Bemühen um andere das eigene Wohlbefinden und damit auch den Eigennutz steigert. Dann stellt sich allerdings die Frage, ob ein solcher Egoismus per definitionem das Homo-Oeconomicus-Modell nicht vollständig inhaltlich entleert. Wenn letztlich alle Motive auf Eigennutz zurückgeführt werden, widerspricht dies nicht nur dem üblichen Sprachgebrauch; auch der methodische Erkenntnisgewinn eines solchen Modells ist äußerst fraglich. Der indische Ökonom Amartya Sen, der 1998 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften erhielt, spricht daher in einem berühmtem Aufsatz aus dem Jahr 1977 vom „Rationalclown" oder „Rational Fool"[3], der unabhängig vom tatsächlichen Grad an Egoismus automatisch zu einem Eigennutzmaximierer gemacht wird.

Probleme bekommt der Homo Oeconomicus freilich mit Handlungen, bei denen bewußt gewisse Nutzeneinbußen in Kauf genommen werden, sei es aus gewissen Fairneß- bzw. Gerechtigkeitserwägungen oder aufgrund verantwortlicher Verpflichtung. Damit wird die direkte Verbindung zwischen persönlicher Auswahl und Nutzensteigerung aufgehoben, die für das ökonomische Verhaltensmodell grundlegend ist. Dabei kommt die Frage der Absicht ins Spiel, die beispielsweise in der Rechtsprechung, aber auch in der Ethik eine fundamentale Rolle spielt, im Homo-Oeconomicus-Modell jedoch völlig ausgeblendet bleibt, da allein die Konsequenzen einer Handlung als bedeutsam erachtet werden.

Die Bedeutung von Intentionen läßt sich an folgendem Beispiel illustrieren: Zwei Söhne bekommen von ihren Eltern das Angebot, das große Auto des Vaters und das kleine Auto der Mutter für einen Wochenendausflug ausleihen zu dürfen unter der Bedingung, daß sie sich friedlich über die Aufteilung verständigen. Der ältere Sohn

bietet daraufhin dem jüngeren an, auswählen zu dürfen und dieser entscheidet sich, ohne zu zögern, für das viel attraktivere Auto des Vaters. Der ältere Bruder ist darüber sichtlich verärgert und bemerkt, daß dies wohl ziemlich ungerecht sei. „Warum?" fragt der jüngere, „welchen Wagen hättest Du genommen, wenn Du hättest wählen dürfen?" „Den Kleineren natürlich!" antwortet der ältere, woraufhin der jüngere triumphiert lächelnd: „Was beklagst Du Dich denn, den hast Du doch bekommen!" Der ältere Sohn hätte sich vermutlich kaum geärgert, wenn er seinem Bruder den größeren Wagen aus altruistischen Motiven überlassen hätte. Offensichtlich spielten für ihn bestimmte Gerechtigkeitserwägungen eine Rolle, und sei es nur, daß er klammheimlich gehofft hat, daß sein jüngerer Bruder ihm das attraktivere Auto überläßt. Die unterschiedlichen Motive spielen im ökonomischen Verhaltensmodell jedoch keine Rolle; das Handlungsverständnis ist allein ergebnisorientiert.

## Ergebnisse der neueren empirischen Wirtschaftsforschung

Zusätzlich zu diesen prinzipiellen Einwänden ist der Homo Oeconomicus in den letzten Jahren vor allem durch zahlreiche empirische Untersuchungen unter Beschuß geraten. Angeregt durch sozialpsychologische Forschungen hat sich in den Wirtschaftswissenschaften nämlich eine Richtung entwickelt, die nicht nur mit Feldstudien, sondern auch mit Hilfe von Laborexperimenten empirische Belege für individuelles Verhalten in ökonomischen Entscheidungssituationen geliefert hat, welche den Annahmen des Homo-Oeconomicus-Modells teilweise erheblich widersprechen. Die empirische Wirtschaftsforschung hat gegenwärtig Hochkonjunktur, was sich etwa daran zeigt, daß bedeutende wirtschaftswissenschaftliche Vereinigungen wie die „European Economics Association" 2001 ihre Jahrestagungen diesem Thema gewidmet haben und daß zwei herausragende Vertreter dieser Disziplin, Vernon L. Smith und Daniel Kahnemann, 2002 mit dem Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften ausgezeichnet wurden.

Insgesamt legen die empirischen und experimentellen Untersuchungen nahe, daß die Annahme strikt rational und eigennützig agierender Individuen in mehrerlei Hinsicht zu kurz greift, was durchaus auch Auswirkungen auf aggregierte Marktergebnisse hat. Die neuere empirische Wirtschaftsforschung beschränkt sich nicht allein darauf, empirische Abweichungen vom traditionellen ökonomischen Verhaltensmodell aufzuzeigen, sondern bemüht sich auf der Basis der Untersuchungsergebnisse auch, alternative Modelle zu entwickeln. Im folgenden werden einige grundlegende Erkenntnisse und Schlußfolgerungen für die Theoriebildung kurz skizziert.

*1. Eingeschränkte Rationalität.* Empirische Untersuchungen des realen ökonomischen Entscheidungsverhaltens gehen vor allem auf die Arbeiten von Herbert

Simon[4] zurück, der bereits 1957 die idealtypische Annahme der vollständig rationalen Wahl kritisierte und alternativ ein Konzept eingeschränkter Rationalität („bounded rationality") vorschlug. Seiner Ansicht nach sind die Akteure aufgrund der komplexen Problemzusammenhänge grundsätzlich damit überfordert, alle ihnen möglichen Handlungsalternativen zu kennen, geschweige denn ihre Konsequenzen zu beurteilen und sie vollständig und konsistent zu bewerten. Aus diesem Grund kann der Mensch auch nicht seinen Nutzen maximieren, sondern er begnügt sich damit, in Anlehnung an bestimmte Routineregeln und einfache Lernprozesse ein zufriedenstellendes („satisfying") Anspruchsniveau zu erreichen. Simon führte daher das Modell des „Satisficing Man" ein, der solange nach befriedigenden Lösungen sucht, bis sein Anspruchsniveau erreicht ist. Falls ihm dies nach längerer Suche nicht gelingt, senkt er seine Ansprüche, bis er eine entsprechend akzeptable Alternative gefunden hat.

Diese Theorie wurde im weiteren Verlauf auf der Basis empirischer Studien in verschiedener Weise weiterentwickelt[5]. Die Untersuchungsergebnisse haben unter anderem darauf hingewiesen, daß eingeschränkte Rationalität nicht einfach als eine andere Art von Nutzenmaximierung erklärt werden kann, etwa im Sinn einer Optimierung unter zusätzlichen Nebenbedingungen. Die eingeschränkte Rationalität bezieht sich nämlich nicht nur auf die unvollständige und inkonsistente Bewertung möglicher Entscheidungsalternativen, was vor allem auf Finanzmärkten eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Zahlreiche Studien weisen inzwischen solch „widersprüchliches" Verhalten auf Finanzmärkten nach[6]. So gibt es eindeutige Belege dafür, daß Investoren in ihren Entscheidungen neue Informationen im Vergleich zu weiter zurückliegenden systematisch überbewerten und sich auch viel stärker davor scheuen, Verluste zu realisieren, auch wenn dies eigentlich ökonomisch geboten wäre.

Die Grenzen der Rationalität zeigen sich vielmehr auch darin, daß rationale Bewertung und tatsächliche Wahlentscheidung nicht notwendigerweise übereinstimmen, da das Verhalten offensichtlich auch von eingeschränkter Willenskraft bestimmt ist. Solche Selbstkontrollprobleme sind beispielsweise im Hinblick auf die Altersversorgung von Bedeutung, wo für viele Akteure zwar unmittelbar einsichtig ist, daß ausreichende Rücklagen für ihre Alterssicherung sinnvoll sind. In vielen Fällen werden diese Altersrücklagen aber aufgrund kurzfristiger Konsumentscheidungen zurückgestellt oder zumindest eingeschränkt.

2. *Eingeschränkter Eigennutz.* Eine weitere wichtige Erkenntnis der neueren empirischen Wirtschaftsforschung ist, daß sich Menschen auch in ökonomischen Entscheidungssituationen nur begrenzt eigennützig verhalten. Dazu beigetragen haben vor allem neue Experimentaltechniken, die es erlauben, ökonomisches Verhalten in kontrollierten Versuchen zu analysieren und mit den Prognosen des Homo-Oeconomicus-Modells zu vergleichen. Diese Experimente werden unter realen Bedingungen durchgeführt, was bedeutet, daß die Wahlhandlungen der untersuchten

Teilnehmer für diese unmittelbar monetäre Auswirkungen haben und sie für ihre jeweiligen Entscheidungen entsprechend zahlen müssen oder Geld erhalten.

Ein erstes Ergebnis dieser experimentellen Untersuchungen ist der Beleg für die Relevanz von sozialen Präferenzen wie Fairneß und Reziprozität[7]. Fairneß meint die faire Aufteilung des Tauschertrages unter Beachtung gerechter Verfahrensregeln; Reziprozität ist im Sinn einer bedingten Kooperationsbereitschaft zu verstehen und bedeutet, daß Akteure bereit sind, faires Verhalten des Tauschpartners zu belohnen und unfaires entsprechend zu bestrafen, und zwar auch dann, wenn dies mit persönlichen Einbußen verbunden ist. Armin Falk spricht daher bereits vom bedingt kooperationsbereiten „Homo Reciprocans", den er dem Homo Oeconomicus gegenüberstellt[8].

Reziprokes Verhalten läßt sich an dem sehr einfachen Ultimatum-Spiel zeigen. Zwei Personen A und B müssen sich gemäß folgender Regel über die Aufteilung einer bestimmten Geldsumme, beispielsweise 100 Euro, verständigen. A macht einen Vorschlag, wie das Geld aufzuteilen ist. B muß auf diesen Vorschlag antworten und kann den Vorschlag akzeptieren oder zurückweisen. Wenn B zurückweist, bekommt keiner der beiden etwas, wenn B annimmt, wird das Geld gemäß dem Vorschlag von A aufgeteilt. Unter der üblichen Homo-Oeconomicus-Annahme der Zweckrationalität beider Spieler ist die Lösung des Spiels, daß A dem Mitspieler B einen minimalen Betrag, zum Beispiel 10 Cent, zugesteht. Da nämlich A weiß, daß dadurch auch B besser gestellt wird, wird er ihm nur einen minimalen Teil überlassen, um selbst einen möglichst großen Anteil einzustreichen. Die Auswertung einer Vielzahl solcher Spiele in Laborexperimenten zeigt nun allerdings andere Lösungen[9]. Wenn A dem Mitspieler B weniger als 20 Prozent der aufzuteilenden Summe anbietet, wird dieses Angebot mit einer Wahrscheinlichkeit von 0,4 bis 0,6 abgelehnt. Als Motiv für die Ablehnung wird in der Regel angegeben, daß ein niedriges Angebot als „unfair" angesehen und daher zurückgewiesen wird, obwohl damit ein persönlicher Verlust verbunden ist.

Verschiedene Experimente konnten auch nachweisen, daß Fairneß und Reziprozität durchaus auch Einfluß auf aggregierte Marktergebnisse haben, vorausgesetzt, daß es einen Spielraum für reziprokes Verhalten gibt[10]. Dies ist in sogenannten unvollständigen Vertragsmärkten der Fall, wo Leistungen und Gegenleistungen der Tauschpartner nicht vollständig durch einen Vertrag geregelt werden können. Ein klassisches Beispiel dafür sind die Arbeitsmärkte, wo das Anforderungsprofil der Arbeitsstelle oder die Leistungsbereitschaft des Arbeitnehmers nur sehr begrenzt durch einen Arbeitsvertrag festgelegt werden können. Umfangreiche Befragungen von Personalmanagern in den USA[11] konnten beispielsweise einen nicht unerheblichen Einfluß von Fairneßüberlegungen auf das Marktergebnis nachweisen. Auf die Frage, warum sie in rezessiven Phasen nicht die Löhne senken, was das ökonomische Verhaltensmodell voraussagen würde, antwortete die Mehrzahl der befragten Personalmanager, daß dies von den Arbeitnehmern als unfair empfunden und

sich vermutlich negativ auf ihre Arbeitsmoral und Leistungsbereitschaft auswirken würde.

Für die Fairneßeinschätzung und Kooperationsbereitschaft spielen nicht nur die Handlungsfolgen, sondern auch mit den Handlungen verbundene Intentionen eine wichtige Rolle. So belegt etwa Armin Falk anhand unterschiedlicher experimenteller Versuchsanordnungen, daß die gleichen Handlungsfolgen durchaus verschieden beurteilt werden, je nachdem ob die jeweiligen Tauschpartner dafür verantwortlich gemacht werden können und ob die zugrundeliegende Absicht bzw. die Verfahren als fair oder unfair betrachtet werden. Dies wirkt sich beispielsweise auch auf die Einschätzung von Lohnsenkungen aus, die – wie die Befragung der Personalverantwortlichen auch zeigt – leichter akzeptiert werden, wenn die Arbeitgeber glaubhaft vermitteln können, daß sie keine andere Wahl haben, um etwa einen drohenden Konkurs abzuwenden.

Das Phänomen der bedingten Kooperationsbereitschaft hat auch für sogenannte soziale Dilemmasituationen eine wichtige Bedeutung. Diese zeichnen sich dadurch aus, daß eine Kooperation für alle Beteiligten von Vorteil wäre, jeder einzelne sich nach Abschluß einer Kooperationsvereinbarung aber noch einmal besser stellt, wenn er die Kooperation unterläuft und sich als „Trittbrettfahrer" verhält. Auf der Basis des Homo-Oeconomicus-Modells lassen sich solche sozialen Dilemmasituationen nur dann lösen, wenn der Staat die Akteure durch eine Rechtsordnung einschließlich Sanktionsmechanismen zur Einhaltung einer entsprechenden Kooperationsvereinbarung zwingt. Verschiedene experimentelle Studien legen nun nahe, daß viele Akteure auch in sozialen Dilemma-Situationen bedingt kooperatives Verhalten zeigen, was unter bestimmten Voraussetzungen zur Überwindung dieser Dilemmata genutzt werden kann.

Falk erläutert dies am Phänomen der Steuerhinterziehung[12], das für nahezu alle Gesellschaften ein gravierendes Gerechtigkeitsproblem mit erheblichen wirtschaftlichen Folgen darstellt. Die traditionelle Homo-Oeconomicus-Analyse betrachtet dieses Problem primär unter der Rücksicht materieller Anreize und vergleicht die zu entrichtende Steuerlast mit der Strafe, die im Fall einer nachgewiesenen Steuerhinterziehung (Produkt aus Strafhöhe und Aufdeckungswahrscheinlichkeit) zu entrichten wäre. Der Aspekt der Steuermoral spielt dabei keine Rolle. Empirische Untersuchungen weisen jedoch darauf hin, daß auch freiwillige Formen der Steuerzahlung bedeutsam sind, was unter anderem daran deutlich wird, daß der Umfang der Steuerhinterziehung in vielen Ländern geringer ist, als gemäß dem Homo-Oeconomicus-Modell prognostiziert. Die freiwillige Bereitschaft zur Entrichtung von Steuern kann somit bei der politischen Ausgestaltung des Steuersystems berücksichtigt werden, wenn man, wie Falk, Steuermoral als eine Form bedingt kooperativen Verhaltens interpretiert. Dies bedeutet, daß jemand um so mehr bereit ist, seine Steuern zu zahlen, je mehr er davon überzeugt ist, daß auch die anderen einen fairen Steuerbetrag entrichten. Diese Überlegungen haben weitreichende Auswir-

kungen auf die Frage der politischen Ausgestaltung von Steuerreformen, legen sie doch nahe, daß die Steuermoral gefördert werden kann durch ein Steuersystem mit Bemessungsgrundlagen und Steuertarifen, die von der Mehrzahl der Betroffenen als „fair" angesehen werden.

*3. Intrinsische Motivation.* Das traditionelle ökonomische Verhaltensmodell geht davon aus, daß Akteure systematisch und in vorhersehbarer Weise auf Änderungen der Restriktionen reagieren, die ausschließlich durch externe Anreize wie monetäre Zahlungen oder Vorschriften hervorgerufen werden. Es gibt jedoch empirische Belege dafür, daß Menschen auch in ökonomischen Zusammenhängen bestimmte Handlungen um ihrer selbst willen, d.h. aus einer intrinsischen Motivation heraus, ausführen. Intrinsische Motivation ist jedoch nicht einfach ein zusätzlicher Faktor, sondern wirkt je nach Konstellation in unterschiedlicher Weise mit externen Anreizen zusammen, was Bruno S. Frey an zahlreichen Untersuchungen zur Arbeitsmotivation belegt[13]. Unter bestimmten Voraussetzungen verstärken externe Anreize die intrinsische Arbeitsmotivation und Leistungsbereitschaft *(Verstärkungseffekt)*, wenn etwa die Vergabe von Leistungsprämien in einer Abteilung oder Firma von allen als transparent und fair angesehen wird. Zusätzliche Geldzahlungen oder Arbeitsvorschriften können jedoch auch intrinsische Motivation und damit auch die Leistungsbereitschaft vermindern. Dies wird von Sozialpsychologen auf die „verborgenen Kosten der Belohnung" zurückgeführt. Sie erklären dies damit, daß zusätzliche Geldzahlungen oder Arbeitsvorschriften die individuelle Selbstbestimmung und Selbsteinschätzung einschränken können, so daß aus einer weitgehend selbstbestimmten eine fremdbestimmte Arbeit wird.

Dieser sogenannte *Verdrängungseffekt* ist nicht nur in der Personalführung von Bedeutung, sondern auch gesellschaftspolitisch relevant. So gibt es empirische Belege dafür, daß die Bezahlung von bestimmten ehrenamtlichen Tätigkeiten die Bereitschaft zu freiwilligen Leistungen untergraben kann. Ähnlich ungünstig kann sich die Einführung von Vorschriften im Bereich freiwilliger und karitativer Arbeit auswirken.

Zusätzlich zu diesem direkten Verdrängungseffekt gibt es auch einen *Übertragungseffekt*, wenn die Verdrängung intrinsischer Motivation durch externe Anreize auch Auswirkungen auf angrenzende Bereiche hat. Dies läßt sich etwa bei der Ansiedelung von Einrichtungen wie Gefängnissen, Anlaufstellen für Asylbewerber oder Lagerstätten für Problemmüll beobachten, die gesamtgesellschaftlich notwendig sind, aber aufgrund der damit verbundenen Probleme vor Ort in der Regel auf wenig Gegenliebe stoßen. Eine ausschließlich anreizorientierte Lösung dieser Standortprobleme birgt nicht geringe Risiken, die häufig übersehen werden. Wenn die Gemeinden durch Verordnungen gegen ihren Willen zur Aufnahme solcher Einrichtungen gezwungen werden, könnte sich dies negativ auf die Motivation der Bürger auswirken, zukünftig auch einen freiwilligen Beitrag in anderen Zusammenhängen zu leisten. Eine monetäre Kompensation erhöht dagegen die Gefahr,

daß die Akzeptanz anderer Gemeinden schwindet, freiwillig und unentgeltlich ähnlich problematische Einrichtungen aufzunehmen.

## Quo vadis Homo Oeconomicus?

Die empirischen Befunde der neueren experimentellen Wirtschaftstheorie zeigen eindeutige Abweichungen des realen wirtschaftlichen Verhaltens von den Annahmen des Homo-Oeconomicus-Modells, insbesondere was die Prinzipien der individuellen Rationalität und des strikten Eigennutzes betrifft. Daran schließt sich unmittelbar die Frage an, welche Konsequenzen sich daraus für die Wirtschaftswissenschaft und die Wirtschaftspolitik, aber auch für die Wirtschaftsethik ergeben. Zuweilen wird daraus der Schluß gezogen, daß damit der Abschied vom ungeliebten Homo Oeconomicus eingeläutet sei[14] und daß dieser nun einem realistischerem Menschenbild Platz machen müsse. Bei näherer Betrachtung bleibt bisher allerdings unklar, welches Modell dies sein soll. Auch wenn die Verhaltensökonomen sich ausdrücklich darum bemühen, den „Satisficing Man" oder den „Homo Reciprocans" auch theoretisch weiterzuentwickeln, ist ungewiß, ob eine dieser Alternativen allein zu einem besseren Verständnis wirtschaftlicher Phänomene beitragen kann. Eine ökonomische Analyse wird auch in Zukunft das anreizorientierte Homo-Oeconomicus-Modell zu Rate ziehen. So läßt sich auf dieser Basis beispielsweise der Schluß ziehen, daß die Strafhöhe bei Steuerhinterziehung nicht zu gering ausfallen darf. Ähnliches gilt für den Tatbestand der Korruption, wo mit Hilfe der Homo-Oeconomicus-Analyse einerseits eine Erweiterung des Strafrechts und andererseits ein ausreichender Mindestlohn für Funktionsträger abgeleitet werden kann, um die Versuchung zur Korruption zu reduzieren.

Die empirische Wirtschaftsforschung hat allerdings nachgewiesen, daß diese ausschließlich anreizorientierte Sichtweise wesentliche Aspekte menschlichen Verhaltens (intrinsische Motivation, Orientierung an Fairneßkriterien) ausblendet, was zu unvollständigen und auch falschen Politikempfehlungen führen kann. So legen die empirischen Ergebnisse nahe, daß auch ökonomische Akteure entgegen der Homo-Oeconomicus-Annahme bedingt kooperationsbereit sind, was nicht bedeutet, daß sie per se uneigennützig handeln, sondern daß sie grundsätzlich bereit sind, sich an gewissen Fairneßkriterien zu orientieren und sich unter bestimmten Voraussetzungen kooperativ verhalten. Das heißt aber auch, daß die Erwartungen über das Verhalten anderer und die Einschätzung des institutionellen Umfelds in gewisser Weise handlungsleitend sind. Dieser Faktor wird in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion als Sozialkapital[15] bezeichnet.

Ein wesentliches Merkmal des sozialen Kapitals einer Gesellschaft ist, daß die Rechtsordnung und andere formale Rahmenbedingungen wechselseitig mit den informellen sozialen Normen verbunden sind. Wenn das formale ordnungspolitische

Institutionengefüge (Rechtssystem, Steuersystem, Sozialstaat) als fair eingeschätzt wird, fördert dies entsprechend auch regelkonformes Verhalten. Umgekehrt können institutionelle Rahmenbedingungen, die als unfair oder ungerecht wahrgenommen werden, die freiwillige Kooperationsbereitschaft untergraben. Das hat wesentliche Konsequenzen für die Politik, welche die Verhaltensreziprozität durch gezielte Maßnahmen nutzen und somit das Sozialkapital einer Gesellschaft fördern kann.

Für die Wirtschaftswissenschaft folgt daraus, daß sie vermutlich ihren Anspruch aufgeben muß, in ihrer Analyse allein auf ein für alle Probleme zuständiges Modellkonstrukt zurückzugreifen. Der Homo Oeconomicus wird sich daher daran gewöhnen müssen, daß ihm alternative Analyseinstrumente wie der Satisficing Man oder der Homo Reciprocans an die Seite gestellt werden, die ihn ergänzen und gegebenenfalls auch korrigieren. Im Sinn eines konstruktiven Wettbewerbs um ein besseres Verständnis der ökonomischen Wirklichkeit müßte dies ein ökonomisch geschulter Homo Oeconomicus eigentlich auch begrüßen, denn er weiß ja schließlich, daß Monopolsituationen für die Wirtschaft nie von Vorteil sind.

Wenn der Homo Oeconomicus wie auch der Satisficing Man oder der Homo Reciprocans als Analyseinstrumente interpretiert werden, die bestimmte Aspekte menschlichen Verhaltens zum Zweck ökonomischer Modellbildung bewußt hervorheben und den Menschen darauf reduzieren, verbleibt die Frage nach dem Menschenbild im philosophischen Sinn, die sich allerdings weniger an die Wirtschaftswissenschaften als vielmehr an die Wirtschaftsethik richtet. Wichtige Hinweise dafür finden sich beim Moralphilosophen Adam Smith (1723–1790), der auch weithin als Begründer der modernen Wirtschaftswissenschaften gilt. In seiner von ihm selbst als Hauptwerk angesehen „Theorie der moralischen Gefühle" von 1752 entwickelt Smith ein umfassendes System der Moralphilosophie. Bemerkenswert daran ist, daß er nicht mehr nur wie in der traditionellen Moralphilosophie danach fragt, wie der Mensch handeln soll, sondern vielmehr auf der Basis einer bemerkenswert reichhaltigen sozialpsychologischen Beobachtung untersucht, was aufgrund seiner menschlichen Natur geboten ist.

Dies wendet er in seinem „Wohlstand der Nationen" von 1776 auch speziell auf ökonomische Zusammenhänge an. Leitendes Prinzip des wirtschaftlichen Tuns sind für Smith nicht – wie häufig irrtümlicherweise angenommen – die egoistischen Interessen der einzelnen Akteure, die darauf aus sind, ihren eigenen Nutzen zu steigern. Es ist vielmehr die „natürliche Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen", was für Smith letztlich erwächst aus der „menschlichen Fähigkeit, denken und sprechen zu können"[16]. Dies bedeutet nicht, daß Smith das Eigeninteresse gerade im wirtschaftlichen Handeln nicht für ein gewichtiges Motiv hält, es hat für ihn jedoch keineswegs per se eine moralische Qualität. Moralisch gerechtfertigt ist dieses Eigennutzstreben, solange dadurch die legitimen Interessen der anderen nicht beeinträchtigt werden.

## ANMERKUNGEN

[1] G. S. Becker, Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens (Tübingen $^{2}$1993).
[2] Vgl. ausführlich dazu beispielsweise G. Kirchgässner, Homo Oeconomicus (Tübingen $^{2}$2000).
[3] A. Sen, Rationalclowns: Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie, in: Analytische Politikphilosophie u. ökonomische Rationalität, hg. v. K. –P. Markl, Bd. 2 (Opladen 1984) 200–229.
[4] Vgl. H. A. Simon, Models of Man (New York 1957).
[5] Einen Überblick dazu gibt etwa R. Selten, Bounded Rationality, in: Journal of Institutional and Theoretical Economics 146 (1990) 649–658.
[6] Vgl. R. J. Shiller, Paradigmenwechsel in der Finanzmarktforschung, in: Psychologische Grundlagen der Ökonomie, hg. v. E. Fehr u. G. Schwarz (Zürich 2002) 83–90.
[7] Vgl. dazu E. Fehr u. K. M. Schmidt, Theories of Fairness and Reciprocity – Evidence and Economic Application, Working Paper Nr. 403 des Center for Economic Studies & Ifo Institute for Economic Research (München 2000): www.CESifo.de
[8] A. Falk, Homo Oeconomicus versus Homo Reciprocans: Ansätze für ein neues Wirtschaftspolitisches Leitbild, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 4 (2003) 141–172.
[9] Fehr u. Schmidt (A. 7) 5f.
[10] Falk (A. 8) 149ff.
[11] T. Bewley, Why Wages Don't Fall During a Recession (Cambridge 1999).
[12] Falk (A. 8) 155–158.
[13] Vgl. dazu B. S. Frey, Markt u. Motivation. Wie ökonomische Anreize die (Arbeits-)Moral verdrängen (München 1997).
[14] Vgl. z. B. J. U. Heuser, Die Revolution hat begonnen, in: Die Zeit, 17.10.2002, 19f.
[15] Vgl. ausführlich dazu J. Wallacher, Das soziale Kapital, in dieser Zs. 219 (2001) 306–318.
[16] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen (München 1978) 16.

*Friedhelm Mennekes SJ*

# Zwischen Angst und Langeweile

## Die 50. Biennale von Venedig 2003

Seit mehr als 100 Jahren ist die Biennale von Venedig das wirkliche Weltereignis der Kunst. Sie steht im Rampenlicht des Interesses und im Bann der Selbstversessenheit. Schon allein deshalb ist sie im Wettkampf mit sich selbst: immer größer, immer breiter, immer höher hinaus. Erst waren es die Länderpavillons, die an Zahl zunahmen; dann traten die ehemaligen Militär-Areale hinzu, die Corderie und das Arsenale, und nicht zuletzt die begleitenden Ausstellungen und Events, welche die ganze Stadt mit dem Geschehen in den Giardini vernetzten. Zuletzt war es der Starkult der Kuratoren, der die Biennale prägte. Jean Clair, Germano Celant und gleich zweimal Harald Szeemann gaben ihre Visitenkarte ab. Als die großen alten Männer verstanden sie sich auf das Geschäft solcher Großereignisse und wußten ihre quantitativen Herausforderungen zu bändigen. Die Zeit war ohne Zweifel reif für Änderungen und Begrenzungen. Offensichtlich wurde die Kritik verstanden. Jedenfalls wollte man es jetzt anders machen: Reduktion war angesagt, Differenzierung geplant. Was herauskam, war ein Desaster.

Der vielseitige Francesco Bonami, von Geburt Florentiner, vom Lebensgefühl polyglotter Amerikaner, lebt seit 16 Jahren in den USA, zuerst als Korrespondent der italienischen Zeitschrift „Flash Art International" in New York, dann umtriebig in vielen Ausstellungsprojekten und zuletzt als Manilow Senior Curator im ambitiösen Museum of Contemporary Art in Chicago. Der Ausbruch aus den kritischen Engpässen schien zunächst gelungen. Statt einer einzigen zentralen Leitung ein Team, statt Eindeutigkeit Pluralismus, statt eines einheitlichen Konzepts die „Diktatur des Betrachters", was immer das heißen sollte. Große Namen rief er sich zur Seite: Daniel Birnbaum, Catherine David, Hans-Ulrich Obrist, Gabriel Orozco, Igor Zabel und andere. Den großen Kuchen einer Einheitsshow im endlosen Arsenale wollte man sich teilen. Klingende Titel tragen die einzelnen Kuchenstücke: „Delays and Revolutions", „Individual Systems", „Zone of Urgency", „The Everyday Altered", „Utopia Station" usw. Nur: Der rote Faden, ein Grundmotiv fehlt. Statt klarer Kriterien, ein assoziativ vermitteltes Vielerlei.

Auf der Strecke bleibt der Betrachter. Die Rede von seiner Dikatur ist ein Hohn. Er selbst geht verloren im Chaos des Vielen. Die Revolution frißt ihre Kinder. Die Ausstellung: noch größer. Die Wege: noch länger. Die schriftlichen Konzepte: noch schwerer zu schleppen in den schwül-heißen Tagen Venedigs bei der Eröffnung.

Allein 19 internationale Sonderausstellungen sind zu besuchen, mehr als 60 nationale Pavillons abzuschreiten, von sonstigen Parallelveranstaltungen ganz zu schweigen. Es sind immerhin mehr als 350 künstlerische Positionen, die ersehen und betrachtet sein wollen. Wer wollte da nicht kapitulieren! Was bleibt: ein sehnsuchtsvoll konservativer Blick zurück zu den großen alten Männern, die wenigstens ihr Geschäft verstehen und didaktisch an den Betrachter denken, statt an seine Diktatur.

Gleichwohl: Wo viel Schatten, ist auch Licht. Santiago Sierra ist eines, Christoph Schlingensief ein anderes. Und dann sind da noch ein Österreicher und zwei Schweizer: Arnulf Rainer sowie Gerda Steiner und Jörg Lenzlinger.

## Santiago Sierra

Der 1966 in Spanien geborene und seit 1996 in Mexiko-Stadt lebende Santiago Sierra wurde in diesem Jahr auserkoren, den spanischen Pavillon zu gestalten. Auf den letzten Biennalen fiel der spanische Beitrag stets durch eine besonders sorgfältige und vor allem kunstbezogene Auswahl auf. Die Überraschung war nicht gering, als sein Name als diesjähriger Kandidat bekannt gemacht wurde. Immerhin ist er seit einigen Jahren durch forciert sozialkritische und spektakuläre Aktionen aufgefallen. Man denke an seine Autobahnaktion, als er einen kilometerlangen Stau auslöste und diesen kurzerhand in eine Kunstaktion umwandelte; man erinnere sich an die von ihm bezahlten Straßenjungen und Prostituierten, denen er gegen Honorar je eine Linie auf den Rücken tätowieren ließ; oder an den entführten Bus, in den er gutbetuchte Galeriebesucher in den Slums der mexikanischen Metropole absetzen ließ; oder an die Hunderte von Arbeitslosen, die er in eines der bekanntesten mexikanischen Museen bestellte, damit sie dort bei einer Eröffnung in einer schweigenden Gruppe herumstanden, ganz zum Unwohlsein des schicken Publikums. Sierra ließ sich von den zum Himmel schreienden sozialen Spannungen einer der größten Städte der Welt und von dem zynischen Arm-Reich-Gefälle stark bis verzweifelt berühren und gab in einer in der Kunst lange nicht mehr gekannten Weise seinem Werk eine entsprechend sozialkritische Prägung. Sierras Name löste also von seiner bisherigen künstlerischen Vita her entsprechende Erwartungen aus. Und denen wurde er durchaus gerecht.

Wer den spanischen Pavillon sucht und betreten will, fühlt sich schon aus der Distanz verwirrt, ist doch der Name des stolzen Volkes über dem Eingang mit Planen verhüllt. Die Tür ist nicht verschlossen, das Ganze erweckt den Eindruck einer Baustelle. Der Besucher läuft vor eine grob gemauerte, unverputzte Wand aus Bimssteinen. Nach rechts und nach links sind in einem sehr schmalen Gang offensichtlich die Toilettenzeilen abgebrochen worden. Ein Becken und eine Schüssel hängen noch an der Außenwand. Sonst ist nichts zu sehen. Ein kleines Schild weist darauf hin, daß sich der Eingang hinten befindet. „Für Spanier", steht da verwir-

rend. Für Spanier? Ja, nur für Spanier, auf der Rückseite! Auf die konsequente Beachtung der Regel achten zwei athletische Italiener in spanischen Uniformen, die korrekt die staatlichen Behördenvertreter mimen und strikt wie korrekt, kraftvoll wie drohend ihre Anweisungen durchsetzen. Pflicht ist Pflicht. Erzählt wird noch, wie elegante Damen der Guggenheim-Foundation durch Nennung des auch in Spanien klangvollen Namens „Guggenheim" abgewiesen wurden. Aber vielleicht wirkt der Name auch nur im Baskenland respektheischend.

Ansonsten ist noch eine andere Geschichte zu hören: Gut drei Wochen vor der Eröffnung soll im spanischen Pavillon eine Aktion ohne Publikum stattgefunden haben. Eine alte Frau, die einen hohen spitzen Hut trug, wie man ihn von den Gemälden Goyas kennt, sei mit dem Gesicht zur Wand eine Stunde lang auf einem Hocker gesessen. Nichts sei passiert. Dann sei sie aufgestanden und weggegangen.

Das also war die Installation mit dem Titel: „Eine Wand verschließt einen Raum". Trauer muß España tragen. Geschichten und Ikonoklasmen als Kunstaktion. Kein anderer Pavillon mutierte auf dieser Biennale so konsequent zum künstlerischen Gegenstand, der die Menschen berührte, aufregte und persönlich anging. In klarer Kalkulation inszenatorischer Wirkungen, wie sie seit Joseph Beuys oder James Lee Byars kaum einem anderen mehr gelungen sind, plaziert jemand harte gesellschaftliche Realitäten der Gegenwart mitten in die Kunstszene. Das Publikum, stets hungrig auf spektakulär Neues, Überraschendes, ist weithin verwirrt. Das erging der Guggenheim-Delegation nicht anders als dem normalen Besucher, der mit seinen Empfindungen ehrlich umgeht. Es trifft und verletzt, wenn man unbegründet abgewiesen wird, wo man bislang willkommen war. Es ist eine Sache, über sogenannte EU-Außengrenzen zu diskutieren, und eine ganz andere, sie hautnah zu erfahren. In einer Zeit zwanghafter Besitzstandssicherung, wie dieses schreckliche Wort heißt, wird der Status quo höher eingestuft als die ernsthaft globalen Fragen nach Menschenwürde, Gerechtigkeit und Freiheit.

Santiago Sierra bezieht diese Installation auf Spanien, das Land, welches er verlassen hat und dessen Pavillon er dennoch bespielen darf. Aber er meint damit sicher auch Italien und Polen oder irgendein anderes Land; vielleicht sogar die Kunst auf der Biennale. Die Nationenhäuser sind – wenn schon verglichen werden soll – im Ganzen immer noch das Beste auf dieser Biennale und bleiben als Organisationsformen der Kunst fragwürdig.

Auf der spielerischen Suche nach Kunst läßt dieser Künstler den Besucher einfach vor die leere Wand laufen. So wird Kunst wieder zur Frage, auch für den Betrachter. Denn im Zentrum von Santiago Sierras Installation steht eine andere Wirklichkeit. „Vielleicht erfahren wir so etwas sehr Brutales über die Realität?" – gibt er einem irritiert dreinschauenden Journalisten zum Besten. „Aber genau das ist es, was um uns herum passiert."

## Christoph Schlingensief

Die Realität ist für viele Menschen beängstigend. Ängste vor Terror, um den Arbeitsplatz, um das tägliche Überleben, vor der Perspektivlosigkeit bis hin zu der Angst geboren zu werden. „Ich habe Angst", schrieb vor Jahren die deutsche Künstlerin Rosemarie Trockel über einen Altar in Köln und an eine Museumswand in Melbourne. Die Angst geht um die Welt. Schon bevor sie dramatisch wird, ist sie ein Urphänomen, das dem menschlichen Leben von Anfang an mitgegeben zu sein scheint. Nach Kierkegaard ist sie von der Furcht zu unterscheiden. Angst hat der Mensch, ängstlich ist aber auch das Tier. Es ist der Schrecken vor dem Unbestimmten, dem Nichts etwa; vor dem Bedrohenden oder dem Tod. Angst überwiegt die Selbstsicherheit. Ist sie stark, schweigt sie – ohne aber zu verschwinden. Angst könne warnen oder dumm machen, ist zu lesen. Sie kann begründet sein oder erschwindelt. Vor allem aber fordert sie heraus.

Diesem Phänomen der Angst stellt sich auf der Biennale ausdrücklich der Berliner Theaterregisseur, Konzept- und Aktionskünstler Christoph Schlingensief (geb. 1960).

Er ruft eine Kirche der Angst aus: die „Church of Fear" (Abb. 1). Neben allem inszenatorischen Geschick seines Auftretens an zwei zentralen Stellen in Venedig, am Eingang der Giardini und am Ende des Arsenale: Er weiß um die zwei Facetten der Angst; er kennt die, welche unter ihr leiden, und die, welche damit ihr Geschäft betreiben. Darum ruft er zur Gründung einer kirchenähnlichen Gemeinschaft der Angstgeschädigten auf: „Kampf dem Terrormonopol der Politik! Kampf ihren angeblich erleuchteten Führern! Sabotage der Angst produzierenden Medienmaschinerie." Die Geängstigten haben eine bisher ungenutzte Chance, sich zu ihrer Angst zu bekennen und sie so in ihren Auswirkungen zu bannen.

Angst fixiert – oder fordert heraus. Religion, Kunst und Philosophie sind seit jeher Weisen und Wege, mit denen der Mensch dieser Übermacht zu begegnen sucht. So sucht er sich in der Welt dennoch zu behaupten. Er setzt dem Bann einen anderen entgegen: den seines Verstehens, seines Wissens, seines Glaubens und seiner Kreativität. Er baut einen Wall sogenannter sinnträchtiger Muster: Mythen, Geschichten, Konstrukte und Erfahrungen. So fixiert er seine schwankenden Gefühls- und Bewußtseinslagen. In apokalyptischen Visionen, Jüngsten Gerichten und kunstvollen Schutzburgen birgt er sich in angstfreie Welten, von denen aus er wähnt, den existentiellen Gefahren wehren zu können. Doch sind dies eher gebrechliche Fluchtburgen und Scheinwelten. Vertröstungen und Gettos haben den Angstbesessenen nie geholfen. Die so Gescheiterten waren daher – in sich und an sich gebrochen – um so mehr schutzloses Freiwild, das zur Ausbeutung oder zum Abschuß freigegeben war. Aber Schlingensief weiß um die einfache, ebenso psychologische wie politische Einsicht: Wer sich zu seiner Angst bekennt, wird an ihr erstarken. Darum der Aufruf zum Zusammenschluß und Widerstand: „Kämpfen




Abb. 1: Christoph Schlingensief, Church of Fear (Photo: Guido Schlimbach)

Sie mit! Schließen Sie sich an! Werden Sie Mitglied durch das Bekenntnis zur Angst! Man hat uns den Glauben genommen, unsere Angst nimmt man uns nicht!"

Die Church of Fear besteht in der Biennale aus einer kleinen Kapelle und einer Missions-Station. Das weiß gestrichene Holzkirchlein im New-England-Stil hat im Innern zwei Räume, eine offene Eingangshalle und einen verschlossenen Versammlungsraum. Die alten Sakralbauten nutzten den Eingangsort oft als Paradies, wo der Besucher ankam und sich vor dem Eintritt ins Heiligtum sammelte. Hier aber ist kein beschwörendes Jüngstes Gericht angebracht, sondern da steht überraschenderweise ein Beichtstuhl. Vielleicht aber war schon der filzverhängte Windfang am Eingang ein Wink in diese Richtung. Ließ sich der Betrachter auf diese Situation ein und kniete nieder, um den Beichtstuhl zu besetzen, und schaute durch den kleinen schmalen Schlitz, dann sah er ein Video von der Missions-Station dieser Kirche am Anfang der Giardini, wo die Glaubensbrüder und -schwestern in einer Art prophetischer Zeichenaktion auf Pfählen saßen und still für den Beitritt in die Church of Fear warben. Doch mußte der Beichtende erst noch durch die eigene Umkehr, durch das Bekenntnis hindurch zur selbstverschuldeten Tatenlosigkeit. Er hatte durch die Umkehr zu wandern, dann in einer Art Hinkehr zur Gemeinschaft der Terrorgeschädigten zu stoßen, die sich ihrer Angst erwehren wollen.

Christoph Schlingensief hat mit seinem Biennalebeitrag in den Grenzzonen von Psychologie, Religion, Kunst, Theater und Politik viel Lob, aber auch viel Spott, Kritik und Unverständnis geerntet. Die Church of Fear war Scharlatanerie für die einen, eine bedenkenswerte Realutopie, aufgehoben in Kunst, für die anderen. Immerhin steht das Kirchlein in Hans-Ulrich Obrists Reich einer Station Utopia. Die auf sieben in die Erde gepflockten dicken Baumstämmen sitzenden Bekenner stehen zu ihrer Angst und zeigen in ihrem Initiations-Pfahlsitzen ihre Umkehr, sprich die politisch-soziale Konsequenz, sich gegen die selbstverschuldete Ohnmacht zu erheben. Ein klares und lichtes Zeichen auf der Biennale in einer Welt der Terrorhysterie, der Mythologisierung des 11. September und der zwanghaften Versicherungen gegen jene, die alles wirtschaftlich und politisch befördern, nur nicht des Menschen Angst um sich selbst.

In seiner aufsehenerregenden Kunstaktion versammelt Christoph Schlingensief eine Gemeinschaft von Menschen, die an nichts mehr glaubt und sich von den Glaubensangeboten allgemein anerkannter Sekten in Politik, Wirtschaft, Medien und Kultur distanziert und lossagen will. Das sei das zwingendste, absurdeste und schönste Bild für die Hysterie und Orientierungslosigkeit, die sich als Thema durch die gesamte Biennale ziehe – schrieb ein deutsches Blatt. Vielleicht aber seien der deutsche Christoph Schlingensief und der mexikanische Santiago Sierra auch nur zwei gute Katholiken, die sich gefunden hätten und die beide gerne Führer durch das Jammertal des entfremdeten Lebens wären, wie Berlins linke Tageszeitung spöttisch, aber nicht ohne Verständnis kommentierte.

Auf der langen, aber vergeblichen Suche nach einem gewichtigen Pavillon oder ei-

ner beeindruckenden Präsentation neben viel Bemühtem und politisch Korrektem fielen noch drei bemerkenswerte Positionen auf.

## Pedro Cabrita Reis

In der monatelangen schwülen Hitze Venedigs während dieser Biennale stand mitten unter den Pavillons der kleineren Länder wie Griechenland und Österreich ein beachtlicher Container, ein Ausleger der zentralen Ausstellung „Dreams and Conflicts", gestaltet von dem Portugiesen Pedro Cabrita Reis (geb. 1956). Es war ein fensterloser Unterstand mit nur einer Öffnung, in die sich der erschöpfte Besucher flüchten konnte, um hier eine *kühle Hitze* an sich heranzulassen.

Sein Titel: „Absent Names". Seine Gestaltung: außen grau-silbern, innen braun und über die Seitenwände der braun gestrichenen Balkenkonstruktion hunderte etwa ein Meter lange stereotype leuchtende Neonröhren, die in paralleler Anordnung die gesamten Wände geometrisch mit Licht überzogen, deren klare Struktur allerdings an einigen Stellen gestört war, weil etliche Leuchten sich aus ihrer ordentlichen Verankerung gelöst hatten und chaotisch schräg von den Wänden herunterhingen, ohne ihr Licht aufzugeben. Die Leuchten lösten ein befreiend kühles Licht aus, das durch die Kühlaggregate eine körperliche Verlängerung erhielt und doch zugleich eine berührende Atmosphäre aufbaute.

So wurde dieser Container zu einem Ort der Alterität, der Ruhe und des Innehaltens und der Reflexion gleichermaßen; eine berührende Installation, die über das weithin trostlose, so bemüht wie langweilig wirkende Kunstinszenieren der Biennale hinwegtröstete. Ein Ort, der den Glauben an die Kunst wieder aufrichtete, der unterwegs verloren zu gehen drohte, ein Ort aber auch, der immerhin Energie genug übertrug, um diese Großausstellung aufrechten Gangs zu verlassen. Reis äußerte sich so:

> „In der Kunst geht es um die Offenlegung unserer Ängste; doch weder verändert sie das Leben noch erklärt sie den Tod. Dieses wunderbare Unvermögen unterscheidet sie von Wissenschaft, Religion und Philosophie. Sie könnte aber ein Fragen nach Sinn sein, und das mag vielleicht dasselbe wie die Suche nach dem Schönen sein. Warum eigentlich nicht?"

Dieses Statement mag seinen jüngeren Kollegen Schlingensief gewiß nicht zufriedenstellen; doch ließen sich diese beiden Positionen durchaus miteinander vermitteln.

## Arnulf Rainer

Auf dem Weg von soviel Kunst zurück ins Leben gab es eine weitere befreiende Station im Museo Correr. Gemeint ist aber hier nicht der von Bonani allein verantwortete Rückblick auf die Bilder von Malern, die im Zeitraum der letzten 40 Jahre für besondere Aufmerksamkeit und Überraschung auf den Biennalen gesorgt haben, sondern eine kleine selbständige Ausstellung, die sich irgendwie frech dazwischen oder davor geschoben hat: die Canova-Übermalungen des Österreichers Arnulf Rainer (geb. 1929). Im Grundzug seines Schaffens übermalt er seit Jahrzehnten photographische Reproduktionen aus Kunst-, Photographie-, Natur- oder Kulturgeschichte, wie Grünewald, Rembrandt, Goya; Pflanzen und Tiere; Illustrationen zu Shakespeare und zur Bibel. Balkenformationen, gestische Zeichen, Graphismen stellen sich ein; Farbkurven konterkarieren immer wieder neue Vorlagen und setzen sie mit Linienschwüngen, breiten Pinselwischern oder geometrischen Figurationen in ein neues Licht.

Hier sind es die bekannten neoklassischen Marmorskulpturen von Antonio Canova (1757–1822). In ihrer antikisierenden Strenge entfalten sie ihre figurale Statik und Bewegung gleichermaßen. Ihren Ausdruck haben sie auf die photographischen Abbildungen im Detail oder im Ganzen übertragen können. Im Licht und Schattenspiel der Photographien legt sich eine eigene abstrakte Landschaft auf ihnen aus. Hier setzen die Farben in den Pinsel-, Feder- oder Farbstrichen Rainers an und entfalten ein malerisches Netz eigener Art in akzentuierenden Konturen, in Verschleierungen oder Metamorphosen, verzaubernd oder verfremdend. Seine Stimmungen laden die ästhetisierenden Arbeiten Canovas mit einer zusätzlichen Spannung auf. Er kämpft oder spielt mit der Figuration wie eine gutgelaunte Katze mit ihrer Maus und umkreist so die Körper der Protagonisten. Ihren Ausdruck bearbeitet er ernst, launisch und spielerisch zugleich. So durchdringt er das einzelne Werk, bis es sich in ein neues Bild aufhebt.

Selten standen sich bei Rainer Motiv und Überarbeitung so frontal gegenüber wie bei diesem venezianischen Meister. Selten souverän haben sich aber auch diese Mäuse Rainers Katzen-Lust an Bemächtigung entzogen. Vielleicht hatte er selber seine Freude daran, und ließ sie laufen. So erfrischen sie den ermüdeten und verzweifelten Biennalebesucher und schenken ihm Kühle und Gelassenheit.

## Gerda Steiner – Jörg Lenzlinger

Die Erfrischung ermutigt zur letzten Fahrt mit der Gondel in den schweizerischen Ausleger dieser Biennale, die Kirche am Canale Grande, die dem Heiligen Eustachius geweiht ist, San Stae, wie auch die Gondel-Station heißt. Betritt man den Raum, ist der Besucher überrascht: Mit zahllosen Miniaturplastiken haben die bei-

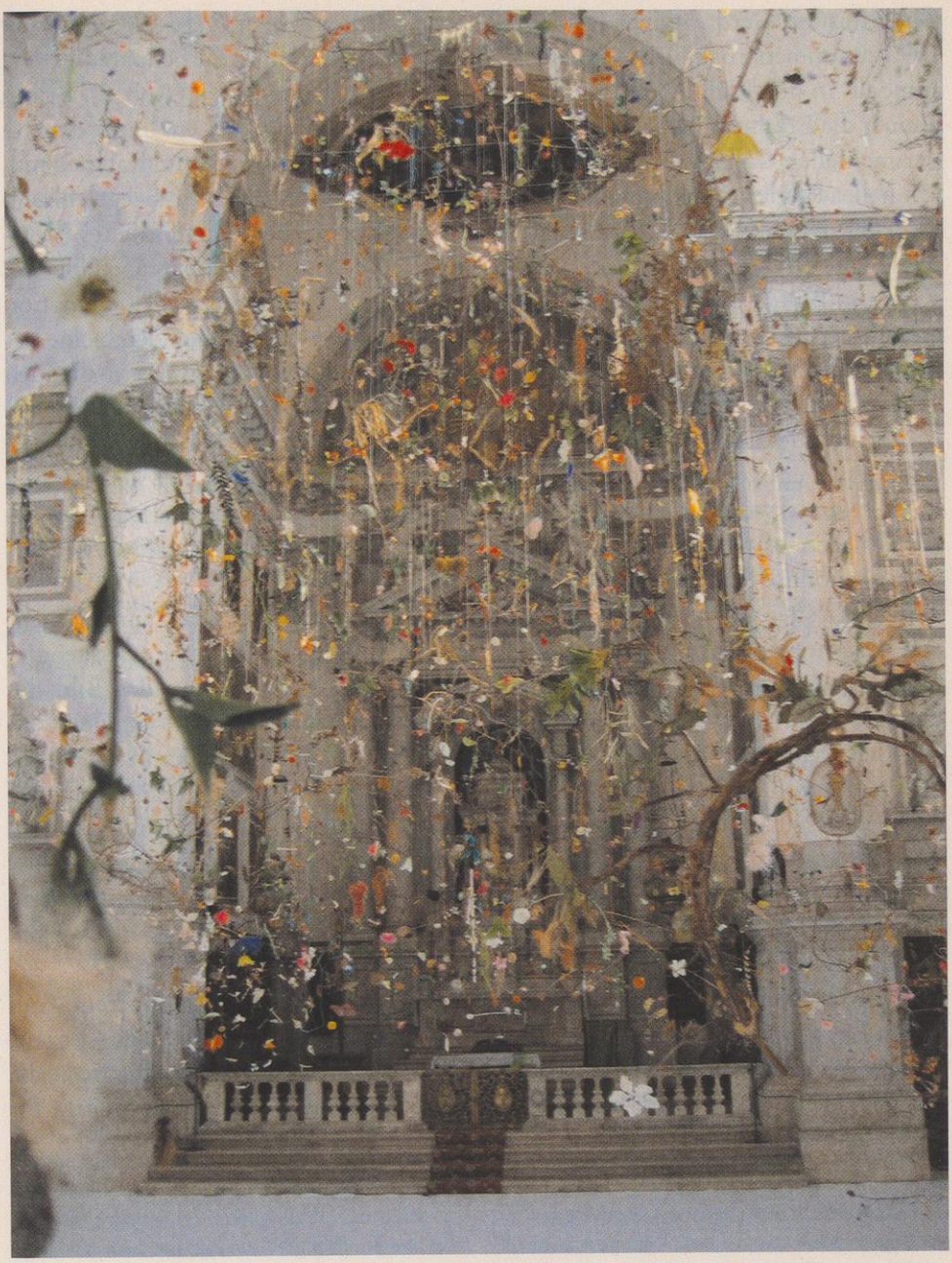


Abb. 2: Gerda Steiner und Jörg Lenzlinger, Fallende Gärten
(Photo: G. Schlimbach)

den Künstler, Gerda Steiner (geb. 1967) und Jörg Lenzlinger (geb. 1964), die seit 1997 zusammenarbeiten, das Innere der Kirche in ein seltsames Farbenparadies verwandelt, in dem sich überall Kleinstentdeckungen machen lassen (Abb. 2). Bringt Steiner die Erfahrungen raumgreifender Wandmalereien mit, so Lenzlinger den experimentellen Umgang mit industriell hergestelltem Harnstoff, der im Rahmen maschineller Produktion kristalline Abscheidungen produziert, die sich bei gelenktem Zugriff wie wundersame Landschaften ausweiten. Sie haben ein verästeltes Netzwerk von Drähten verlegt, die von der Decke wie bunte Tropfsteingebilde mit Zweigen, Blüten und Pflanzen herabhängen und sich dem Gesetz der Gravitation unterwerfen. So entsteht in sehnsuchtsgetragener Umkehr von oben herab eine berauschend schöne und doch auch ironisch gebrochene Welt, eben die „Fallenden Gärten", wie die beiden Künstler in Anspielung auf die Hängenden Gärten ihre Kirchenraum-Installation in San Stae nennen. Zur besseren Betrachtung haben sie dem Besucher in die Mitte der Kirche eine Liege aufgestellt, auf der er sich gelassen in die Wunderwelten dieser Kirche erheben lassen kann. „Venite nel giardino celante", heißt es draußen über der Tür. „Kommt, tretet ein in die Freude eures Herrn", könnte man frei biblisch übersetzen.

Das Künstlerpaar will seine Himmelsgeschichten parallel zu den Wunderlegenden des Kirchenpatrons erzählen und wie dieser Bilder und Räume transzendierende Erfahrung schaffen. So erinnern sie in einem Gespräch an das Bild des Patrons dieser Kirche, das über einem der seitlichen Altäre montiert ist: Dem kaiserlichen Jäger und Heerführer erscheint auf der Jagd ein Hirsch, der den Gekreuzigten mit großem Strahlenglanz in seinem Geweih trägt. Das verwundert und verzaubert diesen Soldaten so sehr, daß er sich, von dieser Vision überwältigt, taufen läßt. Die Installation der beiden schweizerischen Künstler arbeitet auf der gleichen Ebene; sie inszenieren visionäre Bilder und verwundernde Erfahrungen, die dem klaren und für Venedig vielleicht auch etwas kaltem Sakralraum entgegenzuwirken suchen: vielleicht sogar ein bißchen zu viel.

Wollte ich hier eine heilige Messe feiern? Gäbe ich meine Kirche dafür frei? Wohl kaum. Dennoch ist die Ausstellung als solche – etwas ironisch gesprochen – bezaubernd schön. Trotz der Einwände eine ermutigende Abrundung dieser Biennale, die – bei allem Riesenaufwand – insgesamt magere Ergebnisse gezeigt hat. Sie läßt für das nächste Mal hoffen.

# Umschau

## Kinderarmut und Selbstachtung

„Selbstachtung" ist ein wichtiges Thema der praktischen Philosophie der Gegenwart. Spätestens seit John Rawls' „Theory of Justice" ist der bis dahin eher individualethische Begriff auch in das Zentrum einer normativen politischen Philosophie gerückt: Für Rawls gehören die Grundlagen der Selbstachtung zu den „sozialen Grundgütern", die es gerecht zu verteilen gelte. Etwas zugespitzt läßt sich sagen, daß die Grundlage der Selbstachtung für Rawls in der gerechten Verteilung der anderen Grundgüter (Einkommen und Vermögen, Rechte und Freiheiten) besteht, so daß die Selbstachtung als ein „Grundgut zweiter Ordnung" fast ein zentrales Oberziel gesellschaftlicher Distribution darstellt. Was auch immer man von Rawls' nicht immer klaren Selbstachtungskonzeption halten mag: Unbestritten dürfte sein, daß Selbstachtung fundamental ist für ein gelingendes, menschenwürdiges Leben und daß Selbstachtung gewisse, nicht zuletzt sozioökonomische Bedingungen braucht.

Wie genau diese Bedingungen beschaffen sein müssen, ist umstritten. Kontrovers diskutiert wird insbesondere die Frage, inwiefern eine egalitäre Verteilung von (welchen?) Gütern relevant für die Selbstachtung ist. Weitgehend unbestritten ist jedoch, daß Armut ein die Selbstachtung gefährdender Umstand sein kann und daß umgekehrt in einem fatalen Teufelskreis Selbstachtungsdefizite Armutslagen verfestigen können. Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen UNDP hat es sich denn auch zum Ziel gesetzt, daß die Menschen „ein Leben in Selbstachtung und Würde führen können".

Daß Armut die Selbstachtung untergraben kann, ist jedenfalls einsichtig für die „absolute Armut", die unabhängig vom Vergleich mit anderen Personen und im Unterschreiten eines zur Existenzsicherung notwendigen Mindeststandards besteht. Wer ständig um die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse kämpfen muß, wird kaum dazu kommen, Ziele und Lebenspläne zu entwerfen, deren zugrundeliegende Wertorientierungen und deren Realisierung zentrale Bezugspunkte für die Selbstachtung sind. Zudem kann er angesichts der permanenten Mißachtung seiner grundlegenden Ansprüche zu dem (Selbst-) Gefühl kommen, eben auch nicht mehr zu verdienen. Umgekehrt können derart eingetretene Selbstachtungsdefizite die motivationale Basis des Handelns und damit auch die Selbsthilfepotentiale der Armen beeinträchtigen.

Wie aber steht es um die „relative Armut", die nicht unbedingt an die Existenzgrundlagen rührt, wohl aber in einem eklatanten „Weniger" besteht – einem Weniger an finanzieller und materieller Ausstattung, oft auch an Gesundheit und Bildung sowie an realem (nicht nur formalem) Zugang zu sozialen und kulturellen Netzen? Stellt auch diese „bloß" relative Armut eine dermaßen gravierende Gefährdung der Selbstachtung dar, daß sie im Sinn einer gerechten Gesellschaft politisch zu bekämpfen ist, oder handelt es sich allenfalls um eine bedauerliche Befindlichkeitsstörung oder gar um moralisch zweifelhafte Neidkomplexe der Betroffenen? Letztere Einschätzung hat der Wirtschaftswissenschaftler Walter Krämer auf den Begriff gebracht: Er hält es für „hochgradig pervers, in einer Zeit, in der weltweit 18 Millionen Menschen jährlich verhungern, einen deutschen Halbstarken nur deshalb arm zu nennen, weil er anders als seine Klassenkameraden keine Diesel-Lederjacke oder Nike-Turnschuhe besitzt" (so im Weser-Kurier vom 31. 1. 1999).

Die Armutsforschung macht dagegen deutlich, daß die „objektive" Seite der Armut in einem reichen Land weit mehr betrifft als den Nichtbesitz einer bestimmten Kleidermarke, sondern in einer im Vergleich zur jeweiligen Gesellschaft massiven Beeinträchtigung verschiedener Lebensumstände besteht. Für die Frage nach dem Zusammenhang von Armut und Selbstachtung sind vor allem Forschungsansätze aufschlußreich, die neben diesen „objektiven" und in der Regel quantifizierbaren Aspekten der Armut auch ausdrücklich die „subjektive" Seite der Armut einbeziehen, also das

subjektive Erleben und vor allem Selbst-Erleben sowie die damit zusammenhängenden Bewältigungsstrategien der Betroffenen. Auch in diesem Zusammenhang lesenswert ist die von Christoph Butterwegge und anderen herausgegebene Dokumentation „Armut und Kindheit“ [1].

Die hier präsentierten Studien untersuchen und vergleichen „Straßenkinder-Karrieren“ in Deutschland, Chile und Bolivien, Kinderarmut in Ost- und Westdeutschland sowie auf dem Land und in der Stadt. In ihrer Grundbotschaft nicht gerade neu, allerdings mit einem reichhaltigen Datenfundus gestützt und sehr aktuell auf den gegenwärtigen Umbau des deutschen Sozialstaats bezogen ist die Globalisierungskritik der Autoren: „Der ganze Planet wird in Gewinner- und Verlierer-Staaten und jede einzelne Gesellschaft noch einmal in soziale Auf- und Absteiger/innen gespalten“ (94). Die Absteiger teilen sich noch einmal auf „in völlig Marginalisierte (Dauerarbeitslose, Depravierte und Langzeitarme) einerseits sowie Geringverdiener/innen (prekär Beschäftigte, Überschuldete und Kurzzeitarme) andererseits“ (93). Dieser polarisierende „Pater-Noster-Effekt“ zeige sich insbesondere bei den Kindern: Während es „noch nie vergleichbar viele Haushalte ohne die geringsten materiellen Sorgen und so viele Kinder mit eigenem (Kapital-) Vermögen in der Bundesrepublik“ (101) gegeben habe, seien auf der anderen Seite eine zunehmende Zahl von Kindern auf der „Fahrt nach unten“. Einerseits sind sie unmittelbar von der Elternarmut betroffen, andererseits stellen sie selbst ein Armutsrisiko für ihre Eltern dar.

In selbstachtungstheoretischer Perspektive ist die Dokumentation vor allem dann erhellend, wenn sie durch Befragungen der Kinder ausdrücklich die Kinderperspektive einbezieht: Wie wirkt sich Armut aus auf das (Selbst-) Erleben der Kinder und auf ihren Umgang mit dieser Armut? Drei für den Zusammenhang von Kinderarmut und Selbstachtung relevante Aspekte seien herausgegriffen:

*Erstens*: Armut in einem reichen Land erscheint auf dem ersten Blick als deutliche Einschränkung konsumtiver Möglichkeiten. Inwiefern ist diese Einschränkung, die noch nicht an absolute Mindeststandards rührt, eine zu vermeidende Bedrohung der Selbstachtung? Für eine Beantwortung dieser normativen Frage hilft ein zunächst empirischer Blick in den Zusammenhang von konsumtiven Einschränkungen und Selbsterleben. Die Studien bestätigen, daß Kinder bereits früh ihre konsumtiven Einschränkungen bewußt und oft als schmerzhafte Bedrohung ihrer Selbstwertschätzung erleben. Dabei muß es sich nicht um offensichtliche Einschränkungen handeln wie bei abgerissenen Kleidern der sogenannten (und eher seltenen) „Schmuddelkinder“. Im sozial vermittelten und oft vom Konsumdruck und Marken-Code geprägten Erleben der Kinder können auch die Nichtteilhabe am „normalen Konsumverhalten“ und das Nichtbesitzen bestimmter Konsumgüter zu einer Beeinträchtigung ihrer Selbstwertschätzung und zum Selbstgefühl des Nichtdazugehörens führen. Diese Konsequenz ist nicht zwangsläufig: „Verfügt eine Familie über genügend kulturelles und soziales Kapital, um die konsumtiven Mängel zu kompensieren, wird dieser Desintegrationsprozeß bis zu einem gewissen Grad abgefangen und das Selbstbewußtsein der Kinder nicht in Mitleidenschaft gezogen“ (262).

Eindrucksvoll ist das Beispiel einer alleinerziehenden und einkommensschwachen Mutter (262), die sich selbst in der Kirchengemeinde und der Schule engagiert und für ihre vier Kinder mit großer Findigkeit alle zur Verfügung stehenden Vergünstigungen im kulturellen Bereich ausschöpft, um den Kindern Anregungen und Erfahrungen der Selbstwirksamkeit, Selbstwertschätzung und des Geschätztwerdens zu vermitteln. Das Beispiel zeigt freilich auch, wie wenig selbstverständlich diese enorme Kompensationsleistung ist.

Allzu einfach wäre es, das beeinträchtigte Selbstwertgefühl der betroffenen Kinder zu verharmlosen oder moralisch zu verurteilen: Es kann – auch dies bestätigen die Studien – zu einem von Schamgefühl und Resignation geprägten Rückzugsverhalten führen oder auch zu aggressiv-verzweifelten Kompensationsstrategien; beides keine gute Basis, um konstruktiv mit den Einschränkungen umzugehen oder später ein armutsfreies Leben führen zu können.

Im Sinn der Selbstachtung ist daher eine doppelte Strategie in der sozialpolitischen und sozialarbeiterischen Armutsbekämpfung angezeigt, die

auch von den Autoren gefordert wird: So wichtig eine (dringend zu verbessernde) finanzielle Absicherung von armutsbedrohten Kindern und Familien auch ist, so fatal wäre eine Verkürzung auf bloße Alimentierung – und sei es durch ein noch so üppiges „Familiengehalt". Wie das Beispiel der alleinerziehenden Mutter positiv zeigt, sind „Investitionen" auch ins kulturelle und soziale Kapital der Familien dringend notwendig. Nur so werden den Kindern Erfahrungen ermöglicht, sich nicht nur qua Besitz und Kaufkraft im beständigen Vergleich mit anderen zu erleben und wertzuschätzen, sondern auch bezüglich anderer, die eigene Person auszeichnender „Eigenschaften". Als „Investoren" in das soziale und kulturelle Kapital der Familien sind in besonderer Weise „gesellschaftliche Kräfte" gefragt: Wie weit gelingt es zum Beispiel den Pfarrgemeinden, arme Familien und Kinder nicht nur materiell zu unterstützen, sondern auch ins Gemeindeleben einzubeziehen (so schwierig das in vielen Fällen auch sein mag)?

*Zweitens*: Das Stichwort „Einbeziehung" verweist darauf, daß Selbstachtung wie jeder Selbstbezug eingebunden ist in Sozialbezüge. Sie ist kein „Produkt" sozialer Zusammenhänge, wohl aber zur Genese, Entfaltung und Stabilisierung auf sie angewiesen. Die Studien verdeutlichen, daß arme Kinder oft weniger in solche Zusammenhänge wechselseitiger Achtung und Wertschätzung eingebunden sind. Zwar spielt die Familie in den meisten Untersuchungsfällen eine wichtige Rolle insbesondere für die fundamentale Selbstachtungsweise des Selbstvertrauens, insofern die „emotionale Zuwendung in der Familie als Basis für Selbstvertrauen vorhanden ist und die wichtigste Ressource überhaupt darstellt" (267). Diese positive Bedeutung der Familie ist jedoch in mehrfacher Hinsicht zu relativieren:

Zum einen kann die Armut die Familie dermaßen belasten, daß die emotionale Zuwendung leidet oder ins Gegenteil umschlägt bis hin zu extremen Konflikt- und Gewaltsituationen. Diese kommen zwar auch in materiell gut gestellten Familien vor, in denen es zu emotional-menschlicher „Verarmung" kommen kann. Ohne die persönliche Verantwortung insbesondere der Eltern zu leugnen, dürfte allerdings unbestritten sein, daß bedrückende materielle (vor allem räumliche) Einschränkungen die innerfamiliäre Konfliktkultur nicht gerade fördern. Vor allem die Studie über „Straßenkinder" veranschaulicht, welche Rolle die Kombination aus Armut und konflikthaften Familienbeziehungen für den Schritt auf die Straße spielt (in reichen wie in armen Ländern!).

Auch kann ein intaktes Familienleben mit genügend emotionaler, wertschätzender Zuwendung keine hinreichende Basis für eine umfassende Selbstachtung bieten, wenn die Familie nicht nur *primäre* Sozialisationsinstanz ist, sondern zum fast *einzigen* Ort wechselseitiger Achtung, Wertschätzung und Anerkennung wird. Diese „reduzierte Erfahrung von Gegenseitigkeit (Reziprozität) außerhalb der Familie" (258) droht jedoch Kindern aus armen Familien: „Daß die Kinder unseres Samples sich nämlich fast alle emotional in ihren Familien gut aufgehoben fühlen, heißt nicht zuletzt, daß sie sich aufgrund materieller, aber auch habitueller, kultureller und sozialer Defizite zunehmend darauf zurückziehen" (259).

Als vielleicht harmlos erscheinendes Beispiel wird in der Dokumentation die mangels finanzieller und räumlicher Ressourcen fehlende Möglichkeit genannt, den eigenen Kindergeburtstag zu feiern und in der Folge auch nicht mehr zu anderen Kindergeburtstagen eingeladen zu werden (243). An dem für das kindliche Erleben symbolisch sehr bedeutenden Beispiel „Kindergeburtstag" wird für das Kind Armut als soziale Exklusion konkret erfahrbar; damit ist nicht „nur" eine „nachhaltige Traurigkeit" (243) verbunden, sondern auch die fehlende Möglichkeit, außerfamiliäre Wertschätzung und Anerkennung zu erleben.

In der Armutsbekämpfung müßte es daher darum gehen, einerseits die fundamentale Bedeutung der Familie für die kindliche Selbstachtung zu stärken und eventuelle Mängel zu kompensieren (z. B. durch ambulante Erziehungshilfen), und andererseits sekundäre Sozialisationsinstanzen in ihrer Komplementarität zur Familie (nicht als Familienersatz, vgl. 258f.) zu fördern und sie auch für arme Familien faktisch zugänglich zu machen. Ohne den Staat und die Kommunen aus ihrer Verantwortung für eine solide Finanzierung zum Beispiel von Kinderbetreuungseinrichtungen oder einer kindgerechten Infrastruktur zu entlassen, sei hier an die besonderen Möglichkeiten gesell-

schaftlicher Kräfte (z.B. auch im musischen und sportlichen Bereich) erinnert, die ihre Angebote an Selbstwirksamkeit und Selbstachtung fördernder Freizeitgestaltung für arme Kinder öffnen müssen – und zwar nicht nur in dem formalen Sinn, daß „ja jeder kommen kann".

*Drittens* unterstreicht die Dokumentation die wesentliche Bedeutung von Bildung für die Selbstachtung. Die genannten sekundären Sozialisationsinstanzen und natürlich die Schule können neben anderen wichtigen Funktionen auch unverzichtbare Möglichkeiten bieten, (Selbst-) Erfahrungen zu machen, Kompetenzen zu entwickeln bzw. weiterzuentwickeln, Schwächen zu kompensieren, Wissen, musische und sportliche Fähigkeiten zu erweitern – kurzum: die Bezugspunkte der Selbstachtung zu mehren und zu stärken und dies im sozialen Kontext wechselseitiger Bestätigung und Anerkennung. Leider sind – wie PISA bestätigt hat – die entsprechenden Institutionen und vor allem das Schulsystem für arme Kinder nur eingeschränkt zugänglich (bei aller formalen Offenheit) oder bisweilen auch so angelegt, daß sie Defizite eher verstärken und somit eher Erfahrungen des Versagens und Nichtmithaltens vermitteln als selbstachtungsförderliche Erfolgserlebnisse. Selbstachtung aber wird durch erfolgreiche Bildungsprozesse nicht nur gefördert – sie ist umgekehrt auch Motivationsbasis, um sich engagiert auf Lernen und Bildung einzulassen.

Insgesamt unterstreicht die Dokumentation den Handlungsbedarf in puncto Vermeidung und Bekämpfung von Kinderarmut, sowohl auf „struktureller" Ebene, als auch auf der Ebene einzelfallbezogener, gruppenspezifischer und sozialräumlicher Kompensation vorhandener Armutslagen. Denn die „lebenslaufbezogene" Armutsforschung weist zwar zu Recht darauf hin, daß sich die neuen Formen der Armut oft durch zeitliche Begrenztheit auszeichnen. Kinderarmut jedoch hat die fatale Tendenz, sich zu verewigen: Wem bereits in der prägenden Phase der Kindheit die Selbstachtung geraubt wird, der verliert das Fundament für eine selbstbestimmte und sozialverträgliche Lebensführung in Selbstachtung und Würde.

*Thomas Steinforth*

[1] Butterwegge, Christoph – Holm, Karin – Zander, Margherita u.a.: Armut und Kindheit. Ein regionaler, nationaler u. internationaler Vergleich, Opladen: Leske & Budrich 2003. 24,90.

# BESPRECHUNGEN

## Leben im Alter

Langmaack, Barbara: *Ruhestand.* Annehmen – Gestalten – Leben. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. 183 S. Br. 19,–.

Ein „Lese- und Arbeitsbuch" (9) mit „Arbeitshilfen für Menschen, die ihr Ausscheiden aus dem Arbeitsleben nicht untätig hinnehmen wollen, sondern die diesen neuen Lebensabschnitt aus eigener Perspektive zu gestalten gedenken" (11) – so umschreibt die Autorin die Absicht ihres Buchs. Ihre Ausbildung als Partnerschafts- und Konfliktberaterin und ihre praxisorientierte Tätigkeit als Lehrbeauftragte und Fortbildnerin qualifizieren sie dazu. Sie hat viele Betroffene an ihren Überlegungen beteiligt und legt Wert auf Lebensnähe, wenn sie sich in diesem Buch bemüht, Ruheständlern bewußt zu machen, in welche neue Situation sie sich hineinfinden sollten, ohne daß es zu den oft bitteren Brüchen im Lebensprogramm kommt. Ihre zahlreichen praktischen Anregungen sollen ihnen helfen bei der Suche nach neuen Möglichkeiten, ein „lohnendes" Leben zu führen.

In den einführenden Abschnitten geht es um die aktuelle Situation des Ausscheidens aus dem Beruf, wobei mehrere Dimensionen dieses Ereignisses dargestellt und bewußt gemacht werden. Allerdings werden auch darüber hinausweisende Fragen wie die einer neuen, jedoch „namenlosen Generation" (18) aufgegriffen. Damit meint Langmaack jene im Entstehen begriffene Generation, die das Erwachsenenalter (erwerbstätige Alter?) überschritten hat, ohne mit der Generation der Alten identisch zu sein. Hier geht es um sehr grundsätzliche Aspekte des Ruhestands wie beispielsweise und in erster Linie die Kopplung von Berufsleben und Erwerbsarbeit einerseits und Lebenssinn anderseits.

Es folgt der eher beunruhigende Aufweis der aktuellen Auswirkung unserer veränderten Altersstruktur auf den Arbeitsmarkt – oft ein vorzeitiges Ausscheiden aus dem Arbeitsleben, das in keiner Weise selbstbestimmt ist, sondern ohne sinngebende Alternativen für die Zukunft, meist mit dem Ergebnis der Orientierungslosigkeit. Konkrete Erfahrungen, die verständlich dargestellt werden, lassen Bruchstellen erkennen, über die selten gesprochen wird, bis hin zum Verlust der eigenen Identität. Es gibt freilich auch noch andere psychische Probleme, die vor allem in der ersten Ruhestandszeit bedrohlich auftreten. Maschinen kann man folgenlos abschalten; bei Menschen kann man einen Belastungsabbau auf Null kaum verantworten, ohne nicht wenigstens das Trauma des Abbruchs bedacht zu haben.

Um dabei behilflich zu sein, werden auf der Grundlage einer sozialwissenschaftlichen Studie von Marie Jahoda Erlebnisfelder des Berufslebens erläutert – der Arbeitsplatz als Erlebnisort – und fünf Erlebnisbereiche unter dem Aspekt des Ausscheidens aus dem Arbeitsleben näher betrachtet. Die Erlebnisbereiche werden nicht nur fundiert beschrieben – es werden jeweils auch sehr hilfreiche Übungen empfohlen.

Als weiteren Schritt schildert das Buch eine Reise in die eigene Vergangenheit anhand konkreter Fragen, um den „roten Faden des Lebens" erkennbar zu machen. Die Selbstanalyse will den Blick jedoch nach vorn lenken, auf der Suche nach der Perspektive nachberuflicher Lebensgestaltung: „Neue Schritte gehen – Perspektiven entwickeln".

Diesem Thema ist der restliche Teil des Buchs gewidmet, obwohl im Grund das ganze Werk die Entwicklung von Perspektiven für die nachberufliche Lebensgestaltung behandelt: Welche Tür öffnet sich der Herausforderung? Wofür will ich leben? „Sei selbständig, kombiniere und werde kreativ!" „Vier Gestaltungswege für das Leben danach" (138) wollen dazu anregen, den individuellen Schwerpunkt zu finden.

Zum Abschluß folgen Schilderungen, wie andere ihren Weg gefunden haben, und weitere Modelle der Ruhestandsgestaltung. Fazit: Ein anregendes und nützliches Buch für Betroffene, und nicht nur für diese; leicht zu lesen, weil es viele Erfahrungen und praktische Anregungen auf theoretischem Hintergrund vermittelt.

*Hans Zwiefelhofer SJ*

Tropper, Doris: *In Würde altern. Pflege und Begleitung älterer Menschen.* Düsseldorf: Patmos 2002. 130 S. Br. 15,90.

Schon die Einleitung dieses praxisorientierten Wegweisers läßt keinen Zweifel an der Absicht, die die Verfasserin, eine Journalistin und Erwachsenenbildnerin, so formuliert: „Es ist in keinem Alter leicht, sich seinen persönlichen Lebensthemen zu stellen ... Doch am Ende eines Lebens holt jeden von uns die Vergangenheit wieder ein – unbarmherzig und gnadenlos" (7). Und es gibt keine Chance, noch einmal von vorn zu beginnen und alles ganz anders zu machen.

Tropper will bewußt die harte Wirklichkeit jedes Alterungsprozesses, nämlich „ein beständiges Abschiednehmen und Loslassenmüssen" (9) thematisieren und jenen helfen, die als Angehörige oder Pflegepersonal alte Menschen begleiten; aber sie will auch jene zu einer sehr persönlichen Auseinandersetzung anregen, die sich ihren eigenen Lebensverlusten und Alterungsprozessen zu stellen haben. Beides gelingt ihr gut. Sie redet nicht um die Probleme herum, sondern weist mit aller Offenheit und Deutlichkeit – für Betroffene manchmal fast entmutigend – und offensichtlicher Erfahrung auf Möglichkeiten und Hilfen hin, schwierige alte Menschen besser zu verstehen und zu begleiten. Sie regt zum Nachdenken an, wenn sie schreibt: „Damit das eigene Alter als lebens- und liebenswert erlebt werden kann, müssen ab der Lebensmitte Verhaltensänderungen eingeübt werden" (11). Das Älterwerden sollte gelernt werden!

Gestützt auf viele überzeugend gedeutete Beispiele beschäftigt sich Tropper in der ersten Hälfte des Buchs mit den körperlichen und sozialen Verlusten älterwerdender Menschen, mit unbewältigten Lebenskrisen und -aufgaben, mit Depression, Verwirrtheit und einer Reihe anderer alterstypischer Phänomene. Zur Begleitung werden jeweils einfache und praktikable Hinweise gegeben, wobei für alles gilt: „Basis dafür sind Wertschätzung und Anerkennung eines Menschen, wenn er alt und verwirrt ist" (18). Den Respekt der Verfasserin vor der Einzigartigkeit jedes Lebens spürt der Leser, wenn sie schildert, wie sie alte Menschen auf ihrer Suche nach dem Sinn ihres Lebens begleitet und diese Ausführungen durch Beispiele veranschaulicht.

Hilfreich für die Praxis sind auch die folgenden Kapitel über verbale und nonverbale Kommunikation mit vielen konkreten Beispielen, Anregungen und Anstößen zur Identitätsfindung aus dem Erinnern sowie biographischen Fragen und Merkmalen, zur oft wundersamen Begegnung von Kindern und Verwirrten, zur beruhigenden Sprache der Berührung und Stimulation sowie zu Erinnerungsspuren über Musik, Gebete, Märchen und Düfte. Dann lenkt Tropper die Aufmerksamkeit auf die „Betreuung in den eigenen vier Wänden", auf das Krisenmanagement in schwierigen familiären Situationen sowie auf praktische Fragen wie Diät für demente alte Menschen. Auch diese Kapitel sind voller Beispiele und Orientierungshilfen. Abschließend weitet sich der Horizont auf die Bedeutung von Ritualen, auf eine Sammlung kreativer Beispiele aus der Praxis für zuhause und für Altenpflegeheime und wird durch 15 beherzigenswerte „Gebote" für Pflegende abgerundet.

Das Buch möchte keine wissenschaftliche Abhandlung sein, wohl aber auf wissenschaftlichen Erkenntnissen aufbauen. Die fast erdrückende Fülle von Informationen, die es bietet, sollte niemanden entmutigen. Von seiner Eigenart her ist es ein lehrbuchähnliches Nachschlagewerk, das sich besonders für jene als nützlich erweisen wird, die es je nach Bedarf themenbezogen oder zu einem konkreten Fall zur Hand nehmen und konsultieren. *Hans Zwiefelhofer SJ*

Anding, Angela: *Bildung im Alter.* Bildungs- und Freizeitinteressen von älteren Erwachsenen. Beitrag zu einer Bildungstheorie des Alters. Leipzig: Ille & Riemer 2002. 254 S. (ilri Bibliothek Wissenschaft. 1.) Br.

Lebenslanges Lernen wird einerseits als Fitmacher für berufliche Veränderungen anerkannt, anderseits oft mit Seufzen als „lebenslängliches Schicksal" empfunden. Hat diese Mühe nicht ein Ende, wenn man ins Rentenalter eintritt? Am besten, man fragt die älteren Menschen selbst: „Welchen Stellenwert hat Bildung im Rahmen Ihrer Freizeitgestaltung, an welchen Themen sind Sie besonders interessiert?" Dies wollte Angela Anding im Jahr 1997 von einer repräsentativen Stichprobe älterer Menschen (60 bis 75 Jahre)

in Halle erfahren. Ihr Ergebnis: Weiterbildung wird als Chance zu sinnvollem Tun und zur Kommunikation zwischen den Generationen geschätzt – und das um so mehr, je besser formal gebildet die befragten Männer und Frauen waren, je mehr sie in ihrer früheren Berufstätigkeit schon an Weiterbildungsmaßnahmen teilgenommen hatten, je stärker sie sich ehrenamtlich engagieren und je weniger sie sich mit der Betreuung von Enkelkindern eingespannt fühlten.

Es ging Anding in ihrer Dissertation (an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) nicht nur um eine saubere, hypothesengeleitete Auswertung (129–195) und deren Situierung im Kontext von Vorläuferuntersuchungen (89–128; 197–200). Sie wollte damit auch einen Beitrag zur Operationalisierung des umstrittenen Bildungsbegriffs leisten. „Bildungsorientierung" oder bildungsorientierte Freizeitgestaltung ergibt sich für sie aus Korrelationen zwischen bejahter Bedeutsamkeit von Bildung im Alter, von geäußerten thematischen Interessen und tatsächlicher Weiterbildungsaktivität, auch informeller Art (141 ff.).

Diese Bildungsorientierung lag bei der Probandengruppe von Halle sicher vor, muß jedoch inhaltlich unbestimmter belassen werden als dies die Verfasserin an manchen Stellen haben möchte. Aus der Bejahung von Item 9 (Was ist Ihnen im Alter wichtig? 9e „sinnvolle Beschäftigung" und 9k „eigene Interessen verfolgen") auf das Interesse an „Sinnerschließung" und altersgemäßer Identitätsfindung zu schließen, ist nur mit den bildungs- und lerntheoretischen Zusatzannahmen möglich, die Anding in ihrem dritten und vierten Kapitel (36–88) entwickelt. Dabei betont sie die religiösen Wurzeln des Bildungsbegriffs und die zentrale Rolle der Kultursphäre für das Lernen. Daß ihr hier „neue Einsichten gelungen" sind (206), ist wohl eine verzeihliche Selbstüberschätzung – dazu ist die Literatur zum Bildungsbegriff auch für eine Doktorandin zu unübersichtlich.

Was das Buch aber sicher bietet, ist eine gut lesbare Zusammenfassung der relevantesten Elemente von Bildung und die überzeugende Forderung nach dem Ausbau der erziehungswissenschaftlichen Teildisziplin „Geragogik" bzw. Altersbildung, nach Bewußtmachung deren grundsätzlicher Ziele und Voraussetzungen sowie konkreter Lernfelder (63–74). Praxisorientierend, wenn auch nicht in allem neu, sind ihre abschließenden Anregungen für institutionenübergreifende Altenbildungsangebote allemal (201–215). Insgesamt hat man eine gut lesbare und anregende Publikation vor sich.

*Rüdiger Funiok SJ*

Mamerow, Ruth: *Projekte mit alten Menschen.* Kreativ – praxisorientiert – finanzierbar. München: Urban & Fischer 2003. 182 S. Br. 19,95.

Immer wieder einmal habe ich einen Wunschtraum: Alle Bundes- und Landespolitiker, die für die Altenpflege zuständigen Entscheidungsträger in den Bezirksregierungen, Wohlfahrtsverbänden, Parteien und Kirchen – nicht zu vergessen die Architekten – müßten in den Pflegeeinrichtungen unterkommen, die sie einmal beschlossen oder projektiert haben. Wenn sie das vorher wüßten, würde sich die Altenpflegelandschaft hierzulande schnell ändern! Aus dem Traum aufgewacht, sehe ich die Wirklichkeit: In ihr sind wir auf den mühsamen Weg angewiesen, den die Autorin Ruth Mamerow zeigt: Viele kleine Idealisten, die in vielen kleinen Initiativen viele kleine, wichtige Schritte tun, vermögen auch das Gesicht („Image") der Altenpflege in unserem Land zu verbessern. In ihrem Buch finde ich das bestätigt, wovon ich ein anderes Mal träume: Eine bunte Vielfalt von Wohn- und Betreuungsprojekten für alte Menschen, die aus dem Gemeinweisen herauswachsen, von kreativen, noch idealistischen Mitmenschen auf die Beine gestellt, für die der Profit an den alten Menschen noch nicht einmal in zweiter Linie eine Rolle spielt.

Doch zunächst stellt die Autorin im ersten Teil des Buches ihr geistiges Zoom-Objektiv auf eine einzelne Senioreneinrichtung (eines „etablierten" Wohlfahrtsverbandes) und beschreibt die dortigen interessanten bzw. auch innovativen Maßnahmen.

Im zweiten Teil des Buchs geht R. Mamerow im Makro-Aufnahme-Modus bundesweit auf Projekt-Recherche. Der Leser erfährt, wo engagierte Initiatorinnen und Initiatoren mit viel persönlichem Einsatz Ideen in die Tat umge-

setzt haben, damit alte Menschen sich bis an ihr Lebensende wohl und geborgen fühlen. Das reicht vom Tierbesuchsdienst über einfühlsame Formen der Betreuung dementer Menschen bis zum milieuverbundenen wohnungsnahen Patiententreff einer Pflegestation. Die „Nordlastigkeit" der Projekte sieht man ihr dabei ein wenig nach, wenngleich es auch im Süden der Bundesrepublik positive innovative Projekte von, für und mit Senioren zu beschreiben gäbe. Über das einzelne Projekt hinaus liegt der wesentliche Sinn des Buches für mich darin aufzuzeigen, daß Altenpflege von der Basis her selbst organisiert werden kann.

Der dritte Teil des Buches vermittelt denn auch unter der Überschrift „Projektarbeit als Zukunftsstrategie" Fertigkeiten, mit denen sich Interessierte selbst an die Planung von Projekten wagen können.

Die klar strukturierte Einteilung, gespickt mit detaillierten, nützlichen Tips und Checklisten, verpackt in einer sympathischen Aufmachung tun ihr Übriges, um diese Veröffentlichung zur Horizonterweiterung und Ermutigung, genauso wie als Fundgrube und Nachschlagewerk für Entscheidungsträger, Planer und Praktiker gleichermaßen interessant erscheinen zu lassen.

*Rainer Scherlein*

Hirsch, Anna Maria: *Psychologie für Altenpfleger.* Bd. I: Probleme des Alterns. 2. aktualisierte Aufl. München: Urban und Vogel 2001. 176 S. Br. 19,95.

Dies.: *Psychologie für Altenpfleger.* Bd. II: Komunikative Kompetenz. 2. Aufl. München: Urban und Vogel 2002. 159 S. Br. 19,95.

In den beiden vorliegenden Bänden ist es der Autorin in hervorragender Weise gelungen, sowohl eine für Altenpfleger relevante treffende Auswahl der wichtigsten Ergebnisse der Alternsforschung zu treffen als vor allem auch, fundierte wissenschaftliche Erkenntnisse in einer verständlichen, klaren Sprache darzustellen. Dabei sollte jede Altenarbeit und Altenpflege von den Gedanken der Ganzheitlichkeit, Aktivierung, Personzentriertheit und Interaktionsorientierung geleitet werden – Begriffe, die einleitend erklärt werden.

Die Bedeutung des Alterns im Lebenslauf, die Beschreibung von Veränderungen sowohl als Verluste, aber durchaus auch als Gewinne, als Wachstum und Vollendung, werden dargestellt und vorherrschende Altersbilder kritisch hinterfragt. Veränderungen im intellektuellen Bereich, Lernfähigkeit, Auseinandersetzungsformen mit Entwicklungsaufgaben bzw. mit kritischen Lebensereignissen werden behandelt, wobei mit Recht immer wieder auf interindividuelle Unterschiede hingewiesen wird.

Das Kapitel „Wohnen und Hilfsbedürftigkeit im Alter" diskutiert sowohl das Wohnen in der eigenen Wohnung (erlebt als „Beziehungsraum", als „Schutz- und Privatraum", als „Aktionsraum" und als „Erinnerungsraum") als auch das (seltenere) Zusammenleben mit Kindern, das Leben im Heim, das Leben in Seniorenwohngemeinschaften und schließlich das Hospizkonzept und hilft bei der Suche nach individuell angemessenen Lösungen. „Sexualität im Alter" ist ein weiteres Thema, das mutig angesprochen wird und Vorstellungen einer oft angenommenen Asexualität älterer Menschen in Frage stellt; Schlußfolgerungen für die pflegerische Praxis wie auch für psychologische Hilfestellungen werden gezogen. Auch die Thematik Tod und Sterben wird nicht tabuisiert; Sterben als Vollendung des Lebens, Tod als Tor zu einem anderen Leben sind Sichtweisen, die eine einfühlsame Sterbebegleitung möglich machen.

Der zweite Band mit dem Untertitel „Kommunikative Kompetenz" zeigt Wege auf, die es erleichtern, echte Beziehungen zu den kranken und behinderten alten Menschen herzustellen, aber auch zu deren Angehörigen wie zu den Kollegen, Vorgesetzten und dem therapeutischen Team. Die Fähigkeit, mit anderen Menschen richtig umzugehen, läßt sich zum Teil erlernen, zumindest verbessern. Einige Grundregeln werden dargelegt und anhand gut ausgewählter Beispiele veranschaulicht; spezielle Problemfelder der Kommunikation werden aufgezeigt. Sehr aufschlußreich ist das Kapitel „personenzentrierte Gesprächsführung", das weitgehend auf dem gesprächstherapeutischen Ansatz von Carl Rogers aufbaut, aber dann auf die konkrete Situation in der Altenpflege ge-

richtet ist. In diesem Zusammenhang wird auch auf das Gespräch mit verwirrten alten Menschen eingegangen.

Ein eigenes Kapitel ist den „Helferproblemen" gewidmet, den Belastungsfaktoren in der Altenpflege, dem Burnout-Syndrom – und den Möglichkeiten, dagegen anzugehen, ihnen unter anderem auch durch soziale Unterstützung zu begegnen. Der Umgang mit Angehörigen von Pflegebedürftigen ist nicht immer ganz komplikationslos; er will gelernt sein – und so werden unter zehn Punkten Leitlinien ausgearbeitet, die äußerst hilfreich sind.

Diese zwei Bücher gehören nicht nur in die Hand eines jeden Altenpflegers. Sie sollten von jedem, der irgendwo in der Altenarbeit tätig ist, wie auch von pflegenden Familienangehörigen gelesen und durchgearbeitet worden sein. Fundierte Theoriekonzepte werden in die Praxis übersetzt und in ihren Anwendungsmöglichkeiten aufgezeigt. Die einzelnen Kapitel sind sehr gut strukturiert, leicht lesbar, durch Beispiele, Abbildungen, Frage-Kästen didaktisch erstklassig aufgearbeitet. Diesem Werk kann man nur eine große Verbreitung wünschen.

*Ursula Lehr*

Rey, Karl Guido – Hess, Edith: *Die Reise ist noch nicht zu Ende ...* Seelische Entwicklung und neue Spiritualität. München: Kösel 2003. 187 S. Br. 15,95.

Die Thematik dieses Buchs bewegt sich im Grenzbereich zwischen Psychologie und Spiritualität: „Was mich im Wesentlichen ausmacht und mein Leben trägt, ist immer noch da, unter die Oberfläche gesunken, vielleicht gar in tiefere, fast unzugängliche Schichten meiner Seele. Die Quelle ist nicht versiegt" (Klappentext). Zwei Reisende, einer ein Helfer, der andere jemand, der Hilfe erbittet, gehen einen Weg miteinander. Die Form des Buchs: der Bericht über Gespräche, die den Eindruck vermitteln, mit „großem Ernst und beeindruckender Ehrlichkeit" (13) geführt worden zu sein. Die Verfasser hatten sich selbst die Frage gestellt, ob es statthaft sei, solche Gespräche zu veröffentlichen. Ein wichtiges Kriterium, das dafür sprach, war die Hoffnung, durch eine Veröffentlichung das Vorurteil abbauen zu helfen, „ältere Menschen entwickelten sich nicht mehr".

Edith Hess, eine 73jährige Sozialarbeiterin und Dozentin für Pflegeberufe, entdeckt für sich das Bedürfnis, auf dem Weg der Selbstwerdung noch weitere Schritte zu tun. Sie entwickelt bei wachsender Selbstreflexion die Hoffnung, ja sie spürt die „Gewißheit, daß noch etwas wachsen will auf meinen Feldern", sie fühlt sich „lebendig und neugierig", ist bereit, sich „auf weitere Lebensschritte einzulassen, selbst auf das Risiko schmerzlicher Erfahrungen hin" (10). Karl Guido Rey begleitet als Psychotherapeut die suchende und um Hilfe für ihre eigene Entwicklung anfragende Frau und erfährt dabei, daß er durch die geleistete Therapie sich selbst nicht minder geholfen hat. Rey, der zehn Jahre vorher seine eigene Frau verloren hatte und mit diesem Verlust nur schwer fertig wurde, entdeckt in den Begleitgesprächen auch für sich eine Wachstumschance. Indem er anderen hilft, ist ihm selbst geholfen: „Ich ermunterte sie zur Geduld und wurde selber geduldiger mit mir" (12).

Die Aufzeichnungen wollen keine theoretische Abhandlung über das Älterwerden sein und sind es auch nicht. Sie sind eher ein Erlebnisbuch. Im ersten Teil beschreibt Rey, wie er Psychotherapie versteht, nach welchen psychologischen Methoden er bei den jeweiligen Patienten arbeitet: Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Alfred Adler, Viktor Frankl, dessen Logotherapie er sich besonders verpflichtet fühlt. Auffallend breiten Raum nimmt die Beschreibung von Gotteserfahrungen in Verbindung mit verschiedenen Gebetsformen ein, die Menschen auf der Suche nach der ihnen gemäßen Spiritualität eine gute Hilfe sein können. Das Thema einer „Spiritualität in späten Jahren" (Untertitel) findet man am Ende des ersten Teiles in zehn Punkten bzw. „Kernsätzen" zusammengefaßt (vgl. 88–90).

Der zweite Teil enthält Tagebuchaufzeichnungen („Wegnotizen") von Edith Hess aus den Jahren 1996 bis 1999. Mit großer Offenheit und doch diskret beschreibt sie anschaulich ihre Wanderung und Wandlung in ihr zunehmendes Alter hinein. Der Leser kann sich der noblen Sprache und der aufrichtig empfundenen Suche kaum entziehen. Man gewinnt nirgendwo den

Eindruck des Peinlichen, Indiskreten, es ist eher ein fortwährendes „Kreisen um Gott" (105), einen Gott, den sie als Jugendliche und noch lange Zeit später als Erwachsene als „männlichen Gott" erfahren hat. Protestantisch erzogen, aufgewachsen in einer eher rigorosen Spiritualität mit wenig Raum für persönliche Erfahrungen und mit einem oft gespannten Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, wächst in dieser „Therapie" (die eigentlich keine Therapie im herkömmlichen Sinn einer Hilfsbedürftigkeit mit krankhaften Störungen oder Verletzungen war: vgl. 18) eine großartige Fähigkeit, Unverarbeitetes und lange Zeit Überdecktes aufzubrechen, um jetzt in eine neue befreiende Religiosität hineinzufinden. Rey nennt diese Fähigkeit eine Chance des Älterwerdens: „Das Alter ist eine Chance, vielleicht doch annähernd der Mensch zu werden, der zu sein wir berufen sind, wenn es gelingt, uns mit Menschen, Schicksalsschlägen und mit *uns selbst* zu versöhnen" (vgl. 14f.). *Josef Bill SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Ferdinand Sutterlüty, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt, befaßt sich mit Jugendlichen, die wiederholt als Gewalttäter in Erscheinung getreten sind. Dabei zeigt er, daß die Erfahrungen des Gewalterleidens und der Gewaltausübung bei den Jugendlichen entscheidend dafür sind, wie die einschlägigen Täterkarrieren entstehen und verlaufen.

Der Antimodernismus in der katholischen Kirche erfaßte mit seinen autoritären disziplinarischen Maßnahmen vor allem Frankreich, Italien und England. Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Luzern, gibt einen geschichtlichen Überblick und widerlegt die Behauptung, der Antimodernismus habe jede Entwicklung in der katholischen Theologie erstickt.

Stephan Goertz, wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, setzt sich aus der Perspektive der theologischen Ethik mit Thomas Rusters Programm der Entflechtung von Christentum und Religion auseinander. Dabei zeigt er, daß dieses Programm die theologische Deutungsmöglichkeit ethischer Erfahrungen demontiert.

In den Wirtschaftswissenschaften ist eine intensive Debatte über den Erkenntniswert und die Realitätsnähe der Figur des Homo Oeconomicus entbrannt. Johannes Wallacher, Dozent für Sozialwissenschaften und Wirtschaftsethik an der Hochschule für Philosophie in München, richtet grundsätzliche und empirische Anfragen an dieses Modell und zieht daraus Konsequenzen für Wirtschaftswissenschaft, Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsethik.

Friedhelm Mennekes, Pfarrer der Jesuitenkirche St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zieht eine kritische Bilanz der 50. Biennale von Venedig 2003. Positiv würdigt er die Beiträge von Santiago Sierra, Christoph Schlingensief, Arnulf Rainer sowie von Gerda Steiner und Jörg Lenzlinger.

# Weltgipfel zur Informationsgesellschaft

Vom 10. bis 12. Dezember 2003 findet in Genf der Weltgipfel zur Informationsgesellschaft (WSIS: World Summit on Information Society) statt. Organisiert wird er von der International Telecommunication Union (ITU) in Zusammenarbeit mit anderen UN-Sonderorganisationen wie dem Entwicklungsprogramm (UNDP), der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), dem Umweltprogramm (UNEP) und der Organisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO). Seine Themenpalette ist sehr breit: Förderung der Informations- und Kommunikationstechnologien durch Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft; Zugang zu Information und Wissen; Entwicklung der menschlichen Ressourcen durch Bildung; Sicherheitsfragen in diesem Sektor; Einsatz der Informations- und Kommunikationstechnologien für die Entwicklung der Dritten Welt; kulturelle Identität und sprachliche Vielfalt; lokale Inhalte und Medienentwicklung; Informationsgesellschaft mit menschlicher Perspektive.

Wie soll man diesen Weltgipfel einschätzen? Ist er mehr als ein weiteres teures Palaver auf der Weltbühne, das bestenfalls einige unverbindliche Erklärungen und Programme hervorbringt? Wird er sich, wie die ergebnislosen Debatten um eine Neue Internationale Informations- und Kommunikationsordnung der 70er Jahre, in ideologischen Grabenkämpfen erschöpfen? Zweifellos geht es bei diesem Gipfel um hohe Einsätze, denn es stoßen ganz verschiedene, teils sich aber auch überschneidende Interessen aufeinander, wie die Kontroversen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, Medienkonzernen und Nichtregierungsorganisationen schon im Vorfeld gezeigt haben. Außerdem tangiert dieser Sektor fast alle Lebensbereiche.

Die Kluft zwischen Nord und Süd in der Weltwirtschaft spiegelt sich in einem „digitalen Graben" (digital divide) wider. So liegt die durchschnittliche Telefondichte in der Dritten Welt bei 5, in den Industriestaaten jedoch bei 54 pro 100 Einwohner. 80 Prozent der Weltbevölkerung haben überhaupt keinen Telefonanschluß. Ähnliches gilt für das Internet: Von 513 Millionen Anschlüssen weltweit Mitte 2001 waren nur vier Millionen in Afrika, davon 2,4 Millionen allein in Südafrika. Dabei verläuft der tiefste Graben innerhalb der armen Länder selbst zwischen den Städten und armen Regionen. Noch gravierender ist, daß fast eine Milliarde Menschen noch immer Analphabeten sind. Diese und ähnliche Indikatoren zeigen, wie wenig die Rede von der globalen Wissensgesellschaft bisher der Wirklichkeit entspricht.

Ein nicht minder großes Problem ist die Kommerzialisierung der Massenmedien, die heute zum größten Teil privatisiert und somit den Gesetzen eines rechtlich kaum geregelten Marktes unterworfen sind. Alle Informationssparten, Politik nicht weniger als Kultur oder Sport, sollen Gewinne abwerfen mit der Folge, daß auch

die Berichterstattung weitgehend von den Einschaltquoten abhängt, die ihrerseits die Höhe der Werbeeinnahmen bestimmen. Zudem ist die Machtkonzentration im Bereich der Medien weit fortgeschritten. Wenige große Konzerne in den Industrieländern beherrschen den Medienmarkt. Die Entwicklungsländer sind kaum mehr als Objekte, sei es als „Produzenten" von Nachrichten über Katastrophen und Kriege, sei es als Werbemärkte für westliche Konsumgüter.

All dies hat weitreichende sozio-kulturelle Auswirkungen. So sind es vor allem die modernen Kommunikationsmittel, die das westliche Zivilisationsmodell täglich weltweit verbreiten, was tendenziell eine „Welteinheitskultur" fördert. Dazu gehören Leitbilder wie Menschenrechte, Demokratie und Marktwirtschaft ebenso wie Produktionsweisen, Konsummuster und Freizeitverhalten. Vor allem der westliche Wohlstand übt hohe Anziehungskraft aus und weckt fast überall die Hoffnung auf „nachholende Entwicklung". Dieser Trend ruft aber auch erhebliche Widerstände hervor, vor allem wenn diese Erwartungen enttäuscht werden. Man wendet sich bewußt wieder den eigenen Traditionen zu, was in einen Fundamentalismus bis hin zu terroristischen Akten münden kann.

Moderne Kommunikationsmittel haben auch die Politik verändert: Man denke an die Debatte um die Gefahren der Mediendemokratie. Umgekehrt ist das Internet in autoritären Gesellschaften zum wichtigsten Instrument für politische Kritik geworden, was den Prozeß der Demokratisierung unterstützt.

Welche Schlußfolgerungen lassen sich aus solchen Fakten ziehen? Nahezu alle Fachleute sind sich einig, daß Wissen und Information das wohl wichtigste Kapital sind, um sich in einer globalisierten Weltgesellschaft behaupten zu können. Daher ist auch der Zugang zu moderner Informations- und Kommunikationstechnologie von kaum zu überschätzender Bedeutung. In der heutigen Wissensgesellschaft ist dies eine zentrale Komponente ökonomischen Handelns, welche die transnationale Ausrichtung der Produktion beschleunigt und ganz neue Formen internationaler Arbeitsteilung geschaffen hat. Diese Technologie kann aber auch den Armen wirtschaftlich nützen, wie etwa das kleine Projekt „Manobi" im Senegal zeigt. Dort werden die Bewohner ländlicher Regionen mit Hilfe von Mobiltelefonen über die Preise von Waren und Dienstleistungen in der Hauptstadt Dakar informiert. Bauern mit Zugang zu diesen Informationen konnten ihr Einkommen um bis zu 30 Prozent steigern.

Diese Beispiele zeigen, daß Information und Kommunikation und entsprechende Technologie nicht in sich gut oder schlecht sind. Sie sind vielmehr vielschichtige und ethisch ambivalente Medien, weil sie sich für ganz unterschiedliche und sogar gegensätzliche Ziele verwenden lassen. Man darf sie daher nicht einem allein auf Gewinn ausgerichteten Markt überlassen, sondern es braucht eine politisch gestaltete Rahmenordnung auf nationaler wie internationaler Ebene, um ihren Mißbrauch zu begrenzen und ihren Nutzen möglichst vielen Menschen zugänglich zu machen. Der Weltgipfel zur Informationsgesellschaft kann eine wichtige Etappe auf dem Weg dorthin sein, wenn ihm dies gelingt. *Johannes Müller SJ*

*Hans Maier*

# Katholiken im kulturellen Getto?

Was *lasen* Katholiken im 19. und im frühen 20. Jahrhundert, vor dem Ersten Weltkrieg? Gab es besondere Vorlieben, Gewohnheiten, Traditionen? Wie breit, wie interessiert war das lesende Publikum? Und wie *schrieben* die katholischen Schriftsteller – Poeten, Gelehrte und Publizisten –, woran erkannte man sie, an welchen Mustern orientierten sie sich? Fiel die katholische Literatur ins Gewicht, hatte sie Anteil an der nationalen Kultur, oder lebten auch die katholischen Autoren damals – im mehrheitlich evangelischen Deutschland – in einem Getto?

Diese Fragen sind im späten 19. und im 20. Jahrhundert mit Leidenschaft erörtert worden, manchmal polemisch und selbstkritisch, manchmal apologetisch und abwehrend – man erinnere sich an den von Veremundus (Karl Muth) ausgelösten „Literaturstreit" (1898)[1] oder an die auf Georg von Hertling zurückgehende noch ältere Diskussion über Parität und katholische Inferiorität[2]. Heute kann man gelassener über diese Streitfragen des 19. Jahrhunderts reden. Denn der nationalliberale Staat, der nach 1871 allen Ernstes vermeinte, gegen die katholische Kirche einen „Kulturkampf" führen zu müssen, gehört inzwischen glücklicherweise der Vergangenheit an – und ebenso der zugehörige exklusive „reichsdeutsche" Nationalismus, für den die Katholiken ohnehin wegen ihrer übernationalen Orientierung von vornherein potentielle „Reichsfeinde" unter der Botmäßigkeit eines „auswärtigen Souveräns" waren. Auch der in jenen Zeiten gültige Literaturkanon in seinen kleindeutschen wie in seinen großdeutschen Varianten (Muth, Richard von Kralik) existiert nicht mehr. Deutsch als Literatursprache hat weltweit an Bedeutung verloren. Grund genug, die alten Fragen unter neuen Gesichtspunkten (Säkularisation, Sozial- und Bildungsgeschichte, Internationalität) wiederaufzunehmen – was im folgenden, ganz subjektiv und skizzenhaft, versucht sei.

## Die Katholiken nach der Säkularisation

Das 19. Jahrhundert war für die deutschen Katholiken eine verlustreiche Zeit. Mit dem Zusammenbruch des Reichs büßten sie ihre öffentliche Repräsentation als „Corpus Catholicorum" ein. Mit der Aufhebung der Klöster und der katholischen Universitäten in der Säkularisation verloren sie ihre kulturellen Ressourcen. Die vielfältigen Quellen von Bildung, Wissenschaft und Künsten versiegten. Im Deutschen Bund geriet die katholische Kirche – nunmehr nach dem Maß der einzelnen

Länder zugeschnitten und vom Staat in landeskirchlichen Formen organisiert – in immer stärkere Abhängigkeit von der staatlichen Gewalt. Gleichzeitig veränderte sich nach 1803 das seit dem Westfälischen Frieden leidlich stabile Gleichgewicht der Konfessionen. Nachdem das „stiftische Deutschland" untergegangen war, hatte die protestantische Kultur des Nordens und Ostens vor allem im Feld von Wissenschaft und Literatur im Westen, Süden und Südosten keinen ernsthaften Gegenspieler mehr.

So dominierte der Protestantismus in der deutschen Geschichte, Politik und Kultur des 19. Jahrhunderts fast ohne Einschränkungen: Stand am Anfang noch ein paritätisch verfaßtes Römisches Reich mit leichter Dominanz der katholischen Stände, so wies das neue Deutsche Reich nach 1871 eine deutliche protestantische Mehrheit auf. Der Ausschluß Österreichs aus dem Deutschen Reich beraubte die Katholiken ihrer politischen Vormacht. Katholizismus und deutsche Nation klafften immer mehr auseinander. Im mehrheitlich protestantischen Kaiserreich waren die Katholiken *als Konfession* eine Minderheit. Im mehrheitlich katholischen Mehrvölkerstaat Österreich waren sie es *als Deutsche.*

So entfernte sich der deutsche Katholizismus im Lauf des 19. Jahrhunderts immer stärker von der nationalen Kultur. Er begann, ihr eine eigene religiöse, geistige, künstlerische Lebenswelt entgegenzustellen. Genauer muß man sagen: Er trennte sich von der nationalen Kultur teils absichtlich und bewußt, teils wurde ihm diese Trennung von außen aufgezwungen.

In Stichworten gesagt: An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert stand der Kreis von Münster (Gallitzin, Fürstenberg), standen Sailer in Landshut, Dalberg in Mainz, Wessenberg in Konstanz noch in enger Verbindung mit der klassischen Bildung, mit Lavater, Herder, Goethe. Die Romantik, initiiert von protestantischen Autoren, versuchte noch einmal den Brückenschlag zwischen Gegenwart und Mittelalter, katholischem und evangelischem Denken und Fühlen. Die Generationen der Görres, Drey, Möhler, Diepenbrock und Radowitz hielten zumindest an der Einheit von Katholizismus und Nationalkultur fest. Aber bald darauf gingen die Wege auseinander: Eichendorff war der letzte katholische Dichter, der uneingeschränkt von der deutschen Gesamtkultur rezipiert wurde (nur zögernd und langsam folgten die Droste und Adalbert Stifter). Das Kölner Domfest, 1842 gefeiert, vereinigte ein allerletztes Mal katholische, dynastische, historische und nationale Interessen. Die spätere nationale Kultur, kulturprotestantisch geprägt, hatte zum Katholizismus kein Verhältnis und keine Verbindung mehr – er war ihr unwiderruflich Vergangenheit, die Beschäftigung mit ihm schien nicht mehr zu lohnen. Der Spruch „Catholica non leguntur" (Katholisches liest man nicht) beschreibt ein Faktum, aus dem bald eine Norm wurde. Im „Kürschner", dem Verzeichnis deutschsprachiger Wissenschaftler, wurde hinter katholischen Autoren in Klammern ein kleines „k." eingefügt, gewissermaßen als Warnung: Vorsicht, Sonderkultur!

So kam es auf der einen Seite zur Zurückweisung des Katholischen, dem im Rahmen der allgemeinen deutschen Kultur Raum, Prägekraft und Entfaltungsmöglichkeiten verwehrt wurden. Auf der anderen Seite begann sich nun auch der Katholizismus seinerseits polemisch von „den anderen" abzusetzen. Die Haltung zur Welt – in der „katholischen Aufklärung" noch offen und aufnahmebereit, ja rezeptionswillig bis zur Selbstpreisgabe – wurde jetzt distanziert, kritisch, abwehrend, nicht selten aggressiv. Die Mentalität des geschlossenen Hauses, der belagerten Festung breitete sich aus mit allen Folgeerscheinungen innerer (kirchlich-theologischer) Kontraktion und äußerer (politisch-sozialer) Abwehr. Enges Zusammenstehen, Verteidigungsbereitschaft, Distanz zur Welt draußen wurden zum Gebot der Stunde, während die geistig-kulturelle Offenheit nachließ und bei vielen fast ganz verschwand. Denn es herrschte Kampf, nach 1871 ein sehr realer Kampf, geführt mit polizeistaatlichen Mitteln[3], mit Verfolgung, Verhaftung, Einkerkerung, Vertreibung – und in Kampfzeiten, wie bekannt, „schweigen die Musen".

Das ist – in grober Zeichnung – die Konstellation, unter der Katholizismus und Zeitkultur im 19. Jahrhundert in Deutschland einander gegenübertraten. Man muß sich diesen Prozeß gegenseitiger Abstoßung und Entfremdung vor Augen halten, wenn man die jüngere deutsche Konfessions- und Bildungsgeschichte verstehen will. Die Wege zum Lesen, zum Schreiben, zur wissenschaftlichen und literarischen Kultur wurden für die katholische Minderheit im 19. Jahrhundert – nach den Verlusten der Säkularisation – langwieriger und schwieriger. Man stieß nicht nur mit der eigenen Botschaft auf Vorbehalte bei den anderen – man stand auch unter dem immer mehr wachsenden Assimilationsdruck von Seiten der Mehrheitskultur. Man mußte sich aneignen, was auf protestantischem Boden erwachsen war, weil es mehr und mehr verpflichtende Kraft „für alle" beanspruchte. Und dies alles angesichts einer Stellung der Katholiken in der Gesamtbevölkerung, die unter wirtschaftlichen, sozialen, bildungsmäßigen Gesichtspunkten kaum ermutigend, ja im ganzen deprimierend war[4].

## Katholische Wege zum Lesen

Lesefähigkeit ist nichts Selbstverständliches. Wir erleben es heute drastisch, da der „erworbene Analphabetismus" erwachsener Personen in der Bundesrepublik Deutschland bereits auf vier Millionen geschätzt wird. Historisch hat sich die Lesefähigkeit in Europa seit dem späten 18. Jahrhundert, in der Zeit zwischen 1770 und 1900, entwickelt. In dieser Zeit wurden Leser – oder vorsichtiger: Lesefähige – aus einer Minderheit zu einer Mehrheit, aus einer kleinen gelehrten Elite zu einem Potential, das große Teile der Bevölkerung (und schließlich alle) umfaßte. Rudolf Schenda schätzt die Zahl der potentiellen Leser über sechs Jahren um 1800 auf ein Viertel der Bevölkerung; um 1830 sind es dann 40 Prozent, um 1870 schon 75 Pro-

zent – und danach wird die deutsche Bevölkerung in ihrer Gesamtheit lesereif und lesefähig[5].

Freilich, nur ein Teil dieser lesefähigen Menschen liest auch tatsächlich. Immerhin, auch ihre Zahl steigt im 19. Jahrhundert stark an. Dazu tragen Erfindungen bei: die maschinelle Papiererzeugung (1805), die Ablösung der hölzernen Druckpressen durch eiserne um die Jahrhundertwende, die Schnellpresse (1811). Wichtiger sind das schon im 18. Jahrhundert einsetzende Wachstum der Bevölkerung und die Wirkung der allgemeinen Schulpflicht. Auch wer in einer – damals noch vergleichsweise kurzen – Schulzeit vielleicht nur mühsam das Buchstabieren erlernt hatte, der hatte doch wenigstens einmal ein Buch – im Zweifel ein Schul- oder Lesebuch – in der Hand gehabt. Vielleicht griff er später wieder einmal zu einem Buch, vielleicht interessierte er sich für Zeitungen und Flugschriften. Das mußte auf die Dauer dem Buchmarkt zugute kommen, an dem im 18. Jahrhundert – also in der Entstehungszeit der klassischen Literatur – nach Schätzungen von Hellmuth Kiesel und Paul Münch erst etwa ein Prozent der Gesamtbevölkerung beteiligt war[6]. So ist denn das 19. Jahrhundert zu einer Zeit des sprunghaften Anstiegs der Bücherproduktion und -verbreitung geworden. Es entstand eine lebhafte Nachfrage nach billigen Erwerbs- und Leihmöglichkeiten, nach Buchgemeinden und Leihbibliotheken.

Und nun wiederum das konfessionelle Moment: Das Zentrum der Lese- und Buchbewegung lag lange Zeit in Nord- und Mitteldeutschland. Hier hatte sich innerhalb des Protestantismus dank der Lutherbibel, dank einer ausgeprägten Theologie des Wortes – und nicht zuletzt dank des Pietismus – eine differenzierte Kultur- und Geistessprache entwickelt; ein Vorsprung, den die süd-, west- und ostdeutschen Katholiken erst einmal aufzuholen hatten[7]. Franz Schnabel hat von einem engen Bund von bürgerlicher Bewegung, Literatur und Buchhandel gesprochen, der die geistige Kultur des modernen Deutschland geformt und geprägt habe:

„In Deutschland haben Lessing und Schiller diese Einheit von Dichtkunst, publizistischer Äußerung und Buchhandel vorgelebt. Der sächsisch-thüringische Raum mit Leipzig als Vorort wurde in dieser Zeit Zentrum der graphischen Gewerbe, die Leipziger Buchhändler stellten 1764 den Besuch der Frankfurter Messe ein und brachten die Werke der Dichter und Gelehrten in gediegener Ausstattung und handlichem Format in das Bürgertum, während man überall sonst noch die schweren schweinsledernen Folianten oder flüchtige Jahrmarktsdrucke bevorzugte. Eine Zentralisation hat es im geistigen und politischen Leben Deutschlands und also auch im deutschen Buchhandel nicht gegeben, es wuchsen auch die anderen Städte des Buchverlages und Buchhandels empor. Aber Leipzig, das ‚Klein-Paris', und die sächsisch-thüringischen Staaten wurden durch die Neubelebung der Universitätsstudien, durch die Fürstenschulen, aus denen Klopstock und Lessing hervorgingen, und durch die Residenzen Sitze der literarischen und wissenschaftlichen Kultur und wurden es durch Weimar noch mehr. Dies war die Grundlage für Ausbau und Weltstellung der typographischen Werkstätten in diesem Raum, die dann im Zweiten Weltkrieg vernichtet worden sind."[8]

Der katholische Zugang zum Lesen war meist anderer Natur als der protestantische. Wohl gab es bürgerliche Schichten auch in den Städten des katholischen Deutschland. Aber sie standen doch an Zahl, wirtschaftlicher Kraft, sozialem Re-

nommee hinter den protestantischen zurück. Die Säkularisation und die ihr folgende, lange anhaltende Benachteiligung der Katholiken in Bildung, Wissenschaft, Verwaltung, Politik hatte ihre Spuren hinterlassen. Stärker als die Protestanten wurden die Katholiken durch die Industrialisierung, den sozialen Umbruch, die Veränderung der politischen Rahmenbedingungen aus ihrer alten Lebenswelt herausgerissen: nicht wenige von ihnen wurden sozial deklassiert, in eine passive Rolle, eine Helotenstellung gedrängt. Katholiken stellten den Hauptanteil an der „industriellen Reservearmee", die sich seit den 30er Jahren zu bilden begann, am Heer der Billigarbeiter; sie waren – bis dahin meist in kleineren Gemeinden lebend – weit stärker vom Schicksal der Landflucht, des Ortswechsels, der Binnenwanderung betroffen als andere Teile der Bevölkerung. Und sie wurden gleichzeitig mit einer Kultur konfrontiert, die auf dem abstrakten Wort, auf Druck und Schrift beruhte – nicht mehr auf Bildern, Erinnerungen, Brauchtum, mündlicher Erzählung.

Die Entwurzelung entband den Lesehunger. Auch einfache Menschen ließen sich nun durch Romane und Erzählungen in eine schönere Welt entführen. Für viele wurde Literatur ein Stück Trost im Alltag. In diesen Zusammenhang gehört die Gründung – und der Erfolg! – der vormärzlichen katholischen Büchervereine in Bayern und im Rheinland, zumal des Borromäusvereins[9]. Die kirchennahen Leihbibliotheken boten für Menschen in ländlichen, vor allem aber in industriellen Gebieten unentbehrliche Lesehilfen an. Wir wissen aus Lebensläufen, wie glücklich Angestellte, Arbeiter, Handwerker – und die vielen, aus ländlichen Großfamilien in die Städte wandernden Mädchen und Frauen – waren, wenn sie sonntags nach der Messe in der Nähe der Kirche eine Bibliothek fanden, die neben Erbaulichem und Frommem auch Unterhaltendes bereithielt.

## Das „katholische Milieu" und seine Literatur

Welche Bücher, welche Schriften wurden für diese Menschen geschrieben? Was stand in den Leihbibliotheken zur Verfügung? Die Organisatoren des Borromäusvereins planten eine Auswahl aus dem zeitgenössischen Schrifttum, die „in gleichem Maß erbauend, belehrend und unterhaltend" sein sollte – eine bemerkenswerte Überschreitung der alten Festlegung aufs „Erbauliche" allein[10]. Man hatte aus dem Erfolg der Kinder- und Jugendbücher eines Christoph von Schmid gelernt. Man beherzigte, was Clemens Brentano schon 1830 gefordert hatte, als er sich für „lehrreiche Unterhaltungsschriften von katholischen Verfassern mit Rücksicht auf Sittenreinheit und gute Gesinnung ausgewählt"[11] einsetzte. So findet man in den ersten Bücherlisten des Vereins nicht nur die Heilige Schrift, nicht nur „Trutznachtigall" von Friedrich Spee, nicht nur Belehrend-Erbauliches von Chateaubriand bis zum Freiburger Dogmatiker Staudenmaier – auch die Literatur kommt zu Wort mit Calderon, Möser, Herder, Novalis, Brentano, Conscience. Konfessionelle Enge

kann man dieser Auswahl gewiß nicht nachsagen. Auch Mischungen des Erbaulichen mit dem Unterhaltenden werden empfohlen – die Reihe reicht vom Grafen Pocci bis zu Guido Görres.

Deutlich ist, daß sich die Empfehlungen an ein Publikum wenden, das noch ans Vorlesen gewöhnt ist, an die wiederholte Lektüre, die erzählende Improvisation. Man orientiert sich nicht so sehr an einsamen Bücherlesern in der Studierstube – und schon gar nicht an empfindsamen Seelen in beruhigten bürgerlichen Verhältnissen. Immerhin fällt auf, daß große katholische Autoren fehlen: Eichendorff, Stifter, die Droste. Sie haben erst später ihren Platz in den Listen des Borromäusvereins gefunden. Aber ging es Bruckner und Liszt, den Protagonisten einer neuen katholischen Kirchenmusik, im Cäcilienverband anders?

Mit dem Ende der Romantik hatte der Katholizismus in Deutschland seine kulturelle Ausdruckskraft im Bereich von Sprache und Dichtung weitgehend eingebüßt. (Das Band zur Barockliteratur war schon länger durchschnitten.) Katholische Autoren hatten an der Nationalliteratur nur noch ephemeren Anteil, während im Bereich von bildender Kunst, Theater, Musik, Volkskunst die Produktionskraft zumal im Süden und Osten (Bayern, Österreich) länger anhielt. Während die ältere „stiftische" Kultur Fruchtbarkeit auf vielen Gebieten entfaltet hatte, zog sich der Katholizismus im 19. Jahrhundert immer mehr auf bestimmte Domänen zurück: Theologie und Philosophie, Kultur- und Kirchengeschichte, Pädagogik, Ästhetik, Sozialpolitik. Hier liegen bedeutende Leistungen vor – man muß nur an die Namen Baader, Drey, Möhler, Deutinger, Janssen, von Pastor erinnern. Aber sie fallen aus der Geschichte der deutschen Literatur und Wissenschaft im 19. Jahrhundert eher heraus, als daß sie sie mitkonstituieren. Auch innerkirchlich blieben diese Autoren vielfach isoliert. Den kirchlichen Zeitgeist bestimmten sie nur in bescheidenem Maß.

Auch die katholische Dichtung des 19. Jahrhunderts blieb in Deutschland erheblich schmaler in ihren Ausdrucksformen – und erst recht in ihrer Wirkung – als die aus Klassik und Romantik hervorgegangene, überwiegend von protestantischen Autoren geprägte nationale Literatur. Sie wies besondere Akzente auf: Im Vordergrund standen Lyrik und Versepos als Nachklang der Romantik (Friedrich Wilhelm Webers „Dreizehnlinden"!), während die großen Prosaepiker der Zeit, Stifter ausgenommen, Nichtkatholiken waren. In vielen Bereichen überwog das Hausgemachte, oftmals Hausbackene. Es war im besten Fall Gebrauchsliteratur für eigene begrenzte Zwecke[12]. Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen des Kaiserreichs – an Umfang die größte Laienbühne der Zeit – ging am klassischen deutschen Bestand fast völlig vorbei, adaptierte dafür aber spanische, französische, italienische und englische Muster, zum Teil unter erheblichen Anpassungen, Veränderungen, „Reinigungen"[13]. Immerhin blieben in dieser sehr eingeschränkten, auf Selbstdarstellung und Verteidigung programmierten Literatur Themen erhalten, die in der allgemeinen Literatur zu verschwinden drohten oder

schon verschwunden waren: biblische Stoffe, Evangeliendichtung, Martyrerdramen, mittelalterliche, barocke und „indigene" Geschichten „aus fernen Landen" (Lateinamerika, Afrika, Naher und Ferner Osten).

Lange Zeit wollte man diese Literatur des „katholischen Milieus" – als künstlerisch unerheblich – ins Subliterarische, ins Souterrain der Literaturgeschichte verbannen, falls man sie überhaupt zur Kenntnis nahm. Noch vor wenigen Jahren hat Jutta Osinski diese abwertende Sicht der Dinge in einem scharfsinnigen, aber einseitigen, viele Phänomene aussparenden Buch „Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert" erneuert[14]. Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Wie immer bei ähnlichen Entwicklungen muß man zwischen Verlust und Gewinn, Aktiv- und Passivsalden der Geschichte unterscheiden. Susanna Schmidt hat sich in ihren Studien „Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950" um eine sachlichere und quellennähere Perspektive bemüht[15]. Für ihre Hauptthese, daß die Literatur des „katholischen Milieus" bei allen Schwächen auch etwas bewahrt hat, was die „auf der Höhe der Zeit" befindliche Literatur verloren hatte oder zu verlieren drohte, sprechen zweifellos viele Beobachtungen.

Das wirft grundsätzliche Fragen der Beurteilung und Bewertung auf. Noch immer wird ja in den meisten Darstellungen die Entwicklung der Literatur im katholischen Deutschland als „Sonderweg", separatistisches Einzelgängertum, Rückzug ins Getto gesehen – eine Perspektive, die schon bei Veremundus-Muth anklingt. In der Tat mochten sich die Dinge von einem zur ausschließlichen Geltung, zur selbstverständlichen Norm erhobenen „Weimarer Kanon" her so präsentieren. Aber läßt sich diese Perspektive nicht auch umkehren? War die klassische deutsche Literatur nicht ihrerseits in vieler Hinsicht ein „Sonderweg"? Und war die Einsamkeit katholischer Autoren wie Brentano, Eichendorff, Grillparzer, Droste im 19. Jahrhundert nicht auch dadurch verursacht, daß sie in einem rasch sich nationalisierenden, von älteren Traditionen abgeschnittenen Literaturraum notwendigerweise vereinzelt wurden (so daß ihnen zum Beispiel die alten romanischen und slawischen Literatur-Nachbarn plötzlich fehlten!)?

Man sollte es nicht vergessen: Die deutsche klassische Literatur hat sich in einem Akt der Emanzipation gebildet. Man riß sich im 18. und 19. Jahrhundert von vielen literarischen Überlieferungen los. Das gilt für die lateinische Poesie, von der man sich im Norden und in Mitteldeutschland früher abkehrte, als im Süden (wo sie in dem Jesuitendichter Jakob Balde noch einmal einen späten Höhepunkt erklomm!)[16]. Das gilt für die nach Europa ausstrahlende Ästhetik und Dramenkunst des französischen 17. Jahrhunderts, von der sich Lessing mit heftiger, fast nationalistischer Polemik lossagte. Das gilt für Dante, der im 19. Jahrhundert in Deutschland seine literarische Zentralität verlor (und nun in der Tat zum Sonderinteresse katholischer Forscher wurde).

Das gilt ganz allgemein für den Abschied von früheren Formüberlieferungen und literarischen Nachbarschaften. Bei Lessing, Herder, Wieland, Goethe rückte Shake-

speare in die Mitte der deutschen Literatur. Deutschlands germanische Zugehörigkeit wurde im 19. Jahrhundert literarisch und nationalgeschichtlich bedeutsam. Parallel dazu wurde der „heilige Ehebund" der Griechen und der Deutschen entdeckt, Deutschland als das „neue Hellas" der nur „abgeleiteten", epigonalen Poesie der Lateiner und Romanen entgegengestellt.

Gewiß, Goethe stand über diesen Gegensätzen: Er kannte die Franzosen, die Italiener, Spanier und Portugiesen, er bewunderte Calderon und Camões und hatte Verständnis für seinen Zeitgenossen Manzoni. Aber im ganzen verlor doch die deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, vor allem nach Goethe, die nichtgermanischen Nachbarn aus den Augen – und mit ihnen formale und ästhetische Traditionen, die bis dahin Deutschen und Italienern, Franzosen und Spaniern, Polen und Ungarn gemeinsam gewesen waren. Daß es in Deutschland keine Parnassiens und keine Symbolisten gab – zumindest nicht im 19. Jahrhundert –, daß die deutsche Lyrik und Epik erst im 20. Jahrhundert wieder Anschluß an die Weltliteratur gewannen –, das hing auch mit Tendenzen jener Emanzipation zusammen, die manchmal einer freiwilligen Vereinzelung, einer literarischen Selbstisolierung glich.

Demgegenüber war die katholische Literatur lange Zeit ein Speicher des Vergangenen und Vergessenen – alles dessen, was versunken, abgelegt, aus der Mode gekommen war. Petrarkismus und barockes Pathos, Volks- und Legendenton, Kalendergeschichten und Lehrstücke, Märchenhaftes und Kindliches, Abenteuerliches und Exotisches gaben sich hier ein Stelldichein. Mystische und ritterliche Traditionen lebten unter der Oberfläche weiter. Das nahm manchmal esoterische, manchmal triviale Formen an. Wer ein realistisches Programm vertrat, wer Dichtung für ein Konterfei der Wirklichkeit hielt, mochte darüber lächeln. Aber auch die „katholische Literatur", so bescheiden sie war, fand ihre Leser. Und wenn es ihr zweifellos auch an „Modernität" fehlte, so hielt sie doch auf der anderen Seite einen Vorrat poetischer Elemente bereit, der später, im 20. Jahrhundert, wieder an Bedeutung gewinnen sollte.

Die Geschichte schlägt manche Kapriolen – auch die Lese-, Schreib- und Literaturgeschichte. Heute folgt die Literatur nicht mehr den Mustern, die im 19. Jahrhundert – zumal in Deutschland – als verbindlich galten. Vieles, was damals als verpönt galt, ist in der Gegenwart nicht nur erlaubt – es ist geradezu zum Paradigma neuer Ausdrucksformen geworden. In den großen Romanen des 20. Jahrhunderts – man denke nur an Belyj oder an Joyce – rinnen reale und surreale, naturalistische und artifizielle Elemente zusammen. Dante und Jules Verne, Edgar Allan Poe und Virginia Woolf werden plötzlich eins. Unbekümmert meldet sich das Triviale, Groteske, Barocke wieder zu Wort. Kategorien und Gattungen werden miteinander vermischt, die Realität wird respektlos-erfrischend in die Luft geworfen und herumgewirbelt wie in Graf Poccis Kasperltheater. Und auch das Erbaulich-Lehrhafte ist wieder da – mehr in Gestalt des politischen als des religiösen Engagements zwar, aber unübersehbar.

Das zeigt, daß sich Epochen rascher wandeln können, als man denkt. „Der Geist ist ein Wühler" , sagt Jacob Burckhardt – er widerstrebt auch im literarischen Leben allen kanonischen Festlegungen. Natürlich ist Triumphgeschrei nicht angebracht. Die jüngste Literatur schickt sich nicht an, katholisch zu werden. Aber viele nachklassische Schriftsteller, von Joyce bis Grass, haben eine „katholische Kindheit" und reden liebevoll von ihr, auch wenn sie sich im übrigen als „gottlos" bezeichnen. Manche sehen in einer katholischen Umwelt sogar einen „poetischen Heimvorteil" (Gerhard Köpf). Und das ist neu.

## ANMERKUNGEN

[1] Veremundus = K. Muth, Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage von Veremundus (Mainz 1898); K. Muth, Die litterarischen Aufgaben der deutschen Katholiken. Gedanken über katholische Belletristik u. litterarische Kritik, zugleich eine Antwort an seine Kritiker (Mainz 1899).

[2] G. Freiherr v. Hertling, Das Bildungsdeficit der Katholiken in Bayern, in: Historisch-politische Blätter 117 (1896) 678–692; ders., Das Princip des Katholicismus u. die Wissenschaft (Freiburg 1899). Vgl. dazu M. Baumeister, Parität u. katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Paderborn 1987).

[3] Die üblen, eines Rechtsstaats unwürdigen Begleiterscheinungen des Kulturkampfs gehören – leider – bis heute zu den unaufgearbeiteten, verdrängten Partien unserer Geschichte. Hierzu M. Heckel, Kulturkampfaspekte. Der Kulturkampf als Lehrstück modernen Staatskirchenrechts (1989), jetzt in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. K. Schlaich (Tübingen 1997) 471–489 sowie R. Morsey, Der Kulturkampf – Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum u. die katholische Kirche, in: Das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Essener Gespräche zum Thema Staat u. Kirche 34 (2000) 5–45 (mit neuerer Literatur).

[4] C. Bauer, Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien u. Profile (Frankfurt 1964); T. Nellessen-Schumacher, Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse (Mainz 1978); H. Maier, Zur Soziologie des deutschen Katholizismus 1803–1950, in: Politik u. Konfession (FS K. Repgen, Berlin 1983) 159–172.

[5] R. Schenda, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910 (Frankfurt 1970) 444. – Zur Soziologie des Lesens: H. Kiesel u. P. Münch, Gesellschaft u. Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen u. Entstehung des literarischen Markts in Deutschland (München 1977) bes. 154ff.; Leser u. Lesen im 18. Jahrhundert. Colloquium der Arbeitsstelle Achtzehntes Jahrhundert, Gesamthochschule Wuppertal, auf Schloß Lüntenbeck 24.–26. Oktober 1975 (Heidelberg 1977); Lesen u. Schreiben im 17. u. 18. Jahrhundert. Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England, Frankreich, hg. v. P. Goetsch (Tübingen 1994).

[6] Kiesel u. Münch (A. 5) 160.

[7] H. Maier, Katholisch-protestantische Ungleichgewichte in Deutschland. Ein Vorspiel zum Kulturkampf, in: Staat u. Parteien (FS R. Morsey, Berlin 1992) 275–282.

[8] F. Schnabel, Der Buchhandel u. der geistige Aufstieg der abendländischen Völker, in: Der Katholizismus in Deutschland u. der Verlag Herder 1801–1951 (Freiburg 1951) 287–320, 300.

[9] W. Spael, Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein (Bonn 1950); E. Hodick, Von Anfang an dabei oder: Bleibendes im Wandel. 150 Jahre Borromäusverein, in: Bücherei u. Bildung 47 (1995) 812–814.

[10] Über die Bücherlisten, wie sie in den ersten Vorstandssitzungen des Vereins diskutiert wurden, kann man sich im Archiv des Borromäusvereins in Bonn unterrichten.

[11] Zit. nach S. Schmidt, „Handlanger der Vergänglichkeit". Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Paderborn 1994) 137.

[12] Von einer „Art Armeezeitungsliteratur des kombattanten Katholizismus" spricht F. Fuchs, Die deutschen Katholiken u. die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert, in: Wiederbegegnung von Kirche u. Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth (München 1927) 9–58, 42. Ob das Urteil berechtigt oder zu negativ ist, müßte im Licht jüngster Forschungen neu verhandelt werden.

[13] G. Clemens, „Erziehung zu anständiger Unterhaltung". Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich. Eine Dokumentation (Paderborn 2000).

[14] J. Osinski, Katholizismus u. deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Paderborn 1993). Das Buch wird – trotz erhellender Einzelbeobachtungen – der komplexen sozialen Lage des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert wenig gerecht. Es reflektiert weder die Realitäten der Säkularisation und des Kulturkampfs noch die Notwendigkeit katholischer Selbstbehauptung mit politischen Mitteln (was der literarischen Selbstdarstellung unvermeidlicherweise Grenzen setzte!). Auch stört die durchgehende – in den Vormärz zurückverlegte – „kleindeutsche" Perspektive; die österreichischen Verhältnisse, für den Katholizismus entscheidend, bleiben ausgeblendet.

[15] Vgl. A.11.

[16] Im katholischen Deutschland lag die Literatur lange in den Händen von Ordensgeistlichen (Spee, Balde, Angelus Silesius, Abraham a Sancta Clara), während unter den Laien die örtlichen Dialekte vorherrschten. Im protestantischen Deutschland dagegen drang die über den Mundarten stehende gemeindeutsche Sprache bei Geistlichen wie Laien seit dem 16. Jahrhundert stärker und rascher vor – eine Voraussetzung für den späteren Siegeszug der klassischen Literatur. Vgl. dazu K. Viëtor, Luthertum, Katholizismus u. deutsche Literatur, in: ders., Geist u. Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte (Bern 1952) 35–52. Ergänzend und korrigierend: W. Frühwald, „Katholisch, aber wie Sailer ...". Kultur u. Literatur im Bayern am Übergang zur Moderne, in: Aus dem Antiquariat 7/1984, 237–246 sowie Maier (A. 7) 280.

*Andreas Verhülsdonk*

# Stört der Sonntag die Marktfreiheit?

In der Diskussion um die Flexibilisierung von Arbeits- und Ladenöffnungszeiten gerät auch die allgemeine Sonntagsruhe zunehmend unter Druck. Meist geht es darum, aus betriebswirtschaftlichen Gründen Ausnahmeregelungen großzügiger zu handhaben oder zu erweitern. Gelegentlich wird aber auch grundsätzliche Kritik am sonntäglichen Arbeitsverbot laut. Der arbeitsfreie Sonntag habe – so die geläufige Argumentation – zu Zeiten und in Gegenden Sinn und Berechtigung gehabt, in denen er von einer christlichen Mehrheitskultur getragen wurde. Doch diese Zeiten seien vorbei. Vor allem in den neuen Bundesländern, in denen die Mehrheit schon seit zwei oder drei Generationen keiner Kirche mehr angehört, sei der arbeitsfreie Sonntag nurmehr ein unverstandenes Relikt aus längst vergangenen Tagen. Die Öffnung der Geschäfte am Sonntag hindere die Christen ja keineswegs daran, die Kirche zu besuchen und die Kaufhäuser zu meiden. Schließlich denke niemand daran, die freie Religionsausübung einzuschränken.

Was aber berechtigt den Staat, seinen Bürgern vorzuschreiben, wie und wo sie den Sonntag verbringen sollen: in der Kirche, in der Familie, in der Natur oder eben im Einkaufszentrum? Die Wünsche und Bedürfnisse der Menschen sind nun einmal sehr verschieden. Ein freiheitlicher Staat aber läßt – nach der bekannten Formel Friedrichs des Großen – jeden Bürger nach seiner Façon selig werden. Folgt man dieser Argumentation, dann ist der verkaufsoffene Sonntag ein Freiheitsgewinn für die Bürgerinnen und Bürger unseres Landes.

## Freiheit als Marktfreiheit?

Doch welches Verständnis von Freiheit liegt dieser Argumentation zugrunde? Freiheit ist für die Verfechter des verkaufsoffenen Sonntags die Freiheit des einzelnen, aus einer Vielfalt von Möglichkeiten und Angeboten das auszuwählen, was seinen Bedürfnissen entspricht: je größer das Angebot, desto größer die Freiheit. Der soziale Ort dieser Freiheit ist der Markt, der Austausch von Waren und Dienstleistungen, ihr Ziel die optimale Bedürfnisbefriedigung. Wirklich frei ist der Mensch als Konsument. Freiheit ist Marktfreiheit. Dieses Freiheitsverständnis ist der Kern dessen, was wir in Europa seit etwa 20 Jahren „Neoliberalismus" nennen und was in den USA „libertär" genannt wird[1]. Nach neoliberaler Vorstellung sollen die gesetzlichen Regelungen sich auf den Schutz von Leben, Freiheit und Eigentum be-

schränken und alles andere der freien Initiative und der freien Wahl des einzelnen überlassen. Neoliberale sehen im gesetzlich geschützten arbeitsfreien Sonntag folgerichtig nur einen Akt staatlicher Bevormundung.

Die Attraktivität des Neoliberalismus beruht auf unseren alltäglichen Erfahrungen: Wir alle sind Konsumenten, und wir alle wissen ein breites Warenangebot zu schätzen. Wie zermürbend, ja wie entwürdigend es sein kann, in zeitraubenden Schlangen nach Grundnahrungsmitteln und Waren des täglichen Bedarfs anstehen zu müssen, haben die Menschen in den ehemaligen sozialistischen Ländern jahrzehntelang erfahren müssen. Es sind diese und andere Erfahrungen alltäglicher Bevormundung durch den Staat, die in den 90er Jahren viele Bürger in Osteuropa zu Anhängern einer neoliberalen Politik machten.

Der Neoliberalismus hat natürlich auch seine Kritiker gefunden. Die Linke weist zu Recht darauf hin, daß die Marktfreiheit höchst unterschiedlich verteilt ist. Denn wählen können nur die, die über genügend Geld verfügen. Wer kein oder nur wenig Geld hat, hat auch nur wenige Wahlmöglichkeiten. Der Markt erzeugt und verfestigt soziale Ungleichheit. Er ist außerdem kein Ort, an dem wir Rücksichtnahme auf andere, gegenseitige Hilfe und Solidarität lernen könnten. Denn der Markt ist moralisch blind. Linke Politik, die an der gleichen Freiheit für alle orientiert ist, plädiert deshalb für staatliche Eingriffe in das Marktgeschehen, um Chancengleichheit und soziale Gerechtigkeit zumindest annähernd zu verwirklichen.

Konservative Kritiker des Neoliberalismus kümmern sich traditionell weniger um den Wert der Gleichheit. Sie argwöhnen vielmehr, daß die Ausweitung der individuellen Freiheit den Zusammenhalt der Bürger und die sozialen Institutionen wie Familie, Kirche und Staat schwächt. Deshalb ist konservative Politik um einen Ausgleich zwischen der Freiheit des einzelnen und der Bewahrung sozialer Institutionen bemüht. Kritiker und Verfechter neoliberaler Gesellschaftspolitik stimmen jedoch meist in einem überein: Freiheit ist für sie Marktfreiheit, die Freiheit des Konsumenten. Doch dieses Freiheitsverständnis gibt unsere Freiheitserfahrungen nur sehr verzerrt wieder.

## Die Kunst der Trennungen

Der amerikanische Philosoph Michael Walzer hat unsere liberal-demokratischen Gesellschaften zutreffend als „Handlungsraum von Handlungsräumen" charakterisiert[2]. Im Unterschied zu vormodernen Gesellschaften praktiziert die demokratische Republik die Kunst der Trennungen. Die bekannteste Trennung ist die zwischen Kirche und Staat, die berühmte „Mauer der Trennung", von der Thomas Jefferson sprach. Die Trennung zwischen Kirche und Staat stellt sicher, daß Minister und Parlamente sich nicht in religiöse Dinge einmischen, daß sie weder Bischöfe ernennen noch Bekenntnisse verfassen; und umgekehrt, daß Bischöfe

keine staatlichen Ämter ausüben und Synoden keine Gesetze erlassen. Ähnlich trennen wir den Bereich des Staates vom Markt, die öffentliche von der privaten Sphäre. Auch Wissenschaft, Kunst und Medien bilden eigene, von anderen getrennte Handlungsräume. Man kann diesen Vorgang auch soziologisch als „funktionale Differenzierung" beschreiben oder mit den Worten der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Autonomie der Sachbereiche (vgl. GS 36) sprechen.

Unbestritten ist, daß ohne die Trennung der Sphären weder Freiheit noch Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger garantiert werden können. Wo genau die Trennungslinien etwa zwischen Kirche und Staat verlaufen, kann hingegen politisch umstritten sein. Wer das Staat-Kirchen-Verhältnis in den USA, Frankreich, Großbritannien und Deutschland miteinander vergleicht, wird unschwer feststellen, wie unterschiedlich die Grenzlinien gezogen werden können. Ähnliches ließe sich auch für die Trennung von Staat und Markt sagen. Das Ziel einer Politik der Trennungen besteht darin, die Dominanz einer Sphäre über die anderen oder gar das Monopol einer Sphäre zu verhindern. Eine Gesellschaft, die Familie, Religion, Wissenschaft und Wirtschaft politischen und staatlichen Zwecken dienstbar macht, kann ebenso wenig als frei bezeichnet werden wie eine Gesellschaft, die alle Bereiche religiösen Imperativen unterwirft. Zu Recht sind Bürger demokratischer Gesellschaften deshalb mißtrauisch gegenüber Ideologien und politischen Bestrebungen, die die Trennung der Sphären aufheben wollen.

Die Trennungslinien, die wir ziehen, verlaufen zwischen Handlungsräumen, Institutionen und sozialen Praktiken, nicht aber zwischen Individuen. Die meisten von uns bewohnen mehrere Handlungsräume. Wir sind Staatsbürger und Konsumenten, Familienväter oder -mütter und Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft. Einige engagieren sich für soziale, künstlerische oder wissenschaftliche Projekte. Wir orientieren unser Leben an einer Vielzahl von Werten und Zielen und leben in mehreren Loyalitäten. Gelegentlich kann es zu Konflikten zwischen den Werten kommen, die wir in den unterschiedlichen Handlungsräumen verfolgen – etwa zwischen unseren politischen Zielen und religiösen Normen –, oder zwischen unseren verschiedenen Loyalitäten. Der bekannteste Loyalitätskonflikt, der wohl niemandem erspart bleibt, ist der zwischen Familie und Beruf. In modernen Gesellschaften kommen diese Konflikte sicher häufiger vor als in vormodernen Gesellschaften mit ihren festen Rollenzuschreibungen. Die Trennung der Sphären aber macht das Leben in einer freien Gesellschaft reich und vielfältig. Es liegt an jedem einzelnen, welche Handlungsräume er bewohnen, welche Werte und Zwecke er in seinem Leben verwirklichen möchte.

Da die Trennung zwischen Handlungsräumen, nicht aber zwischen den Individuen verläuft, dürfen wir uns die unterschiedlichen Sphären nicht als völlig autarke, streng von einander abgeschottete Bereiche vorstellen. Ihre Autonomie ist nur eine relative. Sie sind immer auch Teil unserer Gesellschaft, die Michael Walzer – wie be-

reits zitiert – als „Handlungsraum von Handlungsräumen" charakterisiert. Wir sind nämlich bestrebt, Religion und Wissenschaft, Kunst und Religion oder Wirtschaft und Politik miteinander zu verbinden, ohne sie einander unterzuordnen. Das Stichwort heißt hier „Dialog". Sein Ort ist die Öffentlichkeit, die Vielzahl der Diskussionen und Debatten, die in den Medien, aber auch auf Bürgerversammlungen, in Veranstaltungen von Akademien und in der Erwachsenenbildung, in Schulen und Universitäten, in Theatern und Museen und anderswo stattfinden. An diesen öffentlichen Orten werden die Fragen und Probleme unserer Gesellschaften aus den verschiedenen Perspektiven von Politik, Wirtschaft, Religion, Kunst und Wissenschaft diskutiert. Hier lernen und praktizieren wir den zivilen Umgang mit unterschiedlichen Perspektiven, mit Differenzen und Konflikten, aber auch Konsensfindung und Konfliktlösungen.

Frei sind wir in den verschiedenen Sphären unserer Gesellschaft, wenn wir unsere Entscheidungen und Urteile ohne äußeren und inneren Zwang treffen können. Freiheit ist in pluralen Gesellschaften immer eine Summe von Freiheiten, und sie hat in den verschiedenen Sphären eine unterschiedliche Bedeutung. Im Wirtschaftsleben bedeutet Freiheit Marktfreiheit, also freie Initiative und die Möglichkeit, aus einem vielfältigen Angebot von Waren und Dienstleistungen die Wahl treffen zu können, die unseren individuellen Bedürfnissen am besten entspricht. Politische Freiheit meint, gemeinsam und gleichberechtigt mit unseren Mitbürgern die öffentlichen Angelegenheiten – eben die „res publica" – zu regeln. Politische Freiheit zielt nicht auf Bedürfnisbefriedigung, sondern auf Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Religiöse Freiheit meint, daß der einzelne allein oder in Gemeinschaft mit anderen Antworten auf die letzten Fragen seines Lebens sucht und sein Leben an der Wahrheit ausrichtet, die er erkannt hat. Religions- und Gewissensfreiheit zielt nicht auf Bedürfnisbefriedigung, sondern auf ein Leben in der Wahrheit. Ähnlich ließe sich auch die Freiheit von Kunst und Literatur, von Wissenschaft und Forschung bestimmen. Nun wird auch deutlich, warum das neoliberale Verständnis von Freiheit unsere Freiheitserfahrungen verzerrt wiedergibt. Der Neoliberalismus reduziert die Vielfalt unserer Freiheitserfahrungen auf Marktfreiheit. Er kennt nicht viele Freiheiten, sondern nur eine einzige Freiheit.

## Totalitarismus des Marktes

So verzerrt das neoliberale Verständnis von Freiheit auch ist, es ist nicht einfach aus der Luft gegriffen. Das neoliberale Freiheitsverständnis spiegelt vielmehr Tendenzen in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit wider. Wir können schon seit Jahren beobachten, daß Kriterien des Marktes auf andere gesellschaftliche Bereiche übertragen werden. Der Erfolg der Marktwirtschaft, ihre unbestreitbare Überlegenheit über alternative Wirtschaftsformen haben viele dazu verführt, in den Marktmecha-

nismen die Lösung unserer gesellschaftlichen Probleme zu suchen. Die sozialen Handlungsräume nach Marktkriterien zu strukturieren heißt aber nichts anderes, als sie unter den Primat des Kosten-Nutzen-Kalküls zu stellen.

Wissenschaft wird dann primär als Produktivkraft verstanden und auf ihre wirtschaftliche Nützlichkeit hin befragt. Wer wie die Geisteswissenschaften oder die Theologie in den Verdacht gerät, wirtschaftlich nutzlos zu sein, wird im Wissenschaftsbetrieb schnell marginalisiert. Zum Glauben an die universale Lösungskompetenz der Marktmechanismen gehört auch das hohe soziale Prestige, das Unternehmensberatungen in den letzten Jahren erworben haben. Sie begnügen sich längst nicht mehr mit der Durchsicht von Unternehmensstrukturen, Arbeitsabläufen und Bilanzen, sondern fühlen sich berufen, gesamtgesellschaftliche Reformprogramme nach betriebswirtschaftlichen Mustern zu entwerfen.

Wie sich die Übertragung der Marktfreiheit auf andere gesellschaftliche Sphären auswirkt, läßt sich am Beispiel der Religion illustrieren. Religionssoziologen stellen seit Jahren die Zunahme einer bedürfnisgesteuerten Religiosität fest[3]. Der neue religiöse Individualismus sucht nicht mehr nach der Wahrheit oder der Wirklichkeit Gottes, sondern nach der Befriedigung religiöser Bedürfnisse. Die religiöse Pluralität in unseren Gesellschaften erscheint vielen als eine Art Supermarkt, in dem man sich nach seinen momentanen Bedürfnissen und Interessen bedient und aus dessen reichem spirituellem Angebot man sich das aussucht, was am besten zu einem paßt. So unterschiedlich die menschlichen Bedürfnisse, so unterschiedlich sind die Religionen. Die Wahrheitsfrage kann dann sinnvoll nicht mehr gestellt werden. Denn Religion wird zur Sache des Geschmacks, und über den läßt sich bekanntlich ja nicht streiten. Hellhörig werden wir – ganz im Sinn des Verbraucherschutzes – nur bei jugend- oder gesundheitsgefährdenden Kulten. Wer auch nur einen kleinen Einblick in die Geschichte der Religions- und Gewissensfreiheit gewonnen hat, wird in dieser neuen Art von „Religionsfreiheit" nur noch eine Zerrform erkennen können.

Religionsfreiheit ebenso wie politische Freiheit oder die Freiheit von Kunst und Wissenschaft lassen sich eben nicht auf Marktfreiheit reduzieren. Oder besser gesagt: Die Dominanz des Marktes und der Marktfreiheit gefährdet die anderen Freiheiten und droht, sich die anderen sozialen Sphären zu unterwerfen. Michael Walzer spricht hier vom „Imperialismus des Marktes", Jürgen Habermas greift zur verwandten Metapher der „Kolonisierung der Lebenswelt" und die beiden großen Kirchen haben auf ihrem Bildungskongreß „Tempi – Bildung im Zeitalter der Beschleunigung" im November 2000 in Berlin gar vor einem „neuen Totalitarismus"[4] gewarnt. Wer bei Totalitarismus an die nationalsozialistischen Konzentrationslager oder den sowjetischen Archipel Gulag denkt, wird die Vokabel in diesem Zusammenhang demagogisch finden. Schließlich denkt niemand daran, die Terrorsysteme Hitlers und Stalins auferstehen zu lassen. Wenn man unter Totalitarismus jedoch die Herrschaft einer sozialen Sphäre über alle anderen, die Herrschaft eines Prinzips in

allen Handlungsräumen der Gesellschaft versteht, dann bekommt die Ausdehnung der Marktlogik und des Kosten-Nutzen-Kalküls bis in die Bereiche von Familie und Freundschaft hinein bedrohliche Züge, dann drohen Marktkriterien total zu werden[5]. Angesichts dieser gesellschaftlichen Tendenzen erscheint die Diskussion um den arbeitsfreien Sonntag in einem neuen Licht.

„Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht" (Dtn 5, 13f.) Das dritte Gebot begründet den Wochenrhythmus, den Wechsel von sechs Arbeitstagen und einem arbeitsfreien Tag. Mit diesem Wechsel praktiziert Israel erstmals die Kunst der Trennungen. Am Ende des Sabbats beten fromme Juden bis heute die „Hawtala", wörtlich die „Trennung":

„Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott. Du regierst die Welt. Du trennst das Heilige vom Profanen, das Licht von der Finsternis, Israel von den Völkern, den siebten Tag von den sechs Tagen der Arbeit. Gepriesen seist Du, Ewiger. Du trennst das Heilige vom Profanen."[6]

Die Kunst der Trennungen – ein Kennzeichen unserer modernen demokratischen Gesellschaften – reicht bis in die Geschichte Israels zurück. Ihr Ursprung ist die biblische Trennung von Heiligem und Profanem, des siebten Tages von den sechs Tagen der Arbeit. Der Gott der Bibel ist ein Gott der Trennungen.

Der Sabbat ist der große Tag der Freiheit. Nicht zufällig beginnen die Zehn Gebote mit der Erinnerung an die Befreiung: „Ich bin der Herr, Dein Gott, der Dich aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat" (Dtn 5,6). Am Sabbat wird der Mensch von der Mühe des Alltags frei. Mit dem Arbeitsverbot unterbricht der Sabbat die Herrschaft des Nutzenkalküls, das Wechselspiel von Produktion und Konsum. Mit dem dritten Gebot beginnt eines der interessantesten Sozialexperimente der Geschichte. Was passiert, wenn die Arbeit niedergelegt und die Räder stillgelegt werden? Was passiert, wenn der Kreislauf der Ökonomie unterbrochen wird?

Das Heraustreten aus der Arbeitswelt und dem Warenkreislauf ermöglicht uns eine neue Sicht auf uns selbst, unsere Mitmenschen und die Welt. Am Sabbat soll dem Menschen bewußt werden, daß nicht alles machbar ist und das Machbare nicht alles ist. Deshalb ist der Sabbat nicht einfach der Tag der Erholung, sondern der Tag des zweckfreien Miteinanders. An diesem Tag sollen wir uns selbst, unsere Mitmenschen, aber auch die Natur in ihrer Eigenart und in ihrem Eigenwert wahrnehmen – jenseits aller Verwertungsinteressen und Funktionen[7]. Vor allem aber ist der siebte Tag der „Tag des Herrn". Der jüdische Sabbat ist – wie auch der christliche Sonntag – der Tag des Gottesdienstes, der Liturgie, des Gebets. Im Lobpreis des Schöpfers geht der Mensch über sich hinaus, überantwortet er sich und seine Zwecke einem Gegenüber. Deshalb betont das Zweite Vatikanische Konzil zurecht, daß die Liturgie „Höhepunkt... und Quelle" des christlichen Lebens ist (SC 10).

Der jüdische Sabbat und der christliche Sonntag eröffnen eine andere Dimension von Wirklichkeit. Religionen sind bekanntlich nicht einfach mythische Vorformen

von Philosophie und Wissenschaft. Sie sind nicht primär Lehrgebäude oder gar Weltanschauungen. Die religiöse Wahrheit wird weniger durch Bücher tradiert als durch Lebensformen. Judentum und Christentum installieren deshalb Lebensräume, in denen die Wirklichkeit Gottes erfahren werden kann. Ein solcher Lebensraum ist der Sabbat, ist die Liturgie. Es geht dabei nicht um die reine Lehre, sondern um ein anderes Leben, ein Leben mit einer anderen Dimension. Die Sonntagsfrage ist die lebenspraktische Seite der Gottesfrage.

Gewiß: Vom jüdischen Sabbat führt kein direkter Weg zum christlichen Sonntag. Letzterer war nicht immer arbeitsfrei. Seine Entstehung und Geschichte verlief wahrlich nicht geradlinig[8]. Auch die Identifizierung des christlichen Sonntags mit dem jüdischen Sabbat ist theologisch nicht unumstritten. Doch wie immer man das Verhältnis von christlichem Sonntag und jüdischem Sabbat historisch und theologisch bestimmen mag, die Arbeitsruhe bindet den christlichen Sonntag an den jüdischen Sabbat. Würden die Christen das Gebot der Arbeitsruhe fallen lassen, dann würden sie einen wesentlichen Bestandteil des Bundes Gottes mit Israel am Sinai einfach aufgeben. Das dritte Gebot verlöre als einziges der Zehn Gebote seine Bedeutung für die Christen. Die Rabbiner haben recht, wenn sie sagen, daß der Sabbat ein Geschenk Gottes an die Menschheit ist.

## Der Sonntag – ein Plädoyer für die Freiheit

Doch welche Bedeutung soll dieses Geschenk für jene haben, die sich für „religiös unmusikalisch" halten und weder an Gott glauben noch Gottesdienste besuchen? Freizeit und Erholung, die notwendig sind, um die Arbeitskraft zu regenerieren, lassen sich durchaus auch anders, nämlich individuell organisieren. Aber auch ein überzeugter Vertreter des Neoliberalismus wird nicht leugnen können, daß der Markt langfristig nur funktionstüchtig ist, wenn er in staatliche und kulturelle Strukturen und Praktiken eingebettet ist. In Abwandlung eines bekannten Wortes von Ernst-Wolfgang Böckenförde könnte man sagen, daß der Markt von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen kann. Dazu gehören der Rechtsrahmen, aber auch bestimmte moralische Standards und eine Kultur, die Kreativität und Innovation, Selbstständigkeit und Eigenverantwortung unterstützt. Kreativität und Innovationsfähigkeit, die großen Ideen und Erfindungen erfordern Abstand zu den Dingen, Distanz zum Alltag mit seinen automatisierten Abläufen. Distanz ist der Kern dessen, was das Grundgesetz in Art. 140 mit den Worten der Weimarer Reichsverfassung (Art. 139) altmodisch als „seelische Erhebung" bezeichnet. Der Sonntag ist die Installation dieser Distanz.

Leo O'Donovan sagte auf dem schon erwähnten Bildungskongreß der beiden Kirchen:

„Der kurze Horizont des gebückten Arbeiters weitet sich zum Gesichtsfeld des Müßigen, der nun Zeit hat, sich und seine Sachen zu bedenken. Der Sabbat ist der Tag der Nachdenklichkeit."[9]

Der Verzicht auf Arbeit ermöglicht Distanz zum Alltag, Distanz zu den Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten der ökonomischen und technologischen Entwicklung, Distanz auch zu den eigenen Bedürfnissen. Distanz ist die Voraussetzung für Orientierung, Voraussetzung dafür, das Ganze in den Blick zu nehmen und Fragen nach dem Ziel und dem Sinn des alltäglichen Handelns zu stellen. Ohne diese Distanz gibt es kein kritisches Denken, keine Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen. Und ohne Distanz zu den Dingen gibt es auch keine Kreativität und keine Innovation. Davon profitieren langfristig auch Wirtschaft und Politik. Man kann hier von einem „Sabbatparadox" sprechen oder von der Übernützlichkeit des Sonntags: Gerade der Verzicht auf kurzfristige ökonomische Nützlichkeit kann langfristig sehr nützlich sein. Ein kluger Modernisierer wird deshalb gerade um der Funktionstüchtigkeit des Marktes willen nicht alles dem Markt und der Marktlogik unterwerfen wollen. Er wird erkennen, daß auch der Markt und der ökonomisch-technologische Fortschritt von der Kunst der Trennungen profitieren.

Mit dem arbeitsfreien Sonntag setzen wir dem Markt und seinen Gesetzen Grenzen – Grenzen, die Freiräume für anderes als Produktion und Konsum schaffen sollen. Freiräume für Religion, Kunst und zweckfreies Miteinander. Mit dem arbeitsfreien Sonntag praktizieren wir die Kunst der Trennungen. Freiheit ist nicht nur Marktfreiheit. Freiheit ist in einer demokratischen Gesellschaft plural; deshalb sollten wir die Vielzahl der Handlungsräume und Freiheiten erhalten und fördern. Die Abschaffung des arbeitsfreien Sonntags wäre kein Freiheitsgewinn, sondern ein Freiheitsverlust.

## ANMERKUNGEN

[1] Der sozialphilosophische Klassiker des Neoliberalismus ist R. Nozick, Anarchie, Staat, Utopia (München 1976).

[2] Vgl. M. Walzer, Liberalismus u. die Kunst der Trennungen, in: ders., Zivile Gesellschaft u. amerikanische Demokratie (Berlin 1992) 38–63; ders., Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität u. Gleichheit (Frankfurt 1992).

[3] Vgl. z.B. M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche (Frankfurt 1998).

[4] tempi – Bildung im Zeitalter der Beschleunigung. 10 Thesen, hg. von der Zentralstelle Bildung der DBK u. der Abteilung Bildung im Kirchenamt der EKD (Bonn – Hannover 2000) (6. These).

[5] Vgl. R. N. Bellah u.a., Gegen die Tyrannei des Marktes, in: Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, hg. v. C. Zahlmann (Frankfurt 1994) 57–73.

[6] Seder hat-tefillot. Das jüdische Gebetbuch, Bd. 1: Gebete für Schabbat, Wochentage u. Pilgerfest, hg. v. J. Magonet (Gütersloh 1997) 147.

[7] Vgl. A. Heschel, Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen (Neukirchen-Vluyn 1990).

[8] Zur Geschichte des Sonntags vgl. die Artikel Sonntag in LThK[3], Bd. 9, 726–731 und TRE, Bd. 31, 449–472 (Lit.).

[9] L. O'Donovan, Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, in dieser Zs. 219 (2001) 219–234, 227.

*Rainulf A. Stelzmann*

# Die Welt als schmerzensreicher Rosenkranz

## Die Kriminalromane Paul C. Dohertys

Seit Charles Dickens' letztem Buch „The Mystery of Ewin Drood" aus dem Jahr 1870 und den zahlreichen Romanen seines Zeitgenossen Wilkie Collins ist der Kriminalroman eine der beliebtesten Formen in der englisch-amerikanischen Unterhaltungsliteratur. In immer neuen Abwandlungen der Verbrechen, der Umwelt und der geistigen und charakterlichen Eigenarten des Detektivs hat diese Literaturgattung auch in unserer Zeit viele Leser aller Berufe und Altersstufen gefunden. Bekannt ist die Vorliebe Romano Guardinis für diese Entspannungslektüre.

Der Pfarrer Rinaldo Smith, der in Walker Percys letztem Roman (1987) eines der schlimmsten Verbrechen unserer Zeit aufdeckt, erkennt bei dieser Gelegenheit ein Wesensmerkmal der Postmoderne: Worte, Begriffe und Gedankenstrukturen „haben keine Bedeutung" mehr. Aus diesem Grund scheint es zunächst fragwürdig, daß ein Genre, das zur Lösung seiner Verwicklungen auf traditionelle Logik angewiesen ist, auch heute blüht. Es mag daran liegen, daß man „veraltete Denkformen" hier dulden kann, weil sie nur formal eine Rolle spielen, während alle „wirklichen" Lebenselemente und Lebensweisen den Eigenarten der Postmoderne entsprechen. Was Max Scheler vom „modernen westeuropäischen Menschen – als Massentypus betrachtet" sagt, scheint in weit größerem Maß vom Menschen der Postmoderne zu gelten und sich in seiner Literatur zu offenbaren: Er rechnet nicht mehr „mit Qualitäten, Formen, Werten" und glaubt nicht mehr an die „Ewigkeit des Geistes", sondern läßt „die Illusion eines endlosen Fortgangs des (irdischen) Lebens zur Grundlage seiner Existenz" werden. Aber die Welt ist für ihn nun auch „Gegenstand der ewigen *Angst*"[1].

Während sich diese Orientierung in den Dichtungen der Postmoderne, einschließlich ihrer Kriminalromane, widerspiegelt, gibt es einige Ausnahmen, in denen der Protagonist wieder eine Idealfigur im Sinn vergangener Zeiten ist. So folgt Ralph McInerny in der Gestalt seines Detektivs Father Dowling, der in bisher 22 Bänden Verbrechen auf dem Campus der Notre Dame Universität aufklärt, dem Beispiel von Gilbert Keith Chestertons Father Brown, der mit Hilfe der Logik Thomas von Aquins den Mördern, die Unheil in den gut bürgerlichen Kreisen Englands anrichten, auf die Spur kommt. Edith Pargeter schließlich beschreibt in ihren „Chroniken" wie der Benediktinermönch Cadfael im zwölften Jahrhundert das Rätsel furchtbarer Untaten löst[2].

Obwohl die geistlichen Protagonisten Chestertons, McInernys und Pargeters unbescholtene Kleriker sind und als solche vorbildlich leben, gehen die Autoren nur wenig auf die Aufgaben ihres geistlichen Standes ein, sondern konzentrieren sich auf die Aufklärung der Verbrechen. Erst Paul C. Dohertys Serie mit dem Untertitel „Die schmerzensreichen Geheimnisse Bruder Athelstans" beschreibt in neun von 1990 bis 1999 erschienenen Romanen[3] die besonderen Bürden, Nöte und Freuden eines Dominikaners, der sich im 14. Jahrhundert um die Seelen seiner Pfarrkinder müht. Da sich seine Welt in ihrer Grausamkeit, ihrem Unglauben, den Lastern der Reichen und dem Elend der Armen wenig von unserer Zeit zu unterscheiden scheint, lohnt es sich, auf die Arbeit und die Erlebnisse dieses Priesters einzugehen.

## Das Leben und Streben des Autors

Paul C. Doherty ist am 11. September 1946 in der Industriestadt Middlesbrough im Norden Englands geboren. Er besuchte zunächst ein katholisches Internat, studierte dann in Durham Theologie für den Priesterberuf, wechselte aber schon bald zum Studium der Geschichte über, zunächst in Liverpool und schließlich in Oxford, wo er 1978 mit der Arbeit „Isabella, Queen of England 1296–1330" zum Doktor promoviert wurde[4].

Die durch dieses Studium erworbene Kenntnis des Mittelalters verwendet er nun, um interessante Verwicklungen mit Mord und Totschlag zu erfinden, die er aber oft bis zu Einzelheiten der Namen und der Berufe seiner Charaktere in den Archiven Londons dokumentiert. Im Hauptberuf leitet er als Direktor die Trinity Catholic High School im Stadtteil Redbridge im Nordosten von London. Mit seiner Frau und sechs Kindern wohnt er nicht weit vom Epping Forest, einem Waldgebiet, das in seinen Romanen manchmal erwähnt wird. Es ist erstaunlich, daß er neben seiner Arbeit mit den vielen Schülern (über 1600), deren Erziehung er sehr ernst nimmt, auch noch die Zeit gefunden hat, bisher 45 Romane zu schreiben.

Das von ihm entworfene Schulprogramm verlangt von der Fakultät, „alle Kinder wie die eigenen zu behandeln". Sie sollen nach katholischen Grundsätzen erzogen werden, die „die Einmaligkeit jedes Individuums in seiner Beziehung zu Christus und seinen Mitmenschen entwickeln und verstärken". Denn „auf Grund der Verdienste Christi hat jeder Mensch ein ewiges Schicksal und dieses Schicksal wird durch seine Reaktion auf die Gnade Christi bestimmt".

Unterstützung der Armen und Entrechteten sind die praktischen Auswirkungen dieser idealen Forderungen, denen sich Doherty nicht entzieht. Einen Protestmarsch für höhere Löhne der englischen Arbeiter, an dem sich seine Schule beteiligte, verteidigte er gegen Vorwürfe der Indoktrinierung der Schüler mit einem Hinweis auf die katholische Soziallehre der letzten 120 Jahre in den Enzykliken der Päpste.

## Staat und Kirche als fragwürdige Partner

In „The Nightingale Gallery", dem ersten Buch seiner Krimiserie, finden wir den jungen Dominikaner Bruder Athelstan nahe der Verzweiflung. Er ist aus der Ruhe seines Klosters und der geistigen Atmosphäre der Hallen Oxfords zur Pfarrarbeit in das Elendsviertel Southwark, auf der anderen Seite der Themse bei London, geschickt worden. Alles liegt dort im argen. Die Kirche hat ein undichtes Dach und ist total verschmutzt, die Pfarrkinder sind arm, ungebildet und sehr wenig an ihrer Religion interessiert. Außerdem muß Athelstan nach Anordnung seines Priors die Pflichten des Sekretärs Sir John Cranstons, des obersten Untersuchungsrichters der Stadt London, erfüllen. Immer wieder sieht er bei dieser Aufgabe die Opfer von Mord, Selbstmord und Unfällen. Er betet über den verunstalteten Leichen kleiner Kinder und betrunkener Männer, die einander mit „Schwert, Dolch oder Keule" umgebracht haben. Die Tatbestände muß er schriftlich aufnehmen.

Dabei erinnert er sich an seine eigene Schuld, die er durch seine Arbeit in der Pfarrei und für den Staat abbüßen soll. Während des Noviziats hat er sein Kloster verlassen, um in Frankreich für England zu kämpfen. Nun bedrücken ihn die Erinnerungen an die blutigen Schlachtfelder mit „dem Gejohle und Geschrei" der Streitenden und Sterbenden. Schlimmer noch, er hat seinen jüngeren Bruder mitgenommen und dort verloren. Seine Eltern sind am Schmerz über dessen Tod gestorben (NG 18f.). Diese Schuld belastet ihn so sehr, daß wir immer wieder von ihr hören.

Cranston, der sich ebenfalls als junger Mann auf den Schlachtfeldern Frankreichs bewährt hat, versucht ihn vergebens mit der Erklärung zu beruhigen: „Das war kein Mord, das waren Träume junger Männer, den Kopf mit Geschichten von Troja und den Rittern der runden Tafel vollgestopft." Mord sei ein ganz anderes Problem, als Geheimnis des Bösen habe dieses Verbrechen die Menschheit geplagt seit Kain seinen Bruder Abel erschlug und die Tat leugnete (NG 130f.).

Als Vertreter von Staat und Kirche müssen Athelstan und Cranston alle Verbrechen, vor allem die grauenhaften Morde, durch Überführung der Täter, wenn nicht ganz aus der Welt schaffen, so doch so weit wie möglich einschränken. Cranston weist oft auf seine Abhandlung zur Verbesserung der staatlichen und sozialen Einrichtungen Londons hin. Darin macht er sich auch Gedanken über die Todesstrafe. Sie scheint den Mord nicht zu verhindern. Denn obwohl „die Galgen sich wie Apfelbäume im Herbst unter ihren faulen Früchten biegen", bleiben sie ohne Wirkung auf potentielle Mörder. Nur wenn diese wissen und „in ihren Herzen annehmen", daß sie schnell eingefangen und unverzüglich und gerecht bestraft werden, würde die Zahl der Untaten nach und nach abnehmen (ebd.).

Cranston und sein Sekretär stimmen in dieser Aufgabe überein. Doch während der Richter ihre soziale und praktische Seite betont, erscheint sie dem jungen Dominikaner als eine Erfüllung der Ermahnung Christi, der die nach Gerechtigkeit

Hungernden selig preist: Wir müssen Gottes Gerechtigkeit in unserer Welt verwirklichen. Der Detektiv ist ihr Instrument. So betet er:

„O Herr, hilf uns! Gib mir Weisheit und Licht. Laß mich die Dunkelheit ergründen, die Wurzel der Bosheit. Laß das, was im Dunkeln der Nacht geschah, im vollen Tageslicht offenbar werden für Deine Gerechtigkeit und die des Königs" (NG 224).

Aber der junge Priester mißbilligt die grausame Strafjustiz des Staates. Er kann zwar keinen Grund für eine vollkommene Abschaffung der Todesstrafe ins Feld führen, versucht aber die unmenschliche Grausamkeit der Exekution für die vielen Verbrechen, die als Hochverrat definiert werden, abzuschaffen oder zu verhindern. Obwohl sich auch Cranston dagegen erklärt (AG 29), droht er den Verdächtigten manchmal mit dieser schrecklichen Strafe beim Verhör:

„Für Raub und Totschlag wirst du nur gehängt." Für „Hochverrat" jedoch gibt es „keinen schnellen Tod. Der Scharfrichter wartet bis du halb tot bist, schneidet dich vom Galgen, sichelt dich offen vom Hals bis zum Unterleib und zieht dein Herz und deine Eingeweide heraus, daß du sie siehst, bevor deine Augen zufallen. Danach zerhackt er dich wie ein Metzger seine Fleischstücke. Dein Kopf wird über der Brücke von London aufgesetzt. Die vier Stücke deines Körpers? Gott weiß, wo sie auftauchen ... Alle schön eingepökelt in einem Eimer" (AR 210).

Ebenso unmenschlich ist die Strafe für Homosexualität. Die Täter werden bei lebendigem Leib verbrannt (MBL 78, AG 175). Athelstan kennt diese Grausamkeiten und bemüht sich, wenn möglich, die Täter vor ihnen zu bewahren.

## Gebet und klares Denken

Wie findet er die Schuldigen? Nach dem oft wiederholten Grundsatz, daß jede Verwicklung sich nach den Gesetzen der Logik auch wieder entwickeln läßt, kreist er die möglichen Täter enger und enger ein, bis nur der Verbrecher übrig bleibt. In allen Romanen verkompliziert sich das Geschehen dadurch, daß ein Mord zum anderen führt, bis das Verbrechen als Serienmord erscheint. Unter den Schuldigen befinden sich Adlige und Bürgerliche, jung und alt, Männer und Frauen, Verwandte aller Grade, Beamte, Rechtsgelehrte, Gebildete, Handwerker, Soldaten, Geschäftsleute, Geistliche, Liebende und Hassende. Jedes Alter, jeder Stand und Menschentyp ist in den schmerzensreichen Rosenkranz menschlicher Verworfenheit eingereiht.

Gebet und klares Denken helfen dem jungen Kleriker, das Dunkel der Welt zu lichten. Doch wie bewährt er sich in der Grausamkeit, der oft ungerechten Gewalt und dem endlosen Töten des Krieges, für das der Staat große Zugeständnisse an seine Bürger zu machen pflegt?

Bei einer ihrer Nachforschungen verwickeln sich Cranston und Athelstan in ein Seegefecht gegen die Franzosen, die auf der Themse bis London vorgedrungen sind.

Cranston tötet mehrere Feinde und erzählt seinen Zuhörern immer wieder von diesen Heldentaten. Athelstan dagegen ist von den Ereignissen tief erschüttert. Der einzige Lichtblick ist das freundliche Lächeln eines jungen französischen Soldaten, der ihn schont, weil er im letzen Moment erkennt, daß er einen Priester vor sich hat (MBL 197, 205).

Wie kann man den Krieg mit seinen endlosen Unmenschlichkeiten aus der Welt schaffen? Athelstan weiß keine Antwort, möchte aber wenigstens die Grausamkeit gegen die Gefangenen verhindern. Diese werden ohne Ausnahme mit einem Galgenstrick um den Hals über Bord geworfen, um „einen langsamen, würgenden Tod zu sterben". Aber Cranston besteht auf dieser Praktik mit einem Hinweis auf das Kriegsgesetz, das vorschreibe, die Feinde als Piraten ohne weiteres zu hängen (MBL 199f.).

Ebenso beunruhigend ist das Problem der sozialen Gerechtigkeit. Als Historiker kennt Doherty die Rolle, die Athelstans Orden im 14. Jahrhundert spielte:

„Die Dominikaner waren immer in die Angelegenheiten des Volkes verwickelt; bei jedem Aufstand in England wurden die Dominikaner verhaftet, weil sie wie die Priester in Südamerika sehr großen Einfluß auf das Volk hatten."[5]

Zur Zeit Athelstans stachelte „die große Gemeinschaft des Reichs" die unteren Klassen zur Revolution an mit der Frage: „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?" (DD 5, 65, 199, AG 3). Trotz seiner Warnung haben sich zwei Pfarrkinder dieser Organisation angeschlossen. Athelstan verhindert ihre Hilfe beim Waffenschmuggel zur Vorbereitung des Aufstands und bewahrt sie vor Verhaftung und grausamer Exekution.

Bei ihrer Verteidigung vor John of Gaunt, dem Prinzregenten, gefährdet er seine eigene Sicherheit. Der Fürst warnt, daß er eines Tages alle Aufständischen als Hochverräter aufhängen wird. Worauf ihm der Dominikaner entgegnet:

„Sie sind nur hungrig. Sie essen ein hartes Brot. Sie geben ihren Säuglingen in Wein getränkte Lumpen zu saugen. Manchmal haben sie im Winter nur ihren eigenen Schleim zu schlucken" (DD 117).

Gaunt scheint sich mit dieser derben Erklärung zufriedenzugeben, fragt aber bei anderer Gelegenheit ohne Umschweife: „Und wenn die Revolution kommt, auf welcher Seite des Zauns wirst du stehen, mein Brüderchen?" Athelstan kann sich mit einem Hinweis auf seinen geistlichen Beruf aus der Falle ziehen:

„Ich werde in meiner Kirche sein, die Messe feiern, das Evangelium verkünden und mich um meine Pfarrkinder kümmern. Das ist die Aufgabe eines Priesters, eines Mitglieds des Ordens des heiligen Dominik" (DD 240).

## Vertrauen auf Gottes Güte

Wie Father Rinaldo Smith, der anfangs erwähnte Protagonist Walker Perys, leben und wirken die Priester, Brüder und Nonnen in Dohertys Büchern in einer entfremdeten Welt, die sie meist nicht versteht, ihr Versagen hämisch anprangert oder darüber lacht. Zwar haben die Dominikaner und einige Pfarrer, die wir kennenlernen, einen gewissen Einfluß auf das einfache Volk und den Mittelstand, doch stehen auch ihnen die Mächtigen und Gebildeten skeptisch gegenüber. So erklärt Gaunt verächtlich, daß er „keine Zeit für Priester habe" (DD 34, vgl. AG 32), und selbst Cranston, der gutmütig und fromm ist, teilt diese Ansicht. Beide machen jedoch eine Ausnahme für Bruder Athelstan. Da Kleriker zu Recht oder Unrecht im Verdacht des Suffs (AG 204), der Lüge (HC 50, 216), des Diebstahls (RS 76, MMH 130), der schwarzen Kunst, der Habsucht (FB 17, 121) und der Unzucht (NG 238, MMH 130) stehen, erscheinen auch sie als Geheimnisse des schmerzensreichen Rosenkranzes in einer ausweglosen Welt.

Trotzdem ist Athelstans Glauben nicht erschüttert. Denn sein Vertrauen auf Gott beruht auf einer Theologie, die die Güte Gottes betont und das „anerkannte Dogma der Kirche", das Gott vor allem als „zornigen Richter" sieht, „vorsichtig umkehrt". Er findet es in einer Abhandlung, die einem seiner Mitbrüder und dann einer in der Tradition der Mystik stehenden Nonne zugeschrieben wird. Die Schrift wiederholt den Titel der berühmten Abhandlung Anselms von Canterbury „Cur Deus Homo", die schon über 200 Jahren vor der Zeit Athelstans „durch Vernunft allein" ein Erlösungswerk herausarbeitet, das auf Gottes Liebe beruht. Christus, sein geliebter Sohn, starb „freiwillig" und nicht unter dem „Zwang des Gehorsams", um uns „schwachen und sterblichen Menschen ... in (unseren) Wunden, in Verachtung, in Schmerzen und selbst für den Tod ein Beispiel zu geben," das uns ermutigt, „nicht vom Wege der Gerechtigkeit abzuweichen".

Der Autor, auf den sich Athelstan beruft, „argumentiert" in seinem „Prachtstück theologischer Analyse", daß „die Fleischwerdung Christi von Gottes Willen, seine göttliche Schönheit mit uns Menschen zu teilen, ausging und nicht von dem üblichen erschöpften Hinweis auf ‚die Erlösung von Sünde' oder die Buße für das Böse im Menschen. In Bruder Henrys Abhandlung wurde Gott als liebende Mutter oder als liebender Vater gezeigt und Christus als der fleischgewordene Ausdruck dieser Liebe" (MMH 140). Dieser Glaube gibt Athelstan den Schlüssel zu einer Welt, in der es oft sehr schwer ist, Sinn zu finden und nicht alle Hoffnung zu verlieren. Denn in Stunden des dunkelsten Zweifels fragt er sich, ob Christus wirklich eine Welt erlöst hat, in der Unrecht und Grausamkeit „unbehelligt regieren" (HC 278), ob er wirklich „auferstanden ist" oder ob „Religion nichts als Hokuspokus" ist (RS 102). Aber dann gibt ihm, wie dem zweifelnden Philosophen Immanuel Kant viele Jahrhunderte später, „der Sternenhimmel über ihm" neue Hoffnung. Die Astronomie erscheint ihm als ein möglicher Weg zu Gott (DD 82, AR 59f., FB 185).

Wie Simone Weil, die in ihren Briefen im Zweiten Weltkrieg von der Wissenschaft Hilfe für religiöse Fragen des modernen Menschen verlangt, erhofft er neue Einsichten und Erleichterungen von ihr. Diese sollen, mit Kant gesprochen, unsere Suche nach den „transzendentalen Ideen" von „Freiheit, Gott, Seele, Unsterblichkeit" unterstützen. So diskutiert er mit einem Mitbruder die „in Persien" von „weisen Männern, die die Himmel" studieren, entwickelte Theorie, daß „es einmal weder Sterne, noch die Sonne, noch den Mond gab. Nichts als eine dunkle, hoffnungslose Masse, die auf Gottes Verlangen in brennendes Gestein explodierte, das Weltall zu formen, von dem die Erde nur ein kleiner Teil ist" (MMH 2f.).

Auch die Medizin sieht Athelstan in diesem Licht. Der in seiner Pfarrei ansässige Arzt Doktor Vincentius besucht zwar nie die Kirche, heilt aber die armen Pfarrkinder ohne Entgelt. Er unterscheidet sich in Wissen und Methodik von allen anderen Ärzten Londons, von denen Athelstan aus bitterer Erfahrung weiß, daß ihre Eingriffe und Kuren meist schlimmer sind als die Krankheiten der Patienten. Doktor Vincentius hat in Cambridge und dann in Salerno studiert, wo ihn Galens „Kunst der Medizin" und gute Übersetzungen von Hippokrates überzeugten – alles, „was er in Cambridge gelernt hatte, zu vergessen" (RS 106). Als sich herausstellt, daß dieser Arzt an heimlich im Friedhof ausgegrabenen Leichen Sektionen durchführt, um sein medizinisches Wissen zu vertiefen, ist Athelstan sehr aufgebracht. Wütend schlägt er ihn mit der Faust, akzeptiert aber dann dessen Erklärung der Notwendigkeit dieser Methode für eine bessere Praxis des Heilens. Da er eine Verhaftung des Doktors mit ihren tödlichen Folgen für unmenschlich und sinnlos hält, ermöglicht er ihm, unbehelligt abzureisen (ebd. 240f.).

## Ordnung der Liebe

Wenn so die Tugend der Hoffnung im Leben Athelstans die Finsternis erleuchtet, scheint die höchste der göttlichen Tugenden, die Liebe, von dornigen Hindernissen umgeben zu sein. Vielleicht läßt sich dieses Problem am besten mit dem von Max Scheler entwickelten „Ordo Amoris" deuten. Demnach erhebt sich die Liebe in vier Stufen von der sinnlichen über die vitale und die geistige zum höchsten, dem geistlichen oder religiösen Rang. Eine ähnliche Ordnung ist auch in Athelstans Orden bekannt: „Im Leben gibt es eine Rangordnung ... Es gibt ebenfalls eine Rangordnung der Liebe, mit Gott an der Spitze" (DD 141). Athelstan erfährt, daß diese Hierarchie eine steile Leiter ist.

Seine Gemeinde besteht meist aus einfachen Arbeitern und Handwerkern, die sich recht und schlecht durchschlagen. Die einzige Ausnahme ist Benedicta, die junge Witwe eines Kapitäns, die ihm bei der Pfarrarbeit hilft und sein Haus in Ordnung hält, wenn er als Sekretär Cranstons abwesend ist. Sie ist eine sehr schöne Frau, geistig und seelisch gesund, liebevoll, humorvoll und witzig. Auch

interessiert sie sich für geistige und geistliche Themen, wie sie in Büchern geboten werden.

Athelstan muß oft an sie denken und ist davon beunruhigt. Doch dann erinnert er sich an die Mahnung seines alten Novizenmeisters, in der wir drei Stufen des Ordo Amoris wiedererkennen:

„Das Leben eines Priesters kennt drei große Ängste. Die erste ist die fleischliche Begierde. Sie wird dich plagen ... Doch sie wird vorübergehen. Beten, Fasten und der Beginn des Alterns vertreiben diesen Feind ... Dann kommt die zweite Angst, das die Seele zermürbende Alleinsein des Priesters: keine Frau, keine Kinder ... Aber auch das wird vorübergehen. Die dritte Angst ist schlimmer ... Einer Theorie nach ist jeder Mensch geboren, eine andere Person zu lieben. Manchmal haben wir Priester Glück und treffen ... nie diese Person. Aber wenn du sie triffst, wirst du wirklich die Schrecken der dunklen Nacht der Seele erleben."

Sein Gelübde verpflichtet den Priester, diese Liebe nie auszudrücken. Wenn er es bricht, „verurteilt ihn die Kirche". Wenn er ihm treu bleibt, „vergräbt er sich in seiner eigenen Hölle" (NG 26f.; vgl. AR 87f., AG 87).

Athelstan erlebt dieses quälende Dilemma seines Standes, ohne jedoch daran zugrunde zu gehen. Sein Humor bewahrt ihn davor, sich selbst zu ernst zu nehmen. So sagt er sich, als ihn eine Kellnerin bedient, die „wie die weibliche Fleischwerdung Satans aussieht", daß „sein Gelübde gewisse tröstliche Momente hatte" (NG 104). Auch erinnert ihn sein Beichtvater daran, daß sein Stand ihm nicht ohne weiteres „eine Rüstung ums Herz baut ... Du hast keine Zeit für diese Verhältnisse, die so wichtig für andere sind: Es darf keine Ablenkung von deiner Arbeit als Priester geben" (FB 86).

Im Gebet und in der Liebe zu den ihm anvertrauten Menschen, die er immer besser kennenlernt, nähert er sich der höchsten Stufe, der Heiligung in der Liebe Gottes (DD 206f.).

Es ist nicht immer einfach, diese Menschen auf den rechten Weg zu bringen und dort zu halten. Da ist zunächst „Watkins der Müllkutscher", der jeden Tag den Abfall und Mist aus der Stadt fährt. Wie ein Stier verteidigt er seine Stellung als „Führer des Gemeinderats", gegen seinen Rivalen „Pike den Erdarbeiter", dessen Sohn Crim Athelstans Meßdiener und Bote ist. Außerdem lernen wir folgende Gemeindemitglieder kennen: „Hig den Schweinezüchter", „Pernell die flämische Frau", die ihr Haar immer wieder anders färbt, „Mugwort den Klöckner", „Huddle den Maler", „Ranulf den Rattenfänger", „Basil den Schmied" und „Manger den Henker", der wegen seines gräßlichen Gewerbes offenbar in der Stadt London selbst nicht geduldet wird. Ähnliches mag für „Cecily die Kurtisane" gelten. Die Frauen der Gemeinde zanken mit ihr und Athelstan muß sie oft warnen, daß auf dem Friedhof „nur die Toten liegen dürfen". Aber sie tut Buße und hält sich in der Gemeinde (FB 104f., DD 28).

Wie der junge Priester diese unterschiedlichen Individuen geistlich betreut, zeigt seine Behandlung des Müllkutschers Watkins, der „den kleinen Pfarrer, mit ... den

dunklen, ausdrucksvollen Augen und einem Verstand, so scharf wie ein Rasiermesser", trotz seines „heftigen Temperaments und seiner scharfen Zunge ins Herz geschlossen hat". Athelstan ermutigt Watkins:

„Was du tust, die Entfernung des Drecks in den schmutzigen Gassen ist Gott wohlgefällig. Du bist wie der Heilige Geist ... Du machst die Dinge rein und frisch. Deshalb ... bist du sehr wichtig in Gottes Plan!" (DD 3 f.).

Unermüdlich unterweist Athelstan seine Pfarrkinder im Guten. Er lehrt ihre Kinder (AG 95), hilft den jungen Liebespaaren zu heiraten, tröstet die Sterbenden und schlichtet Streitigkeiten. Huddle der Maler schmückt die anfangs so öde Kirche mit Fresken. Die Gemeinde lernt auf ihnen und in Mysterienspielen ihren Glauben kennen. Auf einem Gemälde der „Heimsuchung" stehen wir am Anfang, in einem Stück über „Das Jüngste Gericht" (MBL 29) am Ende der Heilsgeschichte. Huddle hat auf seinem Bild mit künstlerischer Freiheit das Thema der Begegnung Marias mit Elisabet abgewandelt. Viele Gemeindemitglieder erscheinen dort als Zuschauer, unter ihnen der grotesk als König Herodes dargestellte korpulente „Sir John Cranston mit seinem breiten Gesicht" und auch Cecily die Kurtisane.

Als Athelstan das Fresko genauer betrachtet, entdeckt er sich selbst dort als den heiligen Josef und Benedicta als „die Jungfrau Maria". Cranstons muntere Zwillinge stellen Johannes und Jesus als kleine Jungen dar. Athelstan bewundert Huddles Kunst und „schüttelt sich vor Lachen" über seine Einfälle (MMH 243). Aber nicht ohne Grund spielt der junge Priester die heilige Rolle auf dem Bild. Seine Gemeinde verehrt ihn, weil er reinen Herzens ist (MBL 206) und für sie „die Liebe in all ihrer Schönheit und Gewalt" (FB 287) verkörpert. Das zweite Geheimnis des „freudenreichen Rosenkranzes" – „den Du zu Elisabet getragen hast" – erleuchtet und erleichtert so die schmerzensreichen Probleme und Konflikte des Lebens und der Umwelt des jungen Dominikaners.

Dohertys Thematik ist nicht nur der Postmoderne nicht fremd, sondern ihre Ausstrahlungen haben offenbar schon die Menschen des 14. Jahrhunderts beeinflußt. Lüge, Verbrechen, Sünde, Skandal, Illusion, Desillusion, Hoffnungslosigkeit und Angst gab es auch zu dieser Zeit. Mit seinem tapferen Helden, dem kleinen Dominikaner, so rät uns Doherty, sollen wir sie im Vertrauen auf Christus, im Geist des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe überwinden.

## ANMERKUNGEN

[1] M. Scheler, Tod u. Fortleben. Gesammelte Werke, Bd. 10 (Bern 1957) 28f., 50.

[2] Vgl. Das Böse u. die Wahrheit. Edith Pargeters Bruder-Cadfael-Chroniken, in dieser Zs. 214 (1996) 90–98.

[3] Nightingale Gallery (New York 1991) = NG, dt. Die Galerie der Nachtigallen (München 1999); House of the Red Slayer (New York 1992) = RS, dt. Das Haus des roten Schlächters (München 2000); Murder Most Holy (London 1992) = MMH, dt. Sakristei des Todes (München 1997); Anger of God (London 1993) = AG, dt. Der Zorn Gottes (München 1997); By Murder's Bright Light (London 1994) = MBL, dt. Tod auf der Themse (München 1998); House of Crows (London 1995) = HC; The Assassin's Riddle (London 1996) = AR, dt. Tödliches Rätsel (München 2001); The Devil's Domain (London 1998) = DD; The Field of Blood (London 1999) = FB, dt. Blutacker (Berlin 2000): Zitate nach dem englischen Original mit den Sigeln im Text. Dohertys Bücher sind unter dem Pseudonym Paul Harding auf deutsch erschienen.

[4] Die Informationen zu Dohertys Lebenslauf stammen aus folgenden Quellen: U. Baumann, Mord im Mittelalter: Die historischen Kriminalromane von Paul C. Doherty, in: D. Petzold, Unterhaltungsliteratur der achtziger Jahre (Erlangen 1998) 7–26; darin zitiert: Doherty in Conversation; Trinity Catholic High School: www.trinity.redbridge.sch.uk; P. Donovan, Viewpoint: Social Justice Can Revitalize the Church, Independent Catholic News, London, 16.12.2002.

[5] Doherty in Conversation (A. 4) 18f.

*Béatrice Acklin Zimmermann*

# Sünde aus der Sicht feministischer Theologie

In Theologie und Kirche besteht grundsätzlich Einigkeit darüber, daß „Sünde" zu einer unbekannten oder zumindest unverständlichen Größe geworden ist, die heutige Menschen und deren Vorstellungs- und Erfahrungswelt kaum mehr erreicht[1]. Im alltäglichen Sprachgebrauch begegnet Sünde fast nur noch in Form von Steuer-, Verkehrs- und Diätsünde[2]. Auf diesen Bedeutungsschwund und die Trivialisierung des Sündenbegriffs reagieren Theologie und Verkündigung unterschiedlich: Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger, Pfarrerinnen und Pfarrer geraten beim Begriff Sünde in Verlegenheit und getrauen sich kaum noch oder sind nicht mehr gewillt, dieses Wort in der Predigt in den Mund zu nehmen. Dies ist nicht zuletzt deshalb bedenklich, weil der Begriff Sünde in jedem Gottesdienst an zentraler Stelle, nämlich im Sündenbekenntnis, vorkommt. Sollte also das, was die Gemeinde Sonntag für Sonntag bekennt, in der Predigt nicht der Rede wert sein?

Problematisch ist die Sprachlosigkeit der Seelsorger und Seelsorgerinnen in dieser Hinsicht aber auch deshalb, weil sie all die Menschen, die in zunehmendem Maß unter Schuldgefühlen leiden und ihre Schuldverstrickung als ausweglos erfahren, in ihrer Ohnmacht und Hilflosigkeit allein läßt.

Anders als in der Verkündigung verhält es sich dagegen in der Theologie, wo es nicht an Bemühungen fehlt, zeitgemäße Verstehenshilfen zu bieten und über neue Zugangsweisen zur christlichen Sündenlehre nachzudenken[3]. Die in den letzten Jahren konstatierte Renaissance der Sündenproblematik in der herkömmlichen Theologie[4] weist allerdings ein bedenkliches Defizit auf, insofern sie die intensive Auseinandersetzung um den Sündenbegriff in der feministischen Theologie[5] – abgesehen von gelegentlichen beiläufigen Bemerkungen[6] – nicht beachtet. Diese mangelnde Kenntnisnahme ist um so erstaunlicher, als feministische Theologie wesentlich länger schon als traditionelle Theologie daran arbeitet, den Begriff Sünde neu zu bestimmen, und zwar so, daß er gegenwärtigen Lebenszusammenhängen vermehrt Rechnung trägt. Nicht zuletzt durch die im Rahmen einer Theologie nach Auschwitz aufgebrochenen Frage nach dem Verhältnis von Opfern und Tätern bzw. Täterinnen hat sich die Debatte um den Begriff des Bösen und der Sünde speziell in der feministischen Theologie zugespitzt[7].

Daß die feministisch-theologische Diskussion zur Sündenthematik in den neueren sündentheologischen Beiträgen traditioneller Theologie fast durchgehend ignoriert wird, scheint wesentlich damit zusammenzuhängen, daß diese den genuin theologischen Charakter feministischer Theologie noch immer in Frage stellt und

entsprechend das theologische Interesse feministischer Theologinnen an einer Klärung des Sündenbegriffs anzweifelt[8]. Gleichzeitig ist umgekehrt festzustellen, daß die methodisch wie sachlich vielfältigen feministisch-theologischen Arbeiten zur Sündenthematik[9] sich über weite Strecken geweigert haben, eine positive Anknüpfung an sündentheologische Entwürfe traditioneller Theologie zu suchen. Mit dem von einem großen Teil feministischer Theologinnen sich selbst auferlegten Diktat zur kritischen Abgrenzung gegenüber der herkömmlichen Theologie einerseits und den Vorbehalten vieler Theologen gegenüber der feministischen Theologie und deren angeblich nichttheologischen Motiven[10] andererseits haben sich bislang aber beide Seiten der prinzipiellen Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs in bezug auf ein neues, lebensweltlich relevantes Sündenverständnis[11] beraubt.

Diesem deutlichen Defizit soll im folgenden dadurch begegnet werden, daß von der breiten Diskussion um den Sündenbegriff innerhalb feministischer Theologie zwei herausragende Stränge dargestellt werden, um anschließend nach deren Impulsen für ein heute verständliches und hilfreiches Reden von Sünde zu fragen.

## „Selbstverleugnung" – Sünde an der Geschöpflichkeit

Angeregt wurde die Diskussion um das Sündenverständnis in der feministischen Theologie durch den in den 60er Jahren von der Amerikanerin *Valerie Saiving Goldstein* verfaßten Aufsatz mit dem charakteristischen Titel „The Human Situation: A Feminine View" (Die menschliche Situation: Ein weiblicher Standpunkt)[12]. Saiving Goldsteins Grundthese lautet, daß das in der theologischen Tradition – besonders unter Berufung auf Paulus – vorherrschende Verständnis von Sünde als Hybris und deren Entsprechungen wie „Hochmut", „Selbstbehauptung" und „Selbstrechtfertigung" lediglich die Erfahrung *einer*, nämlich der männlichen Hälfte der Menschheit widerspiegle.

Diese These ist 1975 von der jüdischen Theologin *Judith Plaskow* aufgegriffen und in Auseinandersetzung mit dem Sünden- und Gnadenverständnis von Reinhold Niebuhr und Paul Tillich weiter entfaltet worden[13]. Plaskow kritisiert an diesen Entwürfen, daß sie vorrangig auf männlichen Erfahrungen beruhen und fordert in der Rede von Sünde nachdrücklich auch die Berücksichtigung der Erfahrungen von Frauen ein. Grund dafür, daß in der herkömmlichen Sündenlehre weibliche Erfahrungszusammenhänge schlechthin ausgeblendet oder übersehen wurden, ist nach Plaskow die Generalisierung und Universalisierung der männlichen Perspektive: Die verallgemeinernde Rede von der Sünde *des* Menschen nimmt spezifische Frauenerfahrung nicht in den Blick.

Im Unterschied zu Saiving Goldstein, die die Erfahrungsdifferenz von Frauen und Männern ausschließlich auf der individualpsychologischen Ebene – nämlich mit der unterschiedlichen weiblichen und männlichen Identitätsbildung – begrün-

det, betont Plaskow die Verbindung von existentiell-psychologischer und sozialstruktureller Ebene in der Entfaltung von individueller Erfahrung. Das heißt: Nicht allein die individualpsychologische Ebene der Identitätsbildung begründet die besondere Frauenerfahrung, sondern vielmehr wirkt die Ebene sozialer Rollenzuweisungen und struktureller Erwartungshorizonte für ein der Norm von Weiblichkeit entsprechendes Wahrnehmen und Verhalten entscheidend auf die individuelle Erfahrungsebene ein[14]. Plaskows Analyse der Erfahrung von Frauen führt zum Ergebnis, daß Frauen sich stärker als Männer aus den – ihnen in der Regel von Männern zugeschriebenen – sozialen Rollenzuweisungen verstehen. Entsprechend stehe bei Frauen die Erfahrung von Selbstverneinung und Selbstverleugnung im Vordergrund, bei Männern dagegen Hochmut und Selbstbehauptung[15].

Diese These von der Erfahrungsdifferenz zwischen Frauen und Männern führt Plaskow zu der theologischen Unterscheidung zwischen zweierlei Arten von Sünde: die eher frauenspezifische Sünde der „Selbstverleugnung" bzw. „Selbstlosigkeit" und die eher männerspezifische Sünde der „Selbstüberhebung" bzw. „Selbstbehauptung". Gegen das in der theologischen Tradition vorherrschende Verständnis von Sünde als Rebellion gegen Gott, Stolz und Ichsucht wendet Plaskow ein, daß die Hauptsünde von Frauen gar nicht Hochmut und Selbstbehauptung sein könne; vielmehr litten Frauen tendenziell an zu wenig Selbstbewußtsein und neigten zur Selbstverleugnung, so daß ihre Sünde vor allem darin bestehe, in die ihnen von der Gesellschaft zugeschriebene Rolle der Selbstverneinung und Selbstaufgabe einzuwilligen[16].

Daß Plaskow ihre Annahme von der frauenspezifischen Erfahrung einer alltäglich diktierten Selbstverleugnung als Sünde identifiziert, ergibt sich aus ihrer Überlegung, daß durch Selbstverleugnung das authentische Selbst verfehlt und somit gegen die Geschöpflichkeit verstoßen wird. Mit der Selbstüberhebung einerseits und der Selbstverleugnung andererseits bringt die menschliche Geschöpflichkeit also eine doppelte Gefahr mit sich. Weil aber Frauen ungleich mehr als Männer durch die Tendenz zur Selbstverleugnung gefährdet seien, bedeute letztlich Umkehr für Frauen nicht die Rücknahme oder Ausrottung des stolzen Selbst, wie es die traditionelle Theologie fordere, sondern zuallererst die Annahme ihrer selbst. Gnadenerfahrung ereigne sich demnach in der Selbstentfaltung und Personwerdung[17].

## Sexismus – strukturelle Sünde der Trennung

Die These von Judith Plaskow hat sich als außerordentlich wirksam erwiesen: Die Meinung, die Sünde von Frauen könne nicht Hybris sein, sondern in der Perspektive weiblicher Erfahrung müsse Sünde zutreffender und diametral entgegengesetzt als Selbstverleugnung beschrieben werden, ist geradezu „common sense" unter feministischen Theologinnen geworden. Auch wenn heutzutage, als Folge postmo-

dernen philosophischen Denkens, die Differenzen zwischen Frauen mehr hervorgehoben werden als eine allen Frauen gemeinsame Erfahrung, so wird innerhalb feministischer Theologie weiterhin an der Rede von „weiblicher" und „männlicher" Sünde festgehalten[18].

Abgesehen von jener Stoßrichtung, die um die Definition von Sünde als Hybris und deren Entsprechungen wie Hochmut und Selbstbehauptung kreist, ist für die feministisch-theologische Debatte zur Sündenlehre charakteristisch, daß sie eine Ausweitung des Sündenbegriffs auf gesellschaftliche Verhältnisse vornimmt und die politisch-soziale Dimension von Sünde unterstreicht. *Rosemary Radford Ruether* orientiert sich am vorwiegend von lateinamerikanischen Befreiungstheologien geprägten Begriff der sozialen oder strukturellen Sünde, wenn sie von der strukturellen Sünde des Sexismus, der Unterdrückung des weiblichen durch das männliche Geschlecht[19] spricht. Ruethers Rede von Sünde baut auf der Gesellschafts- bzw. Patriarchatsanalyse auf: (Leid-)Erfahrungen von Frauen wie sexuelle Gewalt, wirtschaftliche Benachteiligung, materielle Bedürftigkeit usw. bilden den Ausgangspunkt für ihre Bestimmung von Sünde. In ihrer Beurteilung des Sexismus schwankt Ruether allerdings, insofern sie diesen einerseits als Urform der Unterdrückung und somit als Ur- oder Erbsünde betrachtet, ihn andererseits aber als Folge der Sünde schlechthin, nämlich der dualistischen Trennung von Mann und Frau, begreift[20]. Sie geht also von einem harmonischen – das heißt bei ihr – durch Ganzheit und Zusammengehörigkeit von Mann und Frau gekennzeichneten Urstand aus, dessen Verlust eine reale Störung der menschlichen Beziehungen bedeutet[21]. Fortan beherrschen Dualismus und Trennung die entstellten Beziehungen von Frauen und Männern, was sich auch auf alle übrigen Beziehungssysteme des Menschen zerstörend auswirkt und nicht zuletzt im Umgang mit der Natur katastrophale Folgen zeitigt:

> „In allen Dimensionen der Entfremdung des Menschen spiegelt sich diese primäre (sc. sexistische) Entfremdung und Entstellung menschlicher Beziehungsstrukturen wider: in der Entfremdung vom eigenen Körper, vom anderen als dem andersartigen, von der außermenschlichen Natur und von Gott/in."[22]

Die strukturelle Sünde des Sexismus wird in Unterdrückungs- und Unrechtssystemen greifbar und tritt allererst in der Beherrschung und Ausbeutung von Frauen durch Männer zutage. Sünde wirkt sich auf die soziale Wirklichkeit aus und schädigt den Zusammenhalt lebensspendender und lebenserhaltender Schöpfungsverhältnisse. Daß die ursprüngliche Ich-Du-Beziehung zwischen Männern und Frauen durch eine Beziehung der Unterdrückung ersetzt worden ist, führt Ruether nicht auf eine gemeinsame Sünde von Frauen und Männern zurück, sondern nach ihr ist der Sexismus ein geschlechtsbedingtes Privileg der Männer gegenüber den Frauen, insofern es „in erster Linie die Männer (waren), von denen diese Form der Unterdrückung ausgegangen ist, die von ihr profitiert und sie in rechtlicher und

ideologischer Hinsicht zementiert haben"[23]. So ist es nur konsequent, wenn sie für Frauen und Männer zwei verschiedene Wege der Bekehrung vom Sexismus aufzeigt.

Eine Zuspitzung erfährt der Begriff der strukturellen Sünde bei *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, welche die christliche Theologie, die biblische Tradition und die christlichen Kirchen „der strukturellen Sünde des sexistisch-rassistischen Patriarchats"[24] bezichtigt: diese legitimierten die gesellschaftliche Ausbeutung der Frauen und verfestigten die Gewalt gegen sie. Einer Gleichsetzung von frauenfeindlicher Tradition und Praxis mit christlicher Theologie und Tradition widerspricht Schüssler Fiorenza jedoch entschieden, indem sie aufzeigt, daß die Jesustradition selbst die kritischen Kräfte gegen Patriarchat und Sexismus enthält. Anders als bei Ruether werden in Schüssler Fiorenzas Konzept vom Patriarchat als struktureller Sünde vermehrt auch die vielfältigen Beteiligungen und Verflechtungen von Frauen und Männern, ihr Widerstand und ihre Komplizenschaft in den Blick genommen[25].

Die lateinamerikanische Theologin *Ivone Gebara* bezieht sich vielfältig auf die feministisch-theologischen Sündenkonzepte von Ruether und Schüssler Fiorenza, vermeidet in ihrer Phänomenologie des Bösen aus der Sicht von Frauen allerdings konsequent den Begriff Sünde[26]. In dieser Phänomenologie soll das zur Sprache kommen, was Frauen an Bösem widerfahren ist, was die bisherigen theologischen Reflexionen zur Thematik des Bösen aufgrund ihrer männerzentrierten Sicht aber außer acht ließen. Durch ihre Darstellung der vielfältigen Erscheinungsformen des Bösen nunmehr aus der Sicht von Frauen will Gebara neue theologische Perspektiven eröffnen, um die Komplexität des Bösen zu erschließen. Sie bezieht Lebensberichte von Frauen ein und stellt dabei fest, daß das von ihnen erlittene Böse viele Gesichter kennt: Frauen erfahren es als materiellen Mangel, als Ohnmacht, als Mangel an Wissen, als eigene Wertlosigkeit; sie erleiden das Böse nicht nur als verbale und körperliche Gewalt, sondern auch als institutionalisierte Gewalt, die einen Teil der Menschheit herabsetzt und den anderen erhöht. Das Böse begegnet Frauen aber auch als diffuses Etwas, als existentielles Schuldgefühl, als eine Diskrepanz zwischen dem Selbstbild und dem Bild, das sich aus gesellschaftlichen Rollenzuschreibungen ergibt[27]. Aus all dem folgert Gebara, daß das Böse, so wie es Frauen erfahren, zweifellos mit der Tatsache zusammenhängt, daß Frauen als das zweite Geschlecht nicht nur als anders, sondern auch als minderwertig betrachtet werden:

> „Das Böse, das ist die behauptete Überlegenheit des einen Geschlechts über das andere, eine behauptete Überlegenheit, die die sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Strukturen durchdringt."[28]

Allerdings darf angesichts des von Frauen erlittenen Bösen nicht vergessen werden, daß diese auf ihre eigene Weise für das Böse mitverantwortlich sind: Unter Berücksichtigung der Erfahrungen von Frauen setzt sich Gebara in ihren Reflexionen über das Böse denn auch eingehend mit der Frage nach der Mit-Täterschaft von Frauen auseinander und gibt zu bedenken, daß Frauen in der patriarchalen Gesell-

schaft nicht einfach nur Opfer, sondern in ihrem Kontext und in Abhängigkeit von ihrem sozialen Bezugsfeld auf ihre Weise in das undurchdringbare Geflecht des Bösen verstrickt sind:

„Sie sind nicht nur Opfer, sie sind auch für eine Form der Reproduzierung von Bösem verantwortlich, das die menschlichen Beziehungen schädigt oder zerstört. An ihrem jeweiligen Ort verüben die Opfer ihrerseits Böses – im Rahmen ihres jeweiligen Grads an Verantwortlichkeit. In konzentrischen Kreisen reproduzieren die Strukturen der Gewalt wiederum Gewalt." [29]

Aus den von Gebara analysierten Lebensberichten geht hervor, wie Frauen sowohl im privaten als auch öffentlichen Bereich durch Lügen, Verrat und Intrigen Unrechts- und Unterdrückungssysteme reproduzieren und sich durch stillschweigende Zustimmung zu Komplizinnen des Patriarchats machen[30].

## Impulse für ein differenziertes Sündenverständnis

Ein unverzichtbarer Beitrag feministischer Theologie zu einer neuen Rede von Sünde besteht in ihrem Bemühen um Differenzierung. Wie der Glaube, so trägt auch die Sünde die ganz persönlichen Merkmale des je einzelnen und der je einzelnen: Ein Kind sündigt anders als ein Erwachsener, Mächtige sündigen anders als Unterdrückte. Weil Glaube und Sünde sich auch individuell manifestieren, muß bei der Neubestimmung von Sünde weiter differenziert und dabei auch die Geschlechterfrage mitbedacht werden. Schon weitaus früher als feministische Theologie hat Karl Barth die Gefahr erkannt, daß ein verkürztes Sündenverständnis, das die Sünde auf Hochmut und Sein-wollen-wie-Gott reduziert, an vielen Menschen vorbeiredet. Die traditionelle Überbetonung der prometheischen Gestalt der Sünde als Hybris und Selbstsucht hat für Barth zur Folge, daß Sünde in ihrer banalen und häßlichen Gestalt aus dem Blickfeld gerät:

„Des Menschen Sünde ist nicht nur ein heroisches, sondern ... auch ein gewöhnliches, triviales, ordinäres Unwesen. Er ist nicht nur Prometheus oder Luzifer, sondern ... auch ganz einfach ein Faulpelz, ein Siebenschläfer, ein Nichtstuer, ein Bummler." [31]

Mit ihrer Forderung nach einem differenzierten Sündenbegriff befindet sich feministische Theologie nicht nur in Einklang mit einem zentralen Anliegen Barths; mit ihrem Hinweis, daß Hybris zweifellos eine wichtige, aber keineswegs die einzige Manifestation von Sünde sei, erinnert sie auch an das, was in der theologischen Tradition zurückgedrängt wurde, was aber von Martin Luther besonders trefflich herausgearbeitet worden ist und im Blick auf ein heute verständliches Reden von Sünde neue Beachtung verdient: die Einsicht nämlich, daß Sünde sich ebenso in guten Werken und insofern in Selbstlosigkeit und Selbstentsagung manifestieren kann, wie in Selbstvermessenheit und Stolz[32].

Erfährt die Kritik von Barth und Luther an einem eindimensionalen Sündenver-

ständnis aus einer Richtung Verstärkung, von der man es nicht unbedingt erwartet hätte, so verweist die feministisch-theologische Debatte um den Sündenbegriff gleichzeitig auf eine offenkundige und auch in fundamentaltheologischer Hinsicht bedeutsame Leerstelle in der herkömmlichen Sündentheologie: Schlechthin ausgeblendet wird darin nämlich die Frage nach geschlechtsspezifischen Erscheinungsformen von Sünde. Wenn es im Blick auf ein neues Sündenverständnis aber darum gehen soll, Sünde „in der theologischen Lehre in den verzweigten Perspektiven neu zu überdenken und zu reformulieren“ [33], ist an dieser Frage nicht vorbeizukommen. Dabei wird allerdings kritisch zu hinterfragen sein, ob die beiden Haltungen der Hybris und der Ich-Schwäche bzw. deren jeweilige Entsprechungen einfach mit der Geschlechterdifferenz verrechnet werden dürfen: Läßt sich die angeblich spezifisch weibliche Form von Sünde als „Selbstverneinung“ bzw. „Selbstentsagung“ nicht ebenso gut auch bei Männern beobachten? Man denke etwa an den Bereich der Politik, wo Sünde nicht zuletzt in Form von Opportunismus bis hin zu einem bereitwilligen Anpassungsverhalten an totalitäre Systeme begegnet. Ob es hinsichtlich einer neuen Formulierung von Sünde gelingen wird, geschlechtsspezifische Ausprägungen von Sünde zu bedenken, ohne dadurch einer Festschreibung des Geschlechterdualismus in die Hände zu spielen, ist noch nicht entschieden.

## Der Zusammenhang von individueller und struktureller Sünde

Feministische Theologie bereichert die Diskussion um ein erneuertes Sündenverständnis auch dadurch, daß individuelle Erfahrung und gesellschaftliche Strukturen gleichermaßen bedacht und der Zusammenhang von individueller und struktureller Sünde im Auge behalten werden. Es zeichnet die Mehrzahl der verschiedenen Stränge feministischer Theologie aus, daß sie den Begriff der Sünde nicht nur individuell oder gar individualistisch in bezug auf den einzelnen bzw. die einzelne und deren primäre Beziehungen formuliert, sondern vermehrt auch den kollektiven Charakter der Sünde in ihrer jeweils die Verhältnisse bestimmenden strukturellen bzw. sozialen Dimension aufzeigt [34]. Damit wird der unabdingbaren sozialen Verflochtenheit des Menschen Rechnung getragen. Daß der Mensch in seinem sündigen Verhalten ebenso wenig von seinen gesellschaftlichen Bezügen losgelöst werden kann wie in seinem übrigen Lebensvollzug, tritt besonders deutlich in den Konzepten von Schüssler Fiorenza und Gebara zutage.

Wenn herkömmliche Theologie dem von ihr oft begangenen theologischen Irrtum, Sünde von ihren sozialen Bezügen abzukoppeln, auf die Spur gekommen ist, dann hat sie dies nicht nur den Impulsen lateinamerikanischer Befreiungstheologie zu verdanken, sondern ebenso jenen feministischer Theologie. Es ist die Stärke der dargestellten feministisch-theologischen Entwürfe, daß sie den gesellschaftlichen Bezug von Sünde deutlich machen und ihre Rede von Sünde auf die sozialen Ord-

nungen und Strukturen beziehen, gleichzeitig aber nicht aus den Augen verlieren, daß ungerechte und unterdrückende Strukturen nicht unabhängig von handelnden Subjekten existieren. Möglicherweise hellhörig geworden durch die Kritik an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die sich zeitweilig den Vorwurf gefallen lassen mußte, mit ihrer (Über-)Betonung der sozialen bzw. strukturellen Dimension von Sünde die persönliche Verantwortung dafür in einem nicht mehr tolerierbaren Maß einzuschränken[35], haben feministische Theologinnen darauf hingewiesen, daß die Rede von sündhaften Strukturen in der Gesellschaft die einzelnen nicht nur entlastet, sondern sie auch ein Stück entmündigt und verantwortungsunfähig macht: Frauen lediglich als Opfer eines sexistischen Systems zu sehen hieße, sie von der eigenen Verantwortung zu dispensieren.

Insofern feministische Theologie die außertheologische Diskussion über die Mittäterschaft von Frauen rezipiert und für das Konzept der strukturellen Sünde fruchtbar gemacht hat, erinnert sie auf ihre Weise daran, „daß *alle*, die als *Menschen* gewürdigt werden, auch als selbständige Subjekte von Sünde und Schuld zu sehen sind“[36]. Vor der persönlichen Sünde bleiben auch die Opfer der strukturellen Sünde, die Unterdrückten und Ausgebeuteten, nicht bewahrt. Von feministischer Theologie ist die Frage wesentlich vorangetrieben worden, wie in der Rede von Sünde eine Differenz zwischen Tätern bzw. Täterinnen und Opfern gewahrt bleiben kann, ohne daß damit die Wahrnehmung der Verantwortung für das eigene Tun und Lassen verweigert wird. Wie läßt sich von struktureller Sünde reden, ohne daß damit einfach negiert wird, was eigene Schuld oder Schuld anderer als Opfer, Traumatisierte oder Produkte der Umwelt und des Sexismus bedeutet?

Mit ihrer Diskussion um den Anteil von Frauen an der strukturellen Sünde des Sexismus, die sich einer pauschalen Verurteilung des einen Geschlechts ebenso entgegenstellt wie der „Ent-Schuldung“ des anderen, hat feministische Theologie die notwendige Richtung angezeigt, wenn im Blick auf eine neue Erschließung der Rede von Sünde in abgestuftem Maß der persönliche Anteil der Verantwortung an der strukturellen Sünde anerkannt und zugewiesen werden soll[37]. Jene Strömungen in der Theologie, die ängstlich darum besorgt sind, die personale Verantwortlichkeit des Menschen auch in der Sünde zu bewahren, werden durch feministische Theologie auf die Gefahr einer latenten Überschätzung der menschlichen Verantwortung und Umkehrmöglichkeit hingewiesen, insofern sie die Einbindung des Menschen in strukturelle, nämlich gesellschaftliche, ökonomische und politische Verflechtungen zu wenig berücksichtigen. Von feministischer Theologie läßt sich aber auch lernen, daß die Rede von der sozialen bzw. strukturellen Sünde ihrerseits die Gefahr in sich birgt, die Schuld für soziale Sünden einzelnen oder Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft – etwa den westlichen Industrienationen oder den Männern schlechthin – zuzuweisen und diese zu Sündenböcken abzustempeln, während dem großen Rest nicht nur der eigene Anteil an der Schuld, sondern eben auch die Möglichkeit der Verantwortung dafür abgesprochen wird.

Hat sich heutige Theologie in ihrer neuen Konzeption von Sünde sowohl mit dem individuellen als auch dem kollektiven und politisch-sozialen Aspekt von Schuldverstrickung zu beschäftigen, so wird sie dabei einen Punkt beachten müssen, über den sich die meisten Konzepte feministischer Theologie kaum Rechenschaft geben: Sünde unterminiert und zerstört zwar immer soziale Beziehungsgeflechte, aber daraus darf nicht abgeleitet werden, daß destruierte soziale Beziehungsgeflechte beim einzelnen Menschen kurzerhand Sünden erzeugen und somit zerstörte soziale Verhältnisse die eigentliche Ursache für individuelle Verfehlungen sind. Ihre Wahrnehmung gesellschaftlich vorgegebener Entfremdungszusammenhänge und ihr Hinwirken auf eine Veränderung sündhafter Strukturen sollten Kirche und Theologie nicht vergessen lassen, daß Sünde und Schuld an die je eigene Lebensführung und -verantwortung geknüpft bleiben.

## Der Beziehungsaspekt von Sünde

Ein weiterer Impuls feministischer Theologie für die Neubestimmung von Sünde besteht schließlich darin, daß feministische Theologinnen Ernst machen mit der biblischen Vorstellung von der Sünde als verfehlter Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung. Sünde als Beziehungsstörung wird in feministischer Theologie in einer Fülle von Variationen individuell und strukturell bearbeitet. Neu und in zugespitzter Form zur Sprache gebracht wird die Sicht von Sünde als gestörter Beziehung zu Gott, zu den Menschen, zu den Mitgeschöpfen und zu sich selbst vor allem im Konzept von Rosemary Radfort Ruether, wo entstellte Beziehungsstrukturen als Zentrum der strukturellen Sünde des Sexismus gelten. Bezeichnend und im Blick auf eine Neubestimmung von Sünde besonders beachtenswert ist dabei Ruethers Festhalten an der Interdependenz der einzelnen entstellten Beziehungssysteme des Menschen, nach der sich die entfremdete Beziehung zwischen den Geschlechtern in der zerrütteten Beziehung zu Gott, zu den andern, zu sich selbst und zur Natur widerspiegelt. Ruether erkennt damit an, daß die gestörte Beziehung zu Gott und zur übrigen Wirklichkeit sich gegenseitig bedingen und tritt damit all jenen – auch innerhalb feministischer Theologie auftauchenden – Interpretationen von Sünde entgegen, in denen der Zusammenhang von Selbst-, Welt- und Gottesbezug zu wenig oder gar nicht berücksichtigt wird.

Mit ihrem Entwurf erinnert Ruether nachdrücklich daran, daß sich die Beziehung des Menschen zu Gott nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern engstens verknüpft ist mit dessen Beziehungen zu sich selbst und zur Umwelt. Sünde als gestörte oder gar abgebrochene Beziehung zu Gott richtet sich gegen die ganze Schöpfung. Umgekehrt steht die korrumpierte Beziehung des Menschen zu sich selbst und zur Umwelt in deutlichem Zusammenhang mit seiner gestörten Beziehung zu Gott. Sündigen spielt sich für Ruether also im Dreieck zwischen Mensch,

Welt und Gott ab. Wo der Zusammenhang von Gottes-, Welt- und Selbstbezug in der Neuerschließung von Sünde nicht deutlich genug wahrgenommen wird, entgeht heutiger Theologie nicht nur ein Stück möglicher Kontinuität zur biblisch-augustinischen Tradition[38], sondern es entgeht ihr vor allem auch etwas von der Vielfalt, in der sich die Wirklichkeit des Sünders und der Sünderin gerade heute und auch innerhalb der Theologie darstellen kann: Daß Sünde Verfehlung der lebensfördernden Beziehung zu Gott, zu den Menschen, zu den Mitgeschöpfen und zu sich selbst ist, hat in der Wucht der Umweltzerstörungen unserer Tage und der entsprechenden Destruktionen des Menschlichen durch physische und psychische Gewalt seine beklemmend aktuelle Anschauung.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu vor allem M. Sievernich, Schuld u. Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt 1982) 16 f.; H.-St. Haas, „Bekannte Sünde". Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart (Neukirchen-Vluyn 1992) 4 f.

[2] Vgl. W. Albrecht, Sondierungen zum Sündenbewußtsein. Unsere Verlegenheit mit einem antiquierten u. zugleich notwendigen Bestimmungselement des Menschen, in: KatBl 109 (1984) 574–580, 575.

[3] Exemplarisch seien genannt: Ch. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde u. ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung (Tübingen $^{2}$1996); Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, hg. v. S. Brandt u. a. (Neukirchen-Vluyn 1997).

[4] Die Etikettierung „herkömmliche" oder „traditionelle" Theologie in Gegenüberstellung zu „feministischer" Theologie verdankt sich sowohl dem Selbstverständnis feministischer Theologie als Kritik der bisher überwiegend von Männern betriebenen theologischen Forschung als auch der Beobachtung, daß feministisch-theologische Forschung in Europa bislang kaum institutionell verankert ist: vgl. dazu J. Ch. Janowski, Was ist der Forschungsbedarf theologischer Frauenforschung u. feministischer Theologie speziell in systematisch-theologischer Perspektive?, in: epd Dokumentation 12/92, 42–51.

[5] Einen Überblick zur feministisch-theologischen Diskussion zur Sündenlehre bieten: L. Scherzberg, Sünde u. Gnade in der Feministischen Theologie (Mainz 1991); G. Schneider-Flume, Frauensünde? Überlegungen zu Geschlechterdifferenz und Sünde, in: ZThK 91 (1994) 299–317; E. Hartlieb, Die feministische Rede von der Sünde. Grundstrukturen feministischer Argumentationen, in: Sünde (A. 3) 155–174.

[6] Vgl. W. Härle, Dogmatik (Berlin 1995) 483. Die Ignoranz in bezug auf die feministisch-theologische Diskussion um den Sündenbegriff gilt in erster Linie für die institutionell verankerte „traditionelle" Theologie in Europa.

[7] Vgl. Opfer u. Täterinnen. Frauenbiographien des Nationalsozialismus, hg. v. A. Ebbinghaus (Nördlingen 1987); C. Thürmer-Rohr, Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, in: dies., Vagabundinnen. Feministische Essays (Berlin 1988) 38–56, prägte den Begriff der „Mittäterschaft", der das Involviertsein von Frauen in die Entstehung und Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen meint.

[8] Vgl. z. B. P. Beyerhaus, Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur „feministischen Theologie" (Neuhausen-Stuttgart 1983) bes. 7 ff., 95 ff., 36 ff.; G. Sauter, Was heißt „Evangelische Theologie"?, in: EvTh 44 (1984) 112–137, bes. 128 f.; tendenziell auch Gestrich, Wiederkehr (A. 3) 16.

[9] Vgl. dazu Hartlieb (A. 5) 158–169.

[10] Vgl. z. B. F. Stolz, Feministische Religiosität – Feministische Theologie. Religionswissenschaftliche Perspektiven, in: ZThK 86 (1989) 477–516.

[11] Vgl. Sievernich (A. 1) 24.

[12] V. Saiving Goldstein, The Human Situation: A Feminine View, in: The Journal of Religion 40 (1960) 100–112, dt.: Die menschliche Situation. Ein weiblicher Standpunkt, in: Menschenrechte für die Frau, hg. v. E. Moltmann-Wendel (München 1974) 108–129.

[13] Vgl. J. Plaskow, Sin, Sex and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich (Ann Arbor/Michigan 1980).
[14] Vgl. dazu Hartlieb (A. 5) 162.
[15] Vgl. Plaskow (A. 13) 9–50.
[16] Vgl. ebd. 57–64. Diese Differenzierung wird später aufgegriffen von C. J. M. Halkes, Suchen, was verloren ging (Gütersloh 1985) 109 und E. Moltmann-Wendel, Das Land, wo Milch u. Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie (Gütersloh 1987) 151, 169.
[17] Vgl. Plaskow (A. 13) bes. 69ff., 249, 277f.
[18] Vgl. L. Scherzberg, Art. Sünde/Schuld, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. E. Gössmann u.a. (Gütersloh 2002) 526–528, 527.
[19] Vgl. R. Radford Ruether, Sexismus u. die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (Gütersloh 1985).
[20] Vgl. ebd. bes. 209, 219.
[21] Vgl. dazu R. Radford Ruether, Feminist Theology and Spirituality, in: Christian Feminism, hg. v. J. L. Weidman (New York 1984) 13–16.
[22] Ruether, Sexismus (A. 19) 195.
[23] Ebd. 200.
[24] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie, in: Concilium 20 (1984) 31–38, 35.
[25] Vgl. dazu auch Ch. Schaumberger u. L. Schottroff, Schuld u. Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie (München 1988) 251–281, wo die außertheologische Diskussion über die Mittäterschaft von Frauen für das Konzept der strukturellen Sünde fruchtbar gemacht wird.
[26] Vgl. I. Gebara, Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren (Freiburg 2000).
[27] Ebd. 113, 118, 124f.
[28] Ebd. 177.
[29] Ebd. 131.
[30] Ebd. 137.
[31] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/2 (Zollikon/Zürich 1955) 454.
[32] Vgl. Luthers 3. These der Heidelberger Disputation von 1518: WA 1, 353, 19f.
[33] Gestrich (A. 3) 16.
[34] Vgl. O. Fuchs, „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken". Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde, in dieser Zs. 202 (1984) 167–180, 170f.
[35] Vgl. die entsprechende Kritik von J. Auer, Das Mysterium der Sünde, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. 1 (FS J. Ratzinger, St. Ottilien 1987) 293–308.
[36] Gestrich (A. 3) 295.
[37] Vgl. A. Baumgartner, Stichwort „Strukturelle Sünde" oder: Kann die Gesellschaft schuldig werden?, in: KatBl 109 (1984) 601–605, 603.
[38] Vgl. dazu Ch. Gestrich, Typologie der Sünde. Über einige aktuelle Zugangsweisen zur Hamartiologie, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 9 (1993) 35–47, 41ff.

*Paul Konrad Kurz*

# „Kann man nicht einfach nur leben?"

Romane, Erzählungen, Aufzeichnungen der literarischen Saison 2003

Was kann, was will Literatur? Ein Stück Welt erkunden, Zeit erinnern, Konflikte aufdecken, den Lebensgeschichten auf die Spur kommen, Träume zulassen. Die Literatur findet und erfindet Gestalten, die wir ansehen können. Ein kritischer und ein sehnsüchtiger (utopischer) Impuls treibt sie an, das Verlangen nach Sprache, die nicht schon auf Nützlichkeit reduziert, informatorisch nivelliert, verbraucht ist.

## I. Zeitgeschichte

Was in der Antike die Vergegenwärtigung der Mythen war, ist in der modernen Literatur die Erinnerung der Zeitgeschichte. Die erklärte Absicht der deutschen Nachkriegsliteratur hieß „Bewältigung der Vergangenheit", Bewußtmachung der Nazizeit, des Mitmachens, Schweigens, der offenen und verdeckten Schuld. Ausgeklammert wurden dabei die Leiden der Frauen und Kinder, der Bombenkrieg gegen die Zivilbevölkerung, die Vertreibung von mehr als zehn Millionen Menschen aus ihrer Heimat. Die ausgebliebene Darstellung der Bombardierung der Städte hat Winfried G. Sebald in seinem Essay „Luftkrieg und Literatur" (1999) angemahnt. 2002 hat Günter Grass „in memoriam" der Torpedierung des Flüchtlingsschiffs Wilhelm Gustloff in der Nacht des 30. Januar 1945 in der Novelle „Im Krebsgang" erzählt. 8000 Frauen und Kinder sind bei dieser größten Schiffskatastrophe des Zweiten Weltkriegs ertrunken.

### Reinhard Jirgl: Vertrieben, gebrochen, nicht geheilt

Eine Geschichte der literarisch tabuisierten Vertreibung hat nunmehr der in Ostberlin und der Altmark aufgewachsene Reinhard Jirgl (geb. 1953) dargestellt. Aus familiären Gedächtnisprotokollen, Briefen, Dokumenten und Gesprächen schildert Reinhard Jirgl in seinem Roman „Die Unvollendeten" die Lebensgeschichte von vier Frauen aus Komotau. Die „Wilde Vertreibung" im Sommer 1945 verjagte die 70jährige Johanna mit ihren Töchtern Hanna und Maria. Anna, die 18jährige Tochter Hannas, wurde nach dem Umsturz der Schule verwiesen und zur Zwangsarbeit

in der Landwirtschaft verpflichtet. Lautsprecherwagen beschallten die Straßen und Gassen Komotaus in tschechischer Sprache:

„30 MINUTEN ZEIT – MIT HÖCHSTENS 8 KILO GEPÄCK PRO PERSON – AM BAHNHOF SICH EINZUFINDEN – DIEJENIGEN, DIE GEGEN DIESEN BEFEHL VERSTOSSEN, WERDEN NACH KRIEGSRECHT BESTRAFT.“

Da die Schwestern Hanna und Maria mit ihrer alten Mutter in Bayern kein Unterkommen finden, geraten sie auf dem weiteren Treck über Magdeburg in die Altmark, nahe der westlichen Zonengrenze. In der Dachkammer eines alten Gutshofs gewährt man ihnen Unterkunft. Mit „Grüßgott“ und „Vergeltsgott“ verraten sie sich als Flüchtlinge, dazu noch katholisch. In die fremden gesellschaftlichen Verhältnisse können sie sich nicht eingliedern. Sie hoffen auf baldige Rückkehr in die Heimat. Ende 1945 veranstalten haßerfüllte Tschechen in Komotan mit Anna ein Spießrutenlaufen. Jirgl beschreibt dies in eigenwilliger Orthographie:

„Jedes Mal, sobald 1-im Zug auf der Straße stolperte, hinschlug, nicht rasch genug wieder aufstand, war ein Posten bei ihm, trat & schlug fluchend auf ihn ein; die Menge am Straßenrand lachte dazu, schrie wie zur Kirmes & applaudierte – Wogen aus Geschrei voller Wut Spott Hohn schwappten wie Jauche von Straßenrändern über die Vorbeigetriebenen … Bald schon ließ Man es nicht bei Geschrei & Applaus für ausgeteilte Schläge.“

Auf schwierigen Fluchtwegen findet Anna zu ihrer Familie. Im sächsischen Grenzort Reitzenstein hat sie sich einem Jungen mit Oberarmtätowierung angeschlossen. Der SS-Mann war Bewacher gewesen. In den folgenden Jahren hat er sich als Schwarzhändler durchgeschlangen. Im dritten Romanteil liegt der Sohn der beiden, inzwischen fast 50 Jahre alt, unheilbar krank in der Berliner Charité.

Der erste Romanteil „Von Hunden & Menschen“ könnte auch „Die Flüchtlinge“ überschrieben sein. Der zweite Teil schildert den Kampf ums Überleben in der sowjetischen Besatzungszone, die zur Deutschen Demokratischen Republik wurde. Enkelin Anna besucht nach dem Abitur die Dolmetscherschule in Leipzig. Sie gelangt beruflich ins Außenministerium nach Berlin. Im dritten Teil berichtet K., der Sohn Annas und des ehemaligen SS-Manns, seine Lebensgeschichte. Mit elf Jahren kam er aus der Altmark zu seiner Mutter nach Berlin. Die wollte eine richtige Familie, was ihr aber mißlang. Jetzt liegt K. unheilbar krebskrank in der Klinik. Er war Zahnarzt gewesen, haßte die DDR und die BRD. Mit Hilfe seiner Frau, einer ehemaligen Kunststudentin, deren Mann in den Westen geflohen war, wurde er Buchhändler für nicht marktkonforme Bücher. K. spricht als Projektionsgestalt des Autors. Er fühlte sich als Kind abgestoßen von Urgroßmutters bigottem Glauben und dem katechetisch eingebleuten Gott, abgestoßen auch von den „zehn Geboten der Sozialistischen Moral“. Er hat sich ausgegliedert aus den angebotenen Parolen und Sprüchen. Angeregt von Max Frischs Roman „Homo Faber“ läßt Jirgl den totkranken K. sein widerständiges Leben erzählen. Aber anders als Frischs Ingenieur Faber, der ins Licht will, kann K. kein Licht erkennen, kein diesseitiges, kein jenseitiges:

Das 20. Jahrhundert ist ihm „das Jahrhundert der Lager & Vertreibungen. Nach soviel Freigelassenheit zur Idiotie & Grauen, vom Blut aus zerrissenen Lungen durchtränkter nächtiger Zeit, darin auch TECHNIK durch Freiheit zu Sklaverei sich steigern konnte; das Neue ist neue Idiotie & neues Grauen mit alter Blindheit Angst & Hoffnung, daraus die Schuld hinaus bis in den-Kosmos & hinein bis in die Gene treibt.? Nach wieviel Jahrhunderten wird das 20. Jahrhundert endlich zu-Ende sein, und? Was kommt? Wann Danach."

Nach den realistischen Schilderungen ist das ein sehr pathetisches Urteil. Pathetisch, dem Wortschatz der deutschen Klassik entnommen, ist auch der Titel „Die Unvollendeten". Eine bauende, integrierende, idealistische Sicht ihres Lebens bleibt den Flüchtlingen verschlossen. Wenn der Erzähler Annas Gedanken „zerrissen" nennt und hinzufügt, „sie wußte sich selbst unvollendet", erscheint die Reflexion aufgestülpt. Aber offenbar will der Erzähler sagen: Vertrieben, das ist beschädigt auf Lebenszeit. Eben das zeigt der Roman. Er erreichte binnen fünf Monaten die vierte Auflage. Offenbar erkennen viele Leser sich und ihre Angehörigen darin.

Die schmerzliche „Bewältigung der Vergangenheit" ist literarisch noch immer nicht abgeschlossen. Der biographischen Geschichte seines SS-Bruders ging Uwe Timm in der Erzählung „Am Beispiel meines Bruders" nach. Der hat sich 18jährig zur SS-Totenkopfdivision gemeldet. Schon im folgenden Jahr, 1943, starb er schwer verwundet in der Ukraine. Ein abgebrochenes Leben aus der Masse der deutschen Tragödie. In der Brudergeschichte steckt eine deutsch-nationale Vatergeschichte. Eindringlich, doch nicht so hautnah läßt Ulla Hahn im Roman „Unscharfe Bilder" die Studienrätin Dr. Katja Wild nach ihrem Vater fragen. In der Hamburger Wehrmachtsausstellung „Verbrechen im Osten" hat sie auf einer undeutlichen Photographie ihren Vater, den emeritierten Oberstudienrat Dr. Hans Musbach erkannt. „Ich war dagegen, aber auch dabei", bekennt der Befragte unter Tränen seiner Tochter. Eine Formel, deren Widerspruch für viele galt.

## II. Berlin, Berlin

Die unruhigste, unhomogenste, interessanteste deutsche Stadt ist Berlin: altsozialistisch und westlich kapitalistisch, bürgerlich und proletarisch, Spree-deutsch und Kreuzberg-türkisch, bau-spekulativ und unternehmerisch schwach. Einheimische, Zugezogene, Ausländer teilen sich die Straßen, ein gärender Grund für Romane und Erzählungen.

### Ralf Rothmann: Einfach nur leben?

Der in Berlin lebende Ralf Rothmann (geb. 1953) hat sich in die vordere Reihe deutscher Erzähler geschrieben. Nach dem Triptychon über das proletarische Klein-

bürgertum im Ruhrpott publiziert er den Berlin-Roman „Hitze“. Simon DeLoo, ein Mann um die 40, hat seine Frau verloren, mit ihr auch das Interesse an seiner Arbeit als Kameramann. Er übernimmt eine Stelle als Ausfahrer in einer Kreuzberger Großküche. Auf seinen Fahrten kommt DeLoo in Betriebe, Läden, Obdachlosenheime, Bordelle, zu Alleinstehenden. Er nimmt an Kneipenabenden der Kumpels teil, fährt Tabletts zur Luxusparty. Im Schlachthof registriert er die Todesangst der Tiere. Detailgenau beschreibt Rothmann Orte, die in der Tagesschau nicht vorkommen, das Kleine-Leute-Milieu, den Jargon, Kraftsprüche, Anstrengungen des Überlebens. Die Lebenssuche des 40jährigen DeLoo, der kaum spricht, bleibt im Schatten, bis er der jungen Polin Lucilla begegnet. Die Arbeitsuchende hält sich ohne festen Wohnsitz in Berlin auf. DeLoo sieht bei ihr Ähnlichkeit zu seiner verstorbenen Frau.

Nachdem die Streunerin eines Nachts geschlagen wurde, will sie zurück nach Pommern. DeLoo folgt ihr. Hinter Stettin lernt er eine fast bukolische Landschaft kennen. Weitab ist die Nachrichtenwelt in verfallenen Dörfern zwischen Feldern, Bäumen und Seen. In Lucillas Gegenwart erwacht in DeLoo Liebe, friedliches Empfinden. „Warum muß man ständig etwas tun und erreichen wollen?“, fragt er. „Kann man nicht einfach nur leben?“ – Man kann es, aber nur auf Zeit. Dann holen ihn wieder die Bedingungen von Arbeit und Wohnen ein. DeLoo liebt Lucilla einen heißen Sommer lang, dann verschwindet sie ohne Erklärung. Zurück in Berlin hilft der Mann einer greisen Malerin bei ihrer Ausstellung. Auch ihr ging es um „das ganze Leben“. Ihre letzten Gemälde erscheinen dem Betrachter wie „Fenster, durch die wir endlich jenes ganz und gar immaterielle Licht sehen können, von dem uns die alten Mystiker erzählen“. DeLoo kann den neuen Besitzern die Miete nicht zahlen. Er fristet sein Leben als Penner. Zu Beginn des Romans fährt ein Krankenwagen durchs Bild. Am Schluß wird nach einem Krankenwagen für DeLoo gerufen. Die Gestalt des suchenden Schweigers bleibt offen. Die Menschen vertrauten ihm. Dem Roman ist ein Motto aus dem Buch Salomo aus dem Alten Testament vorangestellt: „Kann auch jemand ein Feuer unter dem Gewand tragen, ohne daß seine Kleider brennen?“ Die religiösen Einsprengsel im Roman fallen auf. Lucilla blättert in DeLoos Bibel. „Betest du denn?“, fragt sie. Sie bekennt: „Ich habe aufgehört zu beten. Ich meine, mit Worten. Ich bitte um nichts mehr. Gott weiß sowieso, was ich möchte.“ Über den realistischen Szenen liegt etwas Schwebendes, auf dem Ganzen transzendierender Schein.

### Yadé Kara: Türkisches Leben

Berlin war einmal stark jüdisch. Seit den 60er Jahren wurde die Stadt immer türkischer. Vom türkischen Leben vor und hinter der Kreuzberger Mauer erzählt Yadé Karas Roman „Selam Berlin“. Die Autorin, die 1965 in der Türkei geboren ist, hat

Germanistik studiert und lebt in Berlin. Ihre Kenntnis des Berliner Slangs, der Kneipenszenerie bis hinein ins städtische Nachtleben beeindruckt. In Episoden und Dialogen inszeniert Kara das Lebensgefühl junger Menschen türkischer Abkunft, die aus ihren Familien herausgelöst sind. Ihnen gilt die Glaubenstradition wenig, sie wollen leben in den Freiheiten, die ihnen die Großstadt ohne soziale Kontrolle bietet.

Eine türkische Familie kehrt nach dem Mauerfall im November 1989 vom Bosporus nach Berlin zurück. Die Mutter unterhält ein Reisebüro in Istanbul, der Vater in Berlin. Ihr Sohn, der 19jährige Hasan Kazan, im geteilten Berlin geboren, besuchte in Istanbul die deutsche Schule. Er kommt in die vereinigte Stadt zurück, kann sich aber zu keinem Beruf entschließen. Hasan sucht ein Zuhause, einen Job, Freunde, eine Frau, aber keine muslimische. Wie türkisch, deutsch, einheimisch, fremd darf, kann er leben? Er befindet sich in einer schwierigen Selbstsuche, seine Identität ist nicht eindeutig. Filmleute entdecken den jungen Mann. Er soll mit anderen Türken eine Messerstecherei inszenieren. Sein Vater, Altmarxist der Berliner 68er Jahre, ist dem Herzen nach Kommunist, dem Verstand nach Liberaler, in der Praxis Kapitalist. Hasans Mutter wäre gern die Frau ihres Manns und Matrone der Familie. Aber ihr Mann hat seit langem ein Verhältnis mit einer Frau aus Ostberlin. Als sich herausstellt, daß er mit ihr einen fast erwachsenen Sohn hat, bricht die Familie auseinander.

Yadé Kara erzählt aus der Perspektive Hasans. Der tritt als pikaresker Held auf die Bühne, kraftvoll, ungebunden, den Frauen sympathisch. Moralische Fragen, eventuelle Schuldgefühle belasten ihn nicht. Der Leser ahnt die psychischen Konflikte des Sohns, des zwischen zwei Frauen geteilten Vaters, der verlassenen Mutter. Doch diese Innenperspektive, die erlebte Rede, innere Monologe und Reflexion verlangte, wird nicht entfaltet. Konflikte stauen sich in Depression, doch Humor überspielt sie. Selam Berlin ist fast eine Liebeserklärung an die Stadt, die Menschen unterschiedlicher Herkunft leben läßt.

### Feridun Zaimoglu: Häme und Spott

Der türkisch-deutsche Autor Feridun Zaimoglu ist literarisch sehr bekannt geworden. Geboren 1964 in Anatolien, hat er in Deutschland studiert und für große Zeitungen geschrieben. In seinem 2002 erschienenen Roman „German Amok" gießt er Häme und Spott auf eine modische Boheme-Szene in Berlin. Halbkünstler und schwachsinnige Selbstdarstellerinnen produzieren eine chaotische Performance-Kunst. Sie mischen hemmungslosen Sex, esoterischen Aberglauben und Pseudoschwärmerei für Freiheit. Orientierungslose junge Menschen suchen ein befreites Leben ohne Bindung. Sie bleiben ihrer Triebhaftigkeit und ihrem Unvermögen ausgeliefert. Düstere Szenen ereignen sich am Kottbuser Tor und im ostdeutschen Umland. In einer ehemaligen Russenkaserne will eine Künstlergruppe den Land-

bewohnern ihr orgiastisches Ritual vorführen. Eine durchgängig obszöne Sprache und pornographisch geschilderte Szenen sollen Ausdruck des im Titel angesprochenen Amoklaufs sein. Die sprachliche Direktheit und die Denunziation der Personen erinnert an Michel Houellebecqs Roman „Elementarteilchen“ (1999). Sowohl Houellebecq wie Zaimoglu sind weder in ihrer Herkunftskultur noch in der ihres Gastlandes verwurzelt. Jegliche Sympathie für Menschen und jede Nuancierung der Personen fehlen. Die vorgeführten Männer und Frauen sind Typen, keine Individuen. Unvermittelt fällt am Ende des Romans im Namen des (muslimischen) Richtergottes die Strafpredigt des „Gottesfreundes“ über die Verblendeten:

„Der Gott, in dessen Hand ich mich befinde, sagt euch über das Feuer, daß seine Flammen ewig züngeln und seine Scheite niemals schwelen, daß der Rauch über der Sündenverbrennungsstelle niemals wird von einer gnädigen Brise verweht werden, daß Gott, der Herr, alle Kräfte davon abhält, dies hungrige Feuer zu löschen.“

Die Lust an der Darstellung des Derben, Obszönen und die Rachelust der Gerichtsrede beeinträchtigen die Lektüre. Warum diese Berlinszenen marktschreierisch German Amok heißen müssen, ist nicht einsichtig.

Wie schreibt ein deutscher Autor über die Stadt, wenn er sie genüßlich denunzieren will? Lukas Hammerstein hat das in seinem Roman „Die 120 Tage von Berlin“ versucht. Die Rezession hat den Berliner Immobilienboom erreicht. Die Glaspaläste am Potsdamer Platz stehen leer. Ein paar raffinierte Szeneleute schlagen den Immobilienmanagern vor, in ein leeres Hochhaus zu ziehen. Mit simulierter Geschäftigkeit sollen sie Mieter für die tote Immobilie interessieren. Das Hochhaus heißt Placebis. Die Debis-Zentrale steht im Hintergrund. Der Name verrät das Scheinunternehmen. Aber bald verwandelt sich die noble Adresse in eine verrückte Performancestätte. Skater, Hacker, wilde Paare besetzen das Haus. Der Erzähler läßt chaotisch dionysische Lifestyle-Feste feiern: Abenteuer nicht auf einer griechischen Insel, sondern im unkonventionell besetzten Hochhaus. Der Clou der Geschichte: Durch die schicken Nischenrebellen können die Investoren ihre Büros an den Mann bringen. Der epische Einfall stilisiert eine modische Dauerparty zum Roman, ironisch, satirisch, genüßlich. Die Personen könnten aus Trendbüros und Designer-Magazinen stammen. Hammerstein hat sich und den Lesern einen Jux gemacht.

## III. Beziehungen – Paare

### Judith Hermann: Bonjour tristesse – Eine neue Privatheit

Judith Hermann (geb. 1970) gilt als großes Erzähltalent unter den jungen Autoren. Der neue Erzählband „Nichts als Gespenster“ feierte bei Lesern und Kritikern Triumphe. Drei Monate nach Erscheinen meldete der Verlag 250000 verkaufte Exemplare und Übersetzungen in 17 Sprachen.

In den sieben Erzählungen ist jedes Mal eine Frau auf Reisen, zuerst nach Würzburg, dann nach Island, Venedig, Karlsbad, Austin/Texas, Prag, Tromsö. Die Reisen gehen von Berlin aus, die Personen sind um die 30 Jahre alt. Die Frauen reisen mit einem Freund, fühlen sich ungebunden. Die Reisenden müssen nicht arbeiten, kein Geld verdienen, keine Kinder versorgen. Späte, verzögerte Jugend genießt soziale Freiheit und einen gewissen Luxus. In Austin sagt der amerikanische Gesprächspartner zu den Kinderlosen: „Wenn ihr kein Kind habt, dann wißt ihr auch nicht, wie es ist, einem Kind ein Paar kleine Turnschuhe zu kaufen."

Eine neue Privatheit erkundet Orte, probiert Situationen. Das reisende Ich will, indem es den anderen wahrnimmt, sich selbst wahrnehmen. Vielleicht sucht es Liebe, auf eine bestimmte Zukunft ist es nicht gerichtet. Sehr gekonnt werden zwischen Schweigen und Gesten Gespräche entwickelt, die in die Gegenwart Vergangenheit einlassen. Die Grundstimmung ist melancholisch. Man könnte sie mit Blick auf Françoise Sagans berühmten Roman „Bonjour tristesse" (1954) nennen. Sagans Roman signalisierte das unentschlossene, unorientierte Lebensgefühl der damals jungen französischen Generation während des Existentialismus. Die neuen Jugendlichen sind zehn Jahre älter, sehr bewußt, sehr anspruchsvoll, noch nicht erwachsen. Verantwortung für eine feste Bindung übernehmen sie nicht. Sie wollen zuschauen, beobachten, ihr vorbehaltliches Bewußtsein weiter differenzieren. Manchmal schimmern Glücksmomente aus der Gesprächsgegenwart. Die beziehungserfahrenen Personen warten auf etwas, das den gegenwärtigen Zustand übertrifft. Von ihrer Kindheit sagen sie nichts. Auf die Frage, warum sie so geworden sind, antworten die Erzählungen nicht. Sie verlaufen undramatisch, die Personen verhalten sich mehr passiv. Aber Minitragödien der Beziehung sind eingeschlossen. Judith Hermann breitet erzählerisch und sprachlich gekonnt die Traurigkeitsvirtuosität einer Generation aus. Nicht die Gespenster des alten texanischen Goldgräberhotels, die Beziehungsgespenster von Paaren auf Zeit wabern durch die Erzählungen. Eine ästhetisch anspruchsvolle, jugendstilhafte Melancholie feiert sich im Unentschiedenen.

## Botho Strauß: Stille Reserven der Fremdheit

Ein verheirateter Mann und eine verheiratete Frau, beide sehr bewußt, nicht mehr jung, haben nicht so zusammen gefunden, daß sie zufrieden sein können. Jeder hat seine Geschichte, Erwartungen, Vorbehalte. Der Mann ist 50 Jahre alt und unterhält eine Agentur für Künstler und psychologische Schulungsprogramme. Sie, Julia, zehn Jahre jünger, lebt mit ihm in zweiter Ehe, leitet Gruppenkurse. Reales und Surreales, Wachbewußtsein und Unterbewußtsein gehen in den Erzählszenen von Botho Strauß ineinander über. Nicht nur das kontrollierte, rationale Denken und Fühlen kommen zur Sprache, sondern das tiefere Bewußtsein. Dem Mann

schwimmt die „Flußbettschöne“ in die Augen. Im Keller eines Hochhauses erblickt er die Nackte im Wasser, im Verlangen der Vorstellung. Es ist die mythische Höhle. In ihr werden die Sinne stimuliert, gereinigt und erweitert. Wie gewinnt der moderne Großstadtmensch seine Sinnlichkeit, wie seine gesuchte Ganzheit? Der unbefriedigte, begierige Mann spricht auf die sinnliche Anima-Gestalt an, die Ehefrau hat das Nachsehen. Deshalb heißt die Geschichte „Die Nacht mit Alice, als Julia ums Haus schlich“. Die Nacht wird nicht geschildert, der Leser kann sie sich selbst vorstellen. Julia ist auch die Hüterin des Hauses. Sie kann nur „verletzt“ reagieren: „Verängstigt, erkaltet, ratlos. Nicht fest der Entschluß, ein neues Leben zu beginnen.“

Die Beziehung zwischen Julia und dem Mann ging einmal aus „einer losen Geschäftsverbindung hervor“. „Aussprachen“ über ihr Zueinander „gab es so gut wie keine“, wohl aber verständnislose, auch zärtliche Seitenblicke. „Stille Reserven der Fremdheit“ bauten sich auf. Ist das die Botschaft? Fremdheit – das uralte Drama zwischen Mann und Frau? Auch die neuen Paargeschichten von Botho Strauß („Paare Passanten“, 1983) sind keine fortlaufende Erzählung. Der Psychodetektiv Strauß schiebt Paarszenen in- und gegeneinander, existentielle Szenen, Theaterszenen, Suchszenen, Versteckspiele, komödienhafte Konstellationen, Tag- und Nachtszenen, Traumbilder, sogar biblische Einfälle, die alten Adam- und Eva-Fragen nach der Vertreibung aus dem Paradies, auch Fragen der nur wenige Minuten „törichten Jungfrauen“. Der Büromann fürchtet, „nie wieder für einen einzigen Augenblick Gegenwart (zu) spüren“. Es geht auch um die Frage nach Gegenwart überhaupt, nach einer Präsenz, in der einer geistig und sinnlich spürt, daß er leibhaftig und geistig lebt. Im Grund will das einer allerdings mehr für sich spüren als zusammen mit dem Partner. Das scheint die unbedachte Hohlstelle in diesen Beziehungsszenen zu sein: sich nach Zweiheit sehnen, aber in Allein-Freiheit leben wollen – ein Grundproblem des intellektualisierten Menschen. „*Das bißchen Sex*“ (kursiv im Text) genügt nicht. Einem befreundeten Paar „war der Mangel an Frage, Staunen und Befremden ins Gesicht geschrieben, jener Mangel an Ungewißheit, die sich eigentlich nach jeder Vereinigung erneuern muß“. Ödnis, Leere, Verlassenheit spiegelt ein Stadtteil, aus dem die Leute fortziehen. „Idle City“ nennt der Film die heruntergekommene Gegend.

Strauß schreibt nie ohne harsche Zeitkritik. Er durchbricht informatorische und utilitaristische Einverständnisse. Eine junge Slawistin kritisiert normiertes Freundlichsein und stereotypes Lächeln.

„Westeuropäer sind begegnungssüchtig, unfähig einen Abend allein zu verbringen ... Der Untergangswille unseres Volkes braucht keinen wahnsinnigen Führer, es genügt, keine Kinder mehr zu bekommen.“

Das sagen unsere Damen und Herren Abgeordneten nicht. Sie versteifen sich auf Zuzugsprogramme. Botho Strauß stellt einmal mehr die zugleich faszinierende und

gestörte Beziehung zwischen Mann und Frau dar, das „uralte Drama". Bibelunkundige Leser (auch Kritiker) nehmen die biblische Grundierung des Textes kaum mehr wahr; die Frage ist, ob Mann und Frau „Gottentsandte" oder Rausgeworfene sind:

„Sie glaubten, Gott habe sie ausgeschickt, nur damit sie in alle Abgründe der Schöpfung blickten ... Denn Weltgeschichte ist Weltrauswurfgeschichte. Vom Garten Eden über ungezählte Völkervertreibungen."

Die Frage heißt nicht: Wie kommen wir zurück ins vorgestellte Paradies, sondern: Wie kommen wir in unserer Auseinandersetzung und Suche nach Ganzheit weiter. Nicht ablenken lassen sollen wir uns durch die üblichen Spiele, sagt der Erzähler, sondern unsere Verletzbarkeit erkennen, aushalten, vielleicht sogar heilen.

## Hanns-Josef Ortheil: Heitere italienische Sommergeschichte

Ein größerer Gegensatz des Erzählens als der zwischen Botho Strauß und Hanns-Josef Ortheil ist kaum denkbar. Bei Strauß das Geteilte, Ratlose, Abgründige der Paare, bei Ortheil das schöne, harmonische Einverständnis des Paares, ohne Abschweifungen, Gegenläufiges – einen Sommer lang. Der Titel „Die große Liebe": Ist er pathetisch, ironisch, naiv oder einfach plakativ – eine gegen Grübler und Unmöglichkeitserzähler gerichtete unbeschwerte Sommergeschichte? Verstörung, Mißverstehen, Vorbehalte beeinträchtigen hier nicht. Der Erzähler kommentiert seine schöne Geschichte, „ohne Herzschmerz und Eifersucht, ohne wirkliche Hindernisse, ohne peinliche Irritation und Nebengedanken. Keine albernen Umwege, keine Skepsis, zwei Menschen erkennen, daß sie füreinander geschaffen sind."

Ein Münchener Filmemacher reist nach San Benedetto südlich von Ancona. Er will an der Adria für einen Fernsehfilm recherchieren: Wasser und Licht, Ufer und Meeresfauna, Stadt und Hinterland der Marken, ein Porträt der Gegend. Schon am ersten Tag fasziniert ihn die junge Meeresbiologin Franca, die ihn durchs Museum führt. Die „dottoressa" spricht deutsch. Die kunstsinnige Biologin und der Filmemacher gehen zusammen essen, spazieren am Meer, machen einen Fahrradausflug in die Berge und begegnen sich intim. Der 40jährige hatte eine längere Beziehung, die jüngere Franca ist mehr aus Vernunftgründen verlobt, lebt aber noch allein. Beide erleben die große Liebe. „Der gesamte Raum um uns herum wird verändert, er erscheint aufgeladen, interessanter, als strahlte unsere Verbindung auf ihn aus", kommentiert der Erlebende. „Wir werden zusammenbleiben, wir sind *ein Paar*, noch nie habe ich mich mit jemanden so verbunden gefühlt. Ich nehme überall nur die Spuren einer Verwandlung wahr." Franca gleicht im Aussehen der heiligen Maria Magdalena in einer nahen Dorfkirche.

Ortheil schildert die Örtlichkeit, die Trattorien, die Mahlzeiten, die Einheimi-

schen, die generös ihre Touristen ertragen, ästhetische, erfüllte Stunden. Der hölzerne Verlobte, ein Institutskollege Francas, muß die Situation erkennen und akzeptieren. Mit leichter Hand löst der Autor auch den Abschied. Franca nimmt Urlaub und fährt über die Alpen nach München. Er wird danach sein Filmprojekt in San Benedetto realisieren. Hier und „jetzt feiert die Liebe sich selbst, in diesen Stunden erfüllt sich wahrhaftig *das Glück*“. So widerstandslos ist die Liebe schon lange nicht mehr erzählt worden. Viele Leser werden nach den harten Wirklichkeitsbetrachtungen eines Botho Strauß die heitere Vorstellung sympathisch finden. Ein freundlicher Unterhaltungsroman, nicht belastet vom Widerstand der Wirklichkeit.

## IV. Autobiographische Texte

Peter Härtlings Erinnerungen „Leben lernen“ beginnen 1945 mit der Flucht vor den Russen aus Olmütz. Mit 16 Jahren beginnt er ein Volontariat bei der Nürtinger Zeitung. Er wird früh mit namhaften Schriftstellern und Künstlern bekannt, kommt in die Redaktion der „Deutschen Zeitung“ in Stuttgart, dann in Köln. Zu Beginn der 60er Jahre wird Härtling in die Redaktion der Kulturzeitschrift „Der Monat“ nach Berlin berufen. Günter Grass und die Autoren der Gruppe 47 treten ins Blickfeld. 1967 wird Härtling Cheflektor im S. Fischer Verlag, zwei Jahre später für einige Jahre Verlagsleiter. Kulturpolitische Auseinandersetzungen und anstehende Veränderungen im Verlag veranlassen ihn, seine Stellung zu kündigen. Über die letzten Jahrzehnte des äußerst produktiven Autors erfährt man nur wenig. Drei Stränge durchziehen die Erinnerungen: die eigene Lebenssuche und Gründung einer Familie, eine Revue der deutschen Literatur von den 50er bis zu den 70er Jahren, die eigene Autorschaft. Als Lyriker, Erzähler, Kritiker wurde er Repräsentant seiner Generation (vgl. die ausführliche Darstellung in dieser Zs., 221, 2003, 716f.)

### Martin Walser: „Meßmers Reisen“

Bertolt Brecht legte seine Gedanken Herrn Keuner in den Mund, Martin Walser einem Herbert Meßmer. „Meßmers Gedanken“ (1985), Walsers erste Sammlung, sprach viel von den Leiden seiner Ich-Gestalt: „Leidend tun wir mehr als die Handelnden, wir tragen die Welt.“ In Meßmers Reisen schreibt der Autor Aufzeichnungen und Aphorismen über seine Bewußtseinslage fort. Es ist eine Art Tagebuch, Arbeitsjournal, eine Sentenzensammlung. Meßmer muß zu Lesungen und Vorträgen oft im Zug reisen, vor der Wende noch im Interzonenzug durch die DDR. Weiter zurück liegt die Gastprofessur in Kalifornien. Von ihr hat der Roman „Die Brandung“ (1985) ausführlich berichtet.

Der mittlere Teil der neuen Aufzeichnungen führt wieder auf den kalifornischen Campus zu Kaffeeautomaten und Blicken auf die schönen jungen Damen. Am Anfang steht das Bekenntnis: „Es ist mir feierlich, nur weil ich lebe", gegen Ende das Bedauern, zu wenig gelebt zu haben. „Beeindruckt vom Aufwand für das Überleben, nimmt der Lebenswille ab ... Zu beweisen, daß das Leben schön ist, wird mir vielleicht nicht mehr gelingen." Walsers Schreib-Ich, das nicht immer frei war von ideologischen Anwandlungen, haßt alle „Verkündigung", besonders jene, die „heute als Theorie auftritt". Geringschätzig blickt er auf Kongresse, bei denen Redner und Besucher ihr Gutsein zeigen. Meßmer bekennt sich zu seiner Subjektivität, die er genießt und erleidet, die ihm Kraft und Willen erhält. Sehr subjektiv, auch polemisch wird es, wenn Meßmer auf Religiöses zu sprechen kommt. Er mißtraut jeder Form von Transzendenz: „Jesus, das ist der Name für die genialste Kalkulation der Weltgeschichte."

Walser schreibt in Meßmers Gedanken mit dem Beobachteten und Erlebten die eigenen Meinungen auf. Er sieht sich nicht „frech", sondern „fromm". Ein Eintrag, der an das psalmartige Gedicht *„Empfänger unbekannt* – Retour à l'expéditeur" von Hans Magnus Enzensberger erinnert, überrascht: „Wem danken? Einfach nach oben schauen. Niederknien ist auch so was. Am meisten ist Singen." Der Ich-Verberger Walser leistet einmal mehr Entblößungsarbeit. Wie der gedankliche Meßmer bekundet der reisende ein zugleich wehleidiges und kämpferisches Ich. Ironische Sprachlust balanciert melancholische Müdigkeit. Der Unterlegene behauptet rhetorisch seine Überlegenheit.

## Christa Wolf: „Ein Tag im Jahr"

Von 1960 bis zum Jahr 2000 schrieb Christa Wolf jeweils am 27. September auf, was sie gefühlt, gedacht, getan, erlebt hat. Sie fragt: Wie fügt sich Leben? Wie fließt es dahin in der privat und öffentlich lebenden Person? Die Moskauer Zeitung „Iswestija" rief 1960 die Schriftsteller der Welt auf, einen Tag im Jahr so genau wie möglich zu beschreiben. Christa Wolf hat das 40 Jahre durchgehalten. Das Ich ist „kein Kunst-Ich". Es stellt sich „ungeschützt" dar. Entstanden ist durch anhaltende Schreibtreue ein einmaliges Zeitzeugnis. Die Aufzeichnungen verbinden „Privat-Diskretes und Öffentlich-Undiskretes". Da ist die Mutter zweier Töchter und Ehefrau eines ebenfalls schreibenden Mannes. Die Kinder wollen durch die Schule begleitet und ins Leben geführt werden. Die Ich-Person, die als Kind mit Nazi-ideologie indoktriniert wurde, hoffte nach dem Krieg auf die Verwirklichung des Sozialismus. Tochter Tinka ist 1960 vier Jahre alt, Tochter Annette einige Jahre älter. Weil in Halle, das im Chemiedreieck der DDR liegt, die Luft die Bronchien der Kinder bedroht, zieht die Familie nach Kleinmachnow, südlich von Berlin. 1975 folgt der Umzug nach Berlin-Mitte in die Friedrichstraße, wo sie von der Stasi über-

wacht wird, nach der Wende der Umzug nach Pankow. Über Jahre verbringt die Familie den Sommer in einem alten Bauernhaus zuerst in Meteln, dann in Woserin/Mecklenburg. Von den Sommermonaten auf dem Land berichtete die schöne Erzählung „Sommerstück“ (1989).

Christa Wolf hat Kontakte zu zahlreichen Kollegen und Kolleginnen. Sie ist eingebunden in die gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie anfangs glaubt, befördern zu können. Mit den Jahren muß sie erkennen, daß der DDR-Staat die Menschen nicht befreit. Die Interessen derer, die die Macht verwalten, sind nicht die des Volkes. Nach anfänglicher Identifikation mit dem Staat breitet sich schleichende Entfremdung aus. Christa Wolf will auch nach der Ausbürgerung von Wolf Biermann 1976 im Land bleiben, aber sie muß ankämpfen gegen Resignation. Im nächsten Jahr notiert sie „eine alles andere zurückdrängende Sehnsucht nach Ruhe. Nach einem Winkel, in dem man mich einfach leben ließe, ohne Verdächtigung, ohne Beschimpfung, ohne den Zwang, mich andauernd vor anderen und vor mir verteidigen zu müssen“. 1979 schreibt sie: „Heute drückt mir dieses ganze Land auf meine Schultern.“

Als im Sommer 1989 zahlreiche DDR-Bürger über Ungarn nach Österreich und in die deutschen Botschaften fliehen, bekennt sie: „Wir konnten unsere Bedrückung und Ratlosigkeit nicht verbergen.“ Die „aufkeimende Revolution“ ist nicht mehr aufzuhalten. Einmal trägt sie ein: „Zu lange an die falschen Götter geglaubt“. Nach der Wende sah sich Christa Wolf einem Angriff in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ausgesetzt, wo man sie als Nutznießerin des Systems brandmarkte. „Unverhohlen“ notiert sie am 27. September 1990, „verlangte man mein Schuldbekenntnis als Entreebillett in die westliche Medienlandschaft“. Sie hatte im Sommer die Formulierung einer Präambel für die neue Verfassung übernommen. Die war am 3. Oktober 1990 nicht mehr gefragt. Der Primat des Politischen hat in den letzten zwei Jahren persönliche Fragen weggespült. „Was ist *Geist*?“, fragt sie 1991. „Wie verhält sich das geistige Prinzip zum Gehirn. Wie wirken ‚Geist und Seele‘ auf die Körperzelle, die pötzlich zum Krebs ‚entartet‘.“ Welche „Erwartungshaltung“ kann sie noch haben?

1992 wird Christa Wolf nach Santa Monica in Kalifornien eingeladen. Sie denkt an ihre verleumdete, in Wirklichkeit heilende „Medea“-Gestalt, die sich in ihr formt. Zum Eintritt in die Bundesrepublik fragt sie: „Wieviel Integration dürfen sich Intellektuelle zumuten, ohne ihre Integrität zu verlieren?“ Diese Frage wird noch für einige Jahre bleiben. „Sozialistische, kapitalistische Entfremdung“, notiert sie. Entfremdung wollen alle ihre Frauengestalten in den Romanen und Erzählungen überwinden, sich selbst finden, ein verläßliches Du. Für sich persönlich bekennt sie, daß sie „täglich mit dem Gedanken an den Tod lebe“. Wie die Fragen hier lauten, bleibt ausgespart. Immer mehr Arbeitszeit muß sie auf Auskünfte über frühere Arbeiten und Erlebnisse verwenden. „Ich bin aus dem Status der Zeitgenossin in den der Zeitzeugin gerutscht.“

Aus den Aufzeichnungen des einen Tages, 40 Jahre lang, ist ein großes persönliches und öffentliches Zeitzeugnis geworden. Die Uneitelkeit des Schreibens, der Lebens- und Schreibmut, die Mitteilungen des Privaten in der untrennbaren Verbindung mit dem literarisch und gesellschaftlich Öffentlichen beeindrucken. Von westlicher Seite gibt es kein vergleichbares, kontinuierlich literarisches Zeugnis.

Auch in diesem Jahr zeigen die Romane, Erzählungen und Aufzeichnungen ein Netz von Befindlichkeit, Bewußtsein, Wahrnehmung durch Erinnerung und Gegenwart. So etwas wie eine Tendenz ist in der Vielfalt nicht zu erwarten. Diesseits der Informationsebene bereichern und befreien diese Texte die Wahrnehmung, die Vorstellung. „Kann man nicht einfach nur leben?" Die Frage steht bei Rothmann, sie wird auch von Christa Wolf gestellt. Die Antwort heißt: Nein, weil wir keine einfachen Wesen sind. Nein, weil jeder viele Ansprüche stellt, materielle und geistige. Nein, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse schwierig und die wirtschaftlichen Bedingungen kompliziert sind.

*Die Bücher*: Reinhard Jirgl, Die Unvollendeten (München 2003); Ulla Hahn, Unscharfe Bilder (München 2003); Uwe Timm, Am Beispiel meines Bruders. (Köln 2003); Ralf Rothmann, Hitze (Frankfurt 2003); Yadé Kara, Selam Berlin (Zürich 2003); Feridun Zaimoglu, German Amok (Köln 2002); Lukas Hammerstein, Die 120 Tage von Berlin (Frankfurt 2003); Judith Hermann, Nichts als Gespenster (Frankfurt 2003); Botho Strauß, Die Nacht mit Alice, als Julia ums Haus schlich (München 2003); Hanns-Josef Ortheil, Die große Liebe (München 2003); Peter Härtling, Leben lernen. (Köln 2003); Martin Walser, Meßmers Reisen (Frankfurt 2003); Christa Wolf, Ein Tag im Jahr (München 2003).

# Umschau

## Bußfertiger Ordensmann – unbußfertiger Liberaler

### Henri Dominique Lacordaire in seinem Briefwechsel

Vielfältig war die Begabung von Jean-Baptiste Henri (im Orden:) Dominique Lacordaire – und entsprechend vielseitig sein Beziehungsnetz: Er war Advokat, Journalist Jugenderzieher, Weltpriester, Kanzelredner, Restaurator des Dominikanerordens in Frankreich, kurze Zeit Abgeordneter und zuletzt Mitglied der Academie Française. Seine intellektuelle Biographie und seine geistliche Ausstrahlung verschafften ihm schon in jungen Jahren einen Bekanntheitsgrad, der weit über Frankreich hinausging.

Lacordaire wurde als Sohn eines Chirurgen am 12. Mai 1802 in Recey-sur-Ource (Côte d'or) geboren, verlor mit vier Jahren seinen Vater, als Heranwachsender im Lycée von Dijon – nicht zuletzt wegen des abstumpfenden Religionsunterrichts – seinen Glauben. Voltaire und Rousseau wurden seine Autoritäten; sie begleiteten ihn zum Rechtsstudium nach Paris. Die Brillanz seiner ersten Plädoyers stellte ihm eine steile Karriere als Rechtsanwalt in Aussicht. Doch als sein Vertrauen in den sozialen Kontrakt von Rousseau bröckelte, fand er unter dem Einfluß seiner Umgebung zum Glauben zurück und wandte sich der Kirche zu. Später wird er sagen: „Ich bin zu meinen katholischen Überzeugungen gekommen über die Erkenntnis der sozialen Natur des Menschen." An Saint-Sulpice in Paris studierte er Theologie, 1827 wurde er zum Priester geweiht. Doch sollte es noch ein gutes Jahrzehnt dauern, bis er seinen eigenen Weg gefunden hatte.

Von entscheidender Bedeutung wurde seine Begegnung mit Félicité de Lamennais in dessen zweiter, liberalkatholischen Phase. Lamennais, zu dem zahlreiche jüngere Schriftsteller wie Charles-Augustin Sainte-Beuve und Victor Hugo, aber auch künftige Gesellschaftsreformer sich hingezogen fühlten, hatte Lacordaire zunächst abgestoßen; dann aber erlag er dessen visionärem Sendungsbewußtsein. Er und Charles de Montalembert, künftiger Pair de France, verbündeten sich mit Lamennais und riefen die Agentur für die Verteidigung der Religionsfreiheit ins Leben. Unter dem Motto: „Dieu et la liberté" gründeten sie die Zeitschrift „L'Avenir". Ihre Verurteilung durch Gregor XVI. in der Enzyklika „Mirari vos" (1832) fand größere Resonanz als die liberalkatholischen Ideen, die sie verbreitete (Trennung von Kirche und Staat, Wegfall des staatlichen Kirchenbudgets usw.). Dann trennten sich die Wege des Mentors und seiner Jünger. Nach der Verurteilung der „Paroles d'un croyant" (1834) ging Lamennais den Weg in die kirchliche Vereinzelung.

Lacordaire war ein Ultramontaner alter französischer Prägung, der sich vom aggressiven Neoultramontanismus der Mitte des 19. Jahrhunderts fernhielt. Staatliche Rechts- und Kontrollansprüche über die Kirche schloß er ebenso sehr aus wie eine Einigelung bzw. Abschottung der Kirche gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung. Unter dem Einfluß von Sophie de Swetchine, einer Konvertitin aus der russischen Orthodoxie, die in Paris einen religiös-literarischen Zirkel belebte, lehnte er sich stärker an Rom an. Dazu trug auch sein spannungsreiches Verhältnis zum Erzbischof von Paris, Hyacinthe Louis de Quelen, bei. Dieser hielt Lacordaires Kritik an der Verbindung von Kirche und Staat für übertrieben, vertraute ihm aber 1835 die „Conférences de Notre-Dame de Paris" an, ein Predigtzyklus, der sich an Intellektuelle und bürgerliche Kreise richtete und zu einer bis heute bestehenden jährlichen Institution wurde.

Ihr Erfolg erwirkte ihm Einladungen in zahlreiche französische Diözesen. Während seiner Predigttournee überzeugte er sich von der Notwendigkeit, neben dem Weltklerus eine mobile Truppe für religiöse Bildung zu schaffen. Jetzt reifte der Plan, den Dominikanerorden wiederzubeleben, der wegen der Antiklöstergesetze der Großen Revolution in Frankreich immer noch verboten war. In Bologna – damals zum Kir-

chenstaat gehörend, wo der Orden nie aufgehoben worden war – trat er ins Noviziat ein. Im Jahr 1843, nach seiner Rückkehr nach Frankreich, scharte er junge Leute um sich, die den weißen Habit mit dem schwarzen Überwurf wieder optisch ins Bild französischer Städte brachten. Die Dominikaner haben vielleicht stärker als die Jesuiten die innovative Intellektualität des französischen Katholizismus bestimmt. Zahlreiche Mitglieder der ersten Generation kamen aus dem religiösen Sozialismus von Philippe Joseph Benjamin Buchez. Das verlieh dem neugegründeten Orden jene besondere Aufgeschlossenheit für soziale Probleme, die in beachtlichen gesellschaftlichen Initiativen der französischen Dominikaner im 20. Jahrhundert zur Entfaltung kam.

Während der Revolution von 1848 drängte man Lacordaire, für Marseille ein Abgeordnetenmandat zu übernehmen. Bereits nach 14 Tagen trat er zurück und kam definitiv zur Einsicht der Unvereinbarkeit von geistlichem Beruf und politischem Mandat. Nach dem Staatsstreich von Louis Napoleon (1851) zog er sich endgültig aus dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich dem Aufbau weiterer Klöster und der gymnasialen Ausbildung junger Leute. 1860 wurde er als Nachfolger von Alexis de Tocqueville, dem Wortführer des politischen Liberalismus, in die Academie Française gewählt. Als Freunde ihn zu dieser Auszeichnung beglückwünschten, sagte er, er wolle als bußfertiger Ordensmann, aber als unbußfertiger Liberaler sterben. Am 21. November 1861 ging dieser Wunsch in seinem Lieblingskolleg Soreze (Tarn) in Erfüllung.

Guy Bedouelle, Dominikaner und Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, der sich seit vielen Jahren mit dem Leben Lacordaires beschäftigt, legt nun in Zusammenarbeit mit Christoph-Alois Martin den ersten imposanten Band einer auf vier Bände berechneten Briefedition vor[1]. Der erste Band umfaßt die Jahre 1816–1839: Briefe und Antworten. Von einer Integralpublikation sieht der Herausgeber ab, vor allem um Wiederholungen des eifrigen Briefeschreibers Lacordaire zu vermeiden, und bezeichnet die Edition als „Repertorium". Ausgiebige Register (auch zu Sachproblemen) verleihen dem Band eine ausgesprochene Benutzerfreundlichkeit. Abgesehen davon, daß hier eine reiche sozial-literarische und kirchengeschichtliche Quelle erschlossen wird, ergeben sich auch neue Erkenntnisse zur Persönlichkeit Lacordaires. Seine hymnische Begeisterung für die Freiheit steht in der Tradition der klassischen Kanzelberedsamkeit von Bossuet und Bourdaloue. Für einen Theoretiker der religiösen Freiheit fehlte ihm das Rüstzeug einer politischen Theorie. Obwohl er sich für die Reorganisation des Dominikanerordens am Mittelalter orientierte, wollte er nicht einfach eine Kopie der mittelalterlichen Gründung zustandebringen, sondern den Orden an die Bedürfnisse seiner Zeit anpassen.

*Victor Conzemius*

[1] Lacordaire, Henri-Dominique: Correspondance. Répertoire. Tome I: 1816–1839. Répertoire etabli par Guy Bedouelle et Christophe-Alois Martin. Avec la collaboration d'André Duval et de Philippe-André Holzer. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg/Paris: Cerf 2001, LXXVI, 1429 S. Br. 89,–.

## Die Gretchenfrage im Kritischen Rationalismus

Zu allen Zeiten knisterte es im Verhältnis zwischen der Theologie und dem von Karl Popper (1902–1994) begründeten Kritischen Rationalismus. Nachdem beide Seiten jahrzehntelang, nicht frei von Vorurteilen und Mißverständnissen, mehr übereinander redeten als miteinander, brachten der Wirtschaftshistoriker und Philosoph Hubert Kiesewetter und der Politologe und Theologe Helmut Zenz einige Vertreter und Kritiker dieser Wissenschafts- und Sozialphilosophie in der Eichstätter Universität an einen Tisch. Gemeinsam stellten die geladenen Theologen, Philosophen und Sozialwissenschaftler Karl Popper über den Umweg seines wissenschaftlichen Nachlasses ganz explizit die Gretchenfrage: wie dieser es mit Religion und Moral gehalten habe. Die Vorträge und Diskussionsbeiträge zu dieser Tagung liegen nun in dem Sammelband „Karl Poppers Beiträge

zur Ethik"[1] vor, der in sehr lose zusammengefügten Teilen Fragen der „Freiheit und Verantwortung", „Wahrheit und Humanität", „Willensfreiheit und Ethik" sowie „Metaphysik und Theologie" in Poppers Werk behandelt.

Daß die Poppersche Methodologie der Politik und der Sozialwissenschaften, deren Wirkungsgeschichte der wohl prominenteste deutsche Popperianer Hans Albert in seinem Einführungsbeitrag auf instruktive Weise nachzeichnet, mit der Theologie keineswegs so unvereinbar sein muß, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, ist eine der interessanten Erkenntnisse, welche die Eichstätter Tagung ans Licht brachte. Zwar beinhaltet, was der Grazer Philosoph Kurt Salamun in seinem Beitrag über das Menschenbild Poppers herausarbeitet, Poppers Idee der kritischen Vernunft einen „Appell zur Kritikbereitschaft an jeglicher Erscheinungsform von Dogmatismus und Fundamentalismus, sei es in der Wissenschaft, in weltanschaulich-politischen oder religiösen Überzeugungssystemen oder in gesellschaftlichen Systemen" (28f.). Dies allein impliziert, wie unter anderem der evangelische Theologe Heinzpeter Hempelmann überzeugend aufzeigt, aber keineswegs eine grundsätzliche Unvereinbarkeit von kritisch-rationalem und theologischem Denken. Bemerkenswert ist nach Hempelmann die „geradezu demütige Erkenntnishaltung" (256) in dieser Wissenschaftsphilosophie.

Auch den Popperschen Anspruch, die Idee der Begründung eines Satzes durch jene seiner bedingungslosen Kritik zu ersetzen, läßt er für die Theologie gelten. Eine Selbstbegründung theologischer Sätze, welche sich um Sicherheit (*securitas*) der Erkenntnis bemühe, müsse notwendig am (eigentlich auf Heinrich Fries zurückgehenden) „Münchhausen-Trilemma" Hans Alberts scheitern und in einem infiniten Begründungsregreß, in einem logischen Zirkel oder mit dem Abbruch des Verfahrens („Dogmatismus") enden. Erreichbar sei dem Menschen lediglich eine Gewißheit (*certitudo*), welche er nicht aus eigener Kraft erlangen, sondern die ihm nur als Geschenk widerfahren könne (261).

Hempelmanns Versuch einer Vermittlung zwischen den Welten Poppers und der Bibel gipfelt schließlich in der provokativen These, daß „Kritik, kritische Rückfrage, Prüfung" – ganz im Sinne Poppers – „die einzig angemessene Antwort auf Offenbarung" (263) sei. Gott habe den Menschen „nicht als kritiklosen Hampelmann" geschaffen, sondern als ein mit Würde begabtes Wesen, das auf die Offenbarung kritisch reflektierend antworte und Gott überhaupt erst dadurch ernst nehme, daß man sein Wort auf die Probe stellt. Auch Paulus (1 Kor 14, 29) verlange schließlich, man solle prüfen und urteilen.

Wie aber könnte eine solche Prüfung theologischer Sätze aussehen? Prüfbar ist nach dem berühmten Abgrenzungskriterium Karl Poppers ein Satz, wenn er falsifizierbar – widerlegbar – ist. Aussagen über die Realität müssen danach jederzeit endgültig an der Erfahrung scheitern können. Gerade diese Eigenschaft weisen viele theologische Sätze über metaphysische Realitäten aber nicht auf. Selbst dann nämlich, wenn sie unwahr wären, würde sich die Falschheit universaler Existenzaussagen wie solcher über die Existenz Gottes und seiner Eigenschaften aufgrund eines logischen Induktionsproblems niemals nachweisen lassen.

Die der physikalischen Forschung abgeschaute Methodologie Poppers, so argumentiert treffend in seinem Beitrag der Paderborner Theologe, Physiker und Mathematiker Dieter Hattrup, erfasse somit keineswegs alle Wirklichkeit: „Von der Religion aus gesehen, beschreibt Popper die Wirklichkeit des Handhabbaren oder Objektivierbaren mit der intuitiv erfaßten Sonderstellung des menschlichen Geistes." (233) Erst der durch Niels Bohr und Werner Heisenberg erbrachte definitive Aufweis der Ungültigkeit oder zumindest Gegenstandslosigkeit des Kausalgesetzes, welche die Poppersche Methodologie vor besondere Probleme stellt, habe, so Hattrup, in ihm selbst den Impuls ausgelöst, katholischer Priester zu werden. Andernfalls, so seine ungewöhnliche Begründung, „hätte ich vermuten müssen, alle Wirklichkeit sei einzig Natur und die Wissenschaft mit der Naturwissenschaft an der Spitze stelle die einzig angemessene Haltung gegenüber der Wirklichkeit dar" (237).

Daß aber auch Popper keineswegs – wie immer wieder behauptet – Positivist oder gar Feind der Metaphysik gewesen sei, betont mit Recht Knut Kiesewetter (43) in seinem Beitrag über „Karl Popper und die Verantwortung des Wissenschaftlers". Nach Aussagen der Linzer Wissenschafts-

theoretikerin Evelyn Gröbl-Steinbach läuft Poppers Erkenntnistheorie sogar auf „eine Rehabilitation der Metaphysik" (221) hinaus. So könne es aus Sicht des Kritischen Rationalismus durchaus eine „gute Metaphysik" geben, also Satzsysteme, welche – wie viele philosophische Theorien – zwar nicht empirisch widerlegbar, aber doch zumindest kritisch diskutierbar seien.

Daß sie unter „guter Metaphysik" jedoch keineswegs theologische Aussagensysteme verstehen will, macht Gröbl-Steinbach auch sogleich klar mit ihrer Erklärung, „einen rein epistemologischen Zugang" (278) zu theologischen Problemen zu haben, der jedes semantisch bedeutsame Reden von Gott ausschließe. Als wolle sie ihre eigenen Aussagen über die mögliche Sinnhaftigkeit metaphysischen Argumentierens Lügen strafen, reduziert sie hiermit den Begriff der Erfahrung auf das empirisch Beobachtbare und Widerlegbare und ordnet damit die ontologische Frage, was sein kann, der epistemologischen Frage nach dem Erkennbaren unter. Theologen wie Hempelmann (vgl. 275) hingegen sprechen auch über Gott aus der Erfahrung, daß dieser sich dem Gläubigen, etwa im Gebet, mitteile – ein Erfahrungsbegriff, der für die nichtchristlichen Diskussionsteilnehmer wie Albert (286) mangels Falsifizierbarkeit der entsprechenden Aussagen schlechterdings „fragwürdig" ist.

Nach Gröbl-Steinbach – und ähnlich auch Volker Gadenne (vgl. 287) – kann man den propositionalen Gehalt theologischer Aussagen „nur überzeugend finden …, wenn man vorher bereits an Gott glaubt" (278). Dem wird auch ein Christ beipflichten können, wenn auch mit dem Zusatz, daß es nicht weniger dogmatisch – und in diesem Sinn „gläubig" – ist, pauschal die Falschheit aller Aussagen über metaphysische Phänomene zu behaupten. Gerade hier zeigt sich eine interessante Grenze der Popperschen Methode der bedingungslosen Kritik von Sätzen, insofern es offenbar Fragen wie jene nach der Existenz Gottes gibt, die man überhaupt nicht unvoreingenommen diskutieren kann. Die Richtung der Kritik einer Aussage über metaphysische Sachverhalte wird stets ganz entscheidend von der (unbegründeten und unbegründbaren) Position abhängen, welche der Kritisierende zur Möglichkeit solcher Phänomene – besonders zur Existenz Gottes – einnimmt.

Theologische Aussagen müssen allerdings, wie Hempelmann (267) betont, keineswegs ausschließlich metaphysische Gegenstände haben und damit unwiderlegbar sein. Das Christentum habe auch einen „historischen Rand", eine historische Dimension, nach welcher der Christusglaube mit der Historizität der leiblichen Auferstehung Jesu von den Toten stehe oder falle. Aussagen über konkrete Begebenheiten im Leben Jesu, über seinen Tod oder seine Auferstehung sind als singuläre Aussagen über bestimmte historische Ereignisse falsifizierbar und damit auch aus kritisch-rationaler Sicht „wissenschaftlich" zu nennen, wenn auch – wie das bei historischen Aussagen häufig der Fall ist – eine konkrete Überprüfung nicht immer möglich ist. Daß die Poppersche Methodologie auch in der theologischen Forschung von Nutzen sein kann, wenn diese historische Bezüge enthält, demonstriert zudem der Eichstätter Theologe und Philosoph Ferdinand Rohrhirsch, der am Beispiel der Qumranforschung aufzeigt, ob und inwieweit singuläre Basissätze zur Falsifizierung oder Bewährung von Theorien der Biblischen Archäologie geeignet sind.

Wie aber hielt Popper es konkret mit dem Christentum? Interessant ist dabei zunächst die Beobachtung, daß Popper die christliche Religion ausdrücklich vor dem Vorwurf in Schutz nimmt, eine Spielart des Historizismus zu sein, nach dem die Geschichte selbst angeblich einen Sinn aufweist, der die Probleme und die Zukunft der Menschen bestimmt. Darum, glaubt Dieter Hattrup, findet Popper auch so lobende Worte für die frühchristlichen Blutzeugen: „Er sieht in den Märtyrern nicht zuerst die Verächter des Lebens, sondern die Liebhaber eines wahreren Lebens. Sie glauben nicht an den Sinn des Lebens aus der Geschichte, weshalb sie im Extremfall ihr Leben hingeben können. Daran knüpft Popper an. Einen Sinn kann die Geschichte nach Popper nicht selbst hervorbringen, sondern nur empfangen" (233).

Karl Popper glaubte, behauptet – wenig überzeugend – William Petropulos, nicht an das christliche Liebesgebot, sondern an die in der „menschlichen Vernunft" gegründete offene Gesellschaft (178). Daß diese Gesellschaftsform, statt auf die Moralität einzelner Personen, vor allem auf die Leistungen von Institutionen als freiheitsstiftenden Ordnungsrahmen der Gesellschaft baut, ver-

leitet Petropulos zu der kühnen These, Popper halte das moralische Verhalten von Individuen für verzichtbar (184). Petropulos' Beitrag läuft schließlich auch auf den weitverbreiteten Vorwurf hinaus, die Konzeption der offenen Gesellschaft gründe, da sie nicht auf ein letztes Ziel verweise, in einer relativistischen Ethik (187). Wie demgegenüber Helmut Zenz (165) darlegt, stellt die Poppersche Ansicht, daß Normen „das Werk des Menschen" seien, keineswegs einen Widerspruch zur möglichen Gottgegebenheit von Werten dar, insofern nach Popper normative Gesetze, anders als die Naturgesetze, nicht in der Natur vorkämen. In seinem sehr erhellenden Beitrag über Poppers Verhältnis zur Katholischen Soziallehre zitiert Zenz überdies aus einem bisher unveröffentlichten Brief Poppers an den katholischen Naturrechtsphilosophen Johannes Messner, in dem er sich überraschenderweise sogar als dem katholischen Naturrechtsgedanken nahestehend bezeichnet (163).

Etwas jenseits des Tagungsthemas bewegt sich die – nichtsdestoweniger interessante – Diskussion in den Beiträgen von Wilhelm Baum und Volker Gadenne, die um Fragen kreisen, die mit der Popperschen Konzeption einer „Welt 3" verbunden sind. Lesenswert ist auch die Auseinandersetzung des Tübinger Philosophen Herbert Keuth mit dem von Popper verwendeten Wahrheitsbegriff.

Insgesamt liegt mit dem von Kiesewetter und Zenz editierten Buch ein äußerst interessanter Tagungsband auf hohem intellektuellen und argumentativen Niveau vor, der ein vielschichtiges Bild von Poppers Verhältnis zu Fragen der Religion und Moral entwirft. Erfreulich ist auch die angenehme Lesbarkeit der meisten Beiträge. So schmälert den positiven Gesamteindruck nicht einmal die Tatsache, daß die Tagungsteilnehmer zwar ethisch relevante Aspekte des Popperschen Werkes behandeln, die eigentlich titelgebende Ethik Karl Poppers jedoch stets nur am Rande streifen: Poppers spezifische, von ihm nie systematisch elaborierte Vorstellung, nach welcher der Minimierung von Leid Vorrang einzuräumen sei vor der Steigerung des individuellen Glücks.

*Christian Müller*

[1] Karl Poppers Beiträge zur Ethik. Hg. v. Hubert Kiesewetter u. Helmut Zenz. Tübingen: Mohr Siebeck 2002. VIII, 297 S. Br. 39. –.

# BESPRECHUNGEN

## Bibel

GNILKA, Joachim: *Petrus und Rom*. Das Petrusbild in den ersten beiden Jahrhunderten. Freiburg: Herder 2002. 286 S. Gb. 24,90.

Seinen Büchern über „Jesus von Nazaret" (1990), „Paulus von Tarsus" (1994) und „Die frühen Christen" (1999) läßt Joachim Gnilka konsequent dieses Buch über Petrus folgen. Daß es ihm nicht allein darum geht, die geschichtlichen Daten zum Leben und Werk des Petrus zu erheben, zeigen Titel und Untertitel. Die Gestalt des Petrus bleibt wirksam und gewinnt ein eigenes Bild in allen vier Evangelien und in anderen neutestamentlichen Schriften. Sein Andenken lebt vor allem in Rom weiter: Nach Rom, als dem Zentrum des römischen Reiches, sind Petrus und Paulus gekommen. Für die wachsende Bedeutung der römischen Christengemeinde ist ihre Lage in der Hauptstadt des Reichs wichtig; sie leitet sich aber vor allem davon her, daß in ihr die beiden Apostel gewirkt und das Zeugnis ihres Todes für Christus gegeben haben und daß sie in ihr begraben sind. Die Kirche von Rom und ihre Bedeutung ist unzertrennlich mit Petrus (und auch mit Paulus) verbunden.

Nach einem dichten Kapitel zur Petrusforschung werden vor allem aus Evangelien, Apostelgeschichte und Paulusbriefen in sorgfältiger Untersuchung und Argumentation die Daten zu seinem Leben ermittelt. Mit seinem ursprünglichen Namen hieß er Simon, stammte aus Betsaida, wohnte in Kafarnaum und war Fischer. Er ist der Erste, den Jesus zu seinem Jünger berufen hat, und wirkte als Sprecher des Jüngerkreises. Als Jesus in den Händen seiner Gegner war, hat Simon ihn verleugnet. Doch ist er auch der Erste, dem der Auferstandene erschienen ist. Zunächst leitete er die erste Christengemeinde in Jerusalem, wirkte dann aber als Missionar und kam nach Antiochien und Rom. Sein Martyrium in Rom ist vielfältig bezeugt. Was sein Grab angeht, bietet Gnilka übersichtlich und sachlich die archäologischen Daten und Deutungen.

Vielseitig und reich ist das Bild von Petrus, das Matthäus, Markus und Johannes entsprechend der Konzeption ihrer Evangelien zeichnen. Lukas befaßt sich in seinem Doppelwerk auch mit der nachösterlichen Zeit und entwirft das Bild des Petrus in einer gewissen Parallelität zu dem des Paulus. Weitere neutestamentliche Schriften sind die beiden Petrusbriefe, die Gnilka mit der Mehrzahl der Forscher nicht Petrus zuschreibt, die aber von der großen Autorität des Petrus in der frühen Kirche zeugen.

Das vorletzte Kapitel „Die Bedeutung von Petrus und Rom in der frühen nachneutestamentlichen Zeit" befaßt sich mit den wenigen Zeugnissen, die wir für diese Periode haben, und zuletzt mit der Auslegung von Mt 16, 18f. durch Bischof Cyprian von Karthago († 258). Wenn sich eine wachsende Bedeutung der römischen Gemeinde und ihres Bischofs feststellen läßt und wenn diese sich um die Bewahrung der apostolischen Tradition und der Einheit der Kirche kümmert, bleibt dies immer mit ihrer Beziehung zu Petrus (und Paulus) verbunden.

Schließlich gibt es im 2. Jahrhundet auch apokryphe Schriften, die nach Petrus benannt sind. Sie bezeugen indirekt seine hohe Autorität. Denn um die frühe Herkunft von neuen (gnostischen) Lehren glaubhaft zu machen, werden diese als an Petrus ergangene Offenbarungen ausgegeben.

Mit seiner klaren, synthetischen Darstellung behandelt Gnilka das Thema in einer zuverlässigen und ausgewogenen Weise. Besonders fruchtbar ist die Öffnung zur nachneutestamentlichen Zeit. Sie zeigt, daß nicht so sehr einzelne Schriftstellen, sondern die Gestalt des Petrus, seine Tätigkeit und sein Märtyrertod, wirksam geblieben sind. Insgesamt macht das Buch das große Interesse an Petrus in den Schriften des Neuen Testaments und darüber hinaus sichtbar.

Bei einem Werk, das sich mit sovielen Fragen zu befassen hat, sind manche Versehen kaum zu vermeiden. Gewöhnlich spricht man nicht von „der Bramante-Kuppel von St. Peter" (vgl. 7),

sondern von der Kuppel des Michelangelo. In Mk 14, 53–72 dürfte keine Sandwich-Komposition vorliegen (vgl. 66), sondern wie in 14, 53 und 14, 54, so wird in 14, 55–65 und 14, 66–72 das Geschehen mit Jesus und das mit Petrus parallel gestellt. Für Jesus in Lk 22,60–62 scheint nicht zu gelten: „wie er in die Szene gelangt, ist nicht zu fragen" (70). Nach der lukanischen Darstellung findet das Verhör Jesu erst am Morgen statt (22,66–71). Während der Nacht befindet er sich in dem Hof, in dem ihn Petrus verleugnet (22,55–62), und wird dort von den Wächtern verspottet (22,63–65).

Das große Interesse an Petrus, das Gnilka aufzeigt, scheint eine bleibende Bedeutung zu haben, in dem sich das Interesse an Jesus, an seinem irdischen Auftreten, Wirken und Schicksal zeigt. Petrus kann sich an theologischer Kraft und Einsicht mit Paulus nicht messen. Aber Petrus, den Jesus als Ersten berufen hat und dem sich Jesus zuerst als Auferstandener gezeigt hat, steht für die Verbindung zu Jesus in seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Es ist die bleibende Aufgabe des Petrus, diese Verbindung in den Mittelpunkt zu stellen und auf ihrem Boden für die Einheit der Kirche zu wirken. *Klemens Stock SJ*

Motté, Magda: *„Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit"*. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 343 S. Gb. 29,90.

Heinrich Schmidinger gab 1999 das Standardwerk zur „Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts" heraus. Selbstverständlich können in einem zweibändigen Werk nicht alle biblischen Figuren umfangreich, sondern viele nur ansatzweise vorkommen. Gerade die Frauen, so Magda Motté, seien darin zu kurz gekommen. Angeregt durch dieses Projekt, hat sie die Frage weiterverfolgt, wie biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden. Nun legt die renommierte Literaturwissenschaftlerin ein Werk vor, das den Anspruch hat, diesem literarischen Weiterleben nachzuspüren. Ihre Recherchen machen deutlich, daß biblische Frauen im Verhältnis zu den Männern in der Literatur tatsächlich eine geringe Rolle spielen, was viele außerliterarische Gründe hat. Dennoch konnte die Autorin erstaunlich viele literarische Beispiele auffinden.

Motté faßt die biblischen Frauen in Gruppen zusammen: Sie beginnt mit Eva und schließt mit der schillernden und gerade deshalb für Kunst und Dichtung äußerst interessanten Figur der Maria von Magdala. Zu jeder der biblischen Frauen stellt sie literarische Texte vor, die sie zum Teil (vor allem Lyrik) zitiert, kommentiert und analysiert. Dabei unterscheidet Motté in ihrem Blick auf die literarischen Adaptionsarten nach historischer Paraphrase, Aktualisierung und Problematisierung sowie Transfiguration und Neuschöpfung. Es tauchen einige Frauen auf, die vielen vermutlich gar nicht bekannt sind, teils weil sie schon von den biblischen Redakteuren eine nicht allzu große Rolle zugeteilt bekamen, teils weil sie einfach vergessen wurden: Mögen Judith oder Maria Magdalena und ihre Literarisierungen noch bekannter sein – daß auch über Dina, Tamar, Zippora, Rahab, Debora, Delila, Rut oder Isebel etwas geschrieben wurde, ist erstaunlich und erfreulich. Allerdings ist es leider auch nicht gerade viel, was sich finden ließ.

Eine positive Überraschung: Endlich wird einmal, wenn es um das 20. Jahrhundert geht, nicht nur die erste Hälfe betrachtet, sondern es werden Texte bis in die 90er Jahre unter die Lupe genommen, wie etwa der provokante Magdalena-Roman von Lilian Faschinger. Besonders herausstechend ist die umfangreiche tabellarische Dokumentation am Ende des Buches, die zu den jeweiligen Frauenfiguren Autoren, Titel und Erscheinungsjahr literarischer Texte nennt.

Die sicher notwendige Beschränkung der Auswahl auf Romane bzw. Gedichte führt dazu, daß wichtige Werke, in denen biblische Frauen interessante literarische Figuren abgeben, nicht genannt werden, wie etwa Jesusromane. Insgesamt überwiegen eher ältere Texte. In ihrer Zusammenfassung klagt Motté darüber, daß sich die Schriftsteller allzu sehr an die biblische Vorlage hielten – und das auf Kosten literarischer Qualität. Dank der feministischen Theologie werde der Blick wieder mehr auf die Frauen und ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte gerichtet. Es könnte durchaus sein, daß dies wiederum mehr Literaten und Literatinnen anregt, sich kreativ mit den biblischen Frauen

zu beschäftigen. Daß und wie die Bibel neuerdings Literaten inspiriert, zeigen so unterschiedliche Texte – die Motté nicht mehr berücksichtigen konnte – wie Ferdinand Schmatz' „das große babel,n" (1999), in dem Sara und Rebecca zur Sprache kommen oder Daniel Katz' „Lots Töchter" (1999; dt. 2001), in dem Eva als Heilgymnastin auftaucht.

Auch wenn die Einschränkung im Titel nicht genannt wird, wird doch hauptsächlich deutschsprachige Literatur analysiert und vorgestellt. In ihrer Tabelle (48 Seiten!) listet Motté auch „ausländische" Literatur auf. (Dieses Wort ist – ebenso wie der Ausdruck „deutsche Literatur" – nicht nur unklar, sondern falsch. Richtig wären und gemeint sind: „deutschsprachige" und „nicht deutschsprachige" Literatur.)

Leicht lesbar ist dieses Buch nicht. Liegt es an der Aneinanderreihung der Auseinandersetzungen mit den verschiedensten literarischen Texten oder am Layout? Man muß fast schon wissenschaftlich am Thema interessiert sein, um sich durch die streckenweise sehr dichten und nicht immer übersichtlich gestalteten Passagen durchzulesen. Respektabel ist die Fülle, die vorgelegt wird. So wird dieses Buch wohl eher als unverzichtbares Nachschlagewerk und – bei konkreten Texten – als Interpretationshilfe für jene gelten, die daran glauben, daß die Literatur die Perspektiven auf die Bibel unglaublich erweitern kann. Sie werden für die einzigartig umfangreiche Zusammenstellung wirklich dankbar sein.

*Brigitte Schwens-Harrant*

## Religionen

Ohlig, Karl-Heinz: *Religionen in der Geschichte der Menschheit.* Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Darmstadt 2002: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 272 S. Br. 24,90.

Karl-Heinz Ohlig, zunächst Professor für katholische Theologie, seit 1978 für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums, beschreibt in seinem Buch die Religion als Entwicklung des religiösen Bewußtseins. In Kapitel 1 erläutert er nach eingehender Beschäftigung mit den vielfältigen Definitionsversuchen sein Verständnis von Religion. Es beschränkt sich auf rein formale Bestimmungen. Religion könnte dann im Anschluß an Thomas Luckmann aufgefaßt werden „als die Summe von Erfahrungen und der aus ihnen resultierenden Verbalisationen und Verhaltensformen, in denen der Mensch oder die Menschen sich selbst, ihre Welt und Geschichte in einem ‚letzten' Sinn problematisieren bzw. als sinnoffen und fraglich erleben – das ‚negative' Moment – und zugleich dennoch auf ihre Sinnhaftigkeit setzen und hoffen – der ‚positive' Aspekt jeder Religion" (15). Anders gesagt: „‚Gegenstand' von Religion sind Welt und Geschichte unter dem Blickwinkel menschlicher Sinnfrage" (21), also nicht Gott, den Ohlig als „transzendentes und erhofftes Woraufhin unserer Welt- und Geschichtsdeutung" versteht. Vor diesem Hintergrund ist dann das Buch mit seiner Beschreibung der Religion in der Menschheitsgeschichte zu lesen.

Die Etappen der Geschichte werden in vier Schritten vorgestellt: Steinzeit bzw. Prähistorie, Hochkulturen, Universalreligionen, „kritische Wende". Angesichts der nach wie vor eher beschränkten Quellenlage, die vieles hypothetisch erscheinen läßt, nehmen Religion und Gottesvorstellungen in prähistorischer Zeit einen vergleichsweise breiten Raum ein (Kap. 2). Didaktisch gut aufbereitet mit einer Zeittafel am Anfang und unterstützt durch eine Mehrzahl von Illustrationen, wird der augenblickliche Forschungsstand nachgezeichnet. Die Schriftlosigkeit dieser Anfangsperiode gibt verständlicherweise viel Raum für Interpretationen, die nicht selten auch von anderweitig motivierten Vorentscheidungen abhängen. Ohlig schließt das Kapitel mit einem Exkurs über rezente schriftlose Kulturen.

Der Übergang zur nächsten, von Ohlig als „frühe Hochkulturen" bezeichneten Epoche (Kap. 3) ist zeitlich nach wie vor schwer zu bestimmen, zumal das entscheidende Kriterium

des Wandels (Entwicklung einer Schrift, bestimmte technische Fertigkeiten usw.) nicht eindeutig ist. Ohlig versteht unter ihnen Kulturen, die ein gewisses Maß „an Differenziertheit gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer, handwerklicher, technischer und religiöser Art aufweisen" (110). Auch hier bietet er in einem Schaubild seine Sicht der Übergänge von der prähistorischen Zeit über die Phase der Hochkulturen zu den universalen Religionen (vgl. 113). Phänomene wie der Polytheismus, die Ausrichtung auf Gott und Götter, der Wechsel der Blickrichtung von den Müttern zu den Vätern, der Schöpfungsglaube, kultische und ethische Züge, Anfang und Ende, die Schuld und anderes kommen hier in den Blick.

Was in Kapitel 3 stärker motivorientiert vorgestellt wird, kommt dann in Kapitel 4 voll zum Tragen. Ohlig setzt den Beginn dieser neuen Epoche um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends an und macht sie daran fest, daß um diese Zeit die menschliche Sinnfrage auf eine Weise artikuliert wird, daß die neuen Theorien und Handlungsmodelle grundsätzlich „für alle" zu einer Option werden können (vgl. 157). Es kommt hinzu, daß der einzelne eine unübersehbare Rolle zu spielen beginnt. Ohlig stellt dann die neue Einstellung in drei Varianten vor: Monismus, Monotheismus, Dualismus, die damit zum Einteilungsprinzip der in der Regel als Hochreligionen abgehandelten Religionen werden. Im Vergleich zu Kapitel 2 wirkt Kapitel 3 seinerseits eher gedrängt. Unter den monistischen Konzeptionen finden sich Hinduismus, Buddhismus, die chinesischen Religionen, schließlich griechische und hellenistische Konzepte (164–197). Der Monotheismus bezieht sich dann auf Judentum, Christentum und Islam (197–212; das Christentum ist hier auf gute drei Seiten reduziert). An dritter Stelle stehen schließlich dualistische Systeme, Zarathustra und der Parsismus, Gnosis und der Manichäismus (212–224). Da der Dualismus aber am Ende auf eine Aufhebung der Zweiheit zugunsten einer Einheit tendiert und somit entweder im Monismus oder im Monotheismus endet, bleiben letztendlich zwei religiöse Grundoptionen. Man kann aber nicht übersehen, daß die Dreiteilung der Gesamtgeschichte am Ende doch wie ein Korsett wirkt, dem viele Facetten der konkreten Religionsgeschichte zum Opfer fallen.

Die Geschichtsbetrachtung endet – von der europäischen Aufklärung her gesehen – in einer „kritischen Wende" (Kap. 5). Ohlig macht diese Entwicklung an drei Punkten fest: einmal an den Individualisierungsschüben von der lateinischen Spätantike bis zur Frühen Neuzeit, sodann an der Religionskritik in (europäischer) Aufklärung und (westlicher) Moderne, schließlich an dem Verdacht eines Endes der „Religion". Letzteres sieht er nicht kommen: „Die Religionskritik hat bei ihren Vertretern keineswegs die Ausbildung religiöser Perspektiven verhindert" (245). Wohl werden sich alle Religionen den kritischen Rückfragen stellen müssen. Die Religionen werden auch nicht mehr für alle und alles zuständig bleiben. Die Einheit von Religion und Kultur zerfällt. Ob man den Zuständigkeitsbereich der Religion, die Sinnfrage, wirklich als „Teilbereich" ansprechen kann, bleibt diskutabel.

In Kapitel 6 faßt Ohlig sein Ergebnis mit Feststellungen zum Verhältnis von Religion und Sinnfrage, Religion und Kultur, Zäsuren und Individualisierung, Religion und Religionen, Wandel und Kontinuität religiöser Optionen, zu den beiden Grundoptionen Monismus und Monotheismus und zur Möglichkeit von Religion nach der „kritischen Wende" zusammen.

Das Buch versucht einen Gesamtüberblick über die Geschichte der Religion in der Geschichte der Menschheit. Es verbindet die Entwicklung der Religion mit der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins. In den beiden Punkten liegt seine Stärke und seine Schwäche. Die Stärke rührt wesentlich daher, daß die Religion mit der Entwicklung der menschlichen Sinnfrage zusammen gesehen und so wesentlich als dem Menschen selbst zugehörig beschrieben wird. Daß die Beantwortung dieser Frage aber letztlich die Fähigkeit des Menschen übersteigt, wird zwar nicht einfach geleugnet, bleibt aber insofern offen, als der bewußte Schritt in Richtung auf die Philosophie wie auch auf die Theologie und ihre analogen Gestalten in anderen Religionen nicht getan wird; entsprechend knapp sind dazu die Literaturhinweise. Das ist eine Schwäche, die durch die deutlich eurozen-

trische Blickrichtung des Buchs noch verstärkt wird. Die Zuspitzung der Hochreligionen in letztendlich zwei Grundoptionen – Monismus und Monotheismus – blendet die mit dem Pluralismus gegebenen Relativierungen aus und läßt auch keine wirkliche Bewertung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit zu. Hinzu kommt, daß auch die Selbstrelativierung des Menschen und seiner Rolle in der Weltgeschichte, wie wir sie heute in der nicht nur asiatischen Absage an die Anthropozentrik finden, ausgeblendet bleibt. Das Buch hat mit dem, was es vermittelt, seinen Wert, doch die Frage nach dem, was Religion war und ist, erfordert weitere Diskussionen, die keine falschen Grenzen ziehen.

*Hans Waldenfels SJ*

*Lernprozeß Christen Muslime.* Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder. Hg. v. Andreas Renz u. Stephan Leimgruber. Münster: LIT 2002. XIV, 424 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell. 3.) Gb. 29,90.

Der Titel dieses Werkes meint programmatisch ein „interreligiöses Lernen", das in emotionaler Hinsicht Vorurteile und Ängste zwischen Christen und Muslimen überwindet und Vertrauen aufbaut, im theologisch-kognitiven Bereich das Gemeinsame und das Unterscheidende kennenlernt, auf praktisch-sozialer Ebene zu einem konstruktiven Zusammenleben befähigt und unter religiös-spiritueller Rücksicht den eigenen Glauben vertiefen hilft: „Schule, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung spielen in diesem Lernprozeß eine Vorreiterrolle" (5).

Einleitend erörtert Stephan Leimgruber Gründe für und Erwartungen an das „interreligiöse Lernen", das er, selbst „Vorreiter", seit Jahren thematisiert. Im ersten Teil des Sammelbandes, an dem auch sechs muslimische Wissenschaftler mitgearbeitet haben, werden aktuelle Fragen der Situation von Muslimen in der säkularen bzw. multikulturellen und multireligiösen deutschen Gesellschaft beleuchtet: „heiße Eisen" wie Menschenrechte und Dschihad, aber auch neuere Entwicklungen innerhalb der islamischen Organisationen sowie die Lebensbedingungen der alten türkischen Immigrantinnen.

Teil 2 widmet sich „Theologischen Grundlagen": Der Leser wird mit Stellungnahmen christlicher Kirchen zum Islam bekannt macht, es wird die Idee einer „abrahamitischen Ökumene" diskutiert (Manfred Görg), über die Wahrnehmung des Christentums in der islamischen Theologie der Gegenwart sowie über den Koran und die Gestalt Muhammads in christlicher Sicht informiert (Hans Zirker, mit dem aufschlußreichen Hinweis, daß die pluralistische Religionstheorie mit ihrer allgemeinen Perspektive keine konkrete Verhältnisbestimmung zum Koran erlaubt). Schließlich werden christliche und islamische Aussagen zur Würde des Menschen miteinander verglichen.

Teil 3 schildert und reflektiert „Schritte interkulturellen und interreligiösen Lernens": bei der Bearbeitung von Konflikten im Zusammenleben, im evangelischen und katholischen Religionsunterricht, in den verschiedenen Formen eines islamischen Religionsunterrichts in Deutschland, in christlich-muslimischen Ehen sowie in Begegnungen mit Bildungscharakter oder auch gemeinsamem Feiern von Festen und Gebeten.

Die Beiträge informieren und differenzieren durchwegs auf hohem Niveau, sind verständlich formuliert und verschweigen auch nicht die Probleme des angestrebten Lernprozesses. So bietet dieses Werk dem interessierten Leser einen kompetenten Überblick über wichtige Schwerpunkte und über den Stand christlich-muslimischer Verständigungsarbeit.

*Bernhard Grom SJ*

Sen, Faruk – Aydin, Hayrettin: *Islam in Deutschland.* München: C. H. Beck 2002. 127 S. (Beck'sche Reihe. 1466) Br. 8,90.

Das vorliegende Buch bietet eine gelungene Übersicht über die wichtigsten verschiedenen Facetten des Islam in Deutschland. Die Autoren arbeiten am Zentrum für Türkeistudien in Essen, Faruk Sen als sein Direktor. Sie beantworten die Hauptfragen über die muslimische Präsenz in Deutschland prägnant und praxisnah. Ein kurzer historischer Rückblick, die demographische Entwicklung, die Vielfalt der Verbände, Sekten, Strömungen werden ebenso ge-

boten wie gesellschaftlich relevante Aspekte des muslimischen Alltagslebens. Bei der relativ detaillierten Darstellung der Strukturen geht es um den Aufbau der Moscheegemeinden, der verschiedenen Dachverbände und Spitzenorganisationen. Wertvoll sind auch die Angaben über die Bildungseinrichtungen und Medien.

Durchwegs steht die Frage im Hintergrund, inwieweit die muslimische Realität in Deutschland auf dem Weg der Integration vorangekommen ist und wie weit die verschiedenen religiösen Orientierungen tatsächlich in Spannung zu den Vorgaben und Werten der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland stehen. In einem abschließenden Abschnitt werden die bisherigen Initiativen auf dem Weg des Dialogs aufgezeigt, der nach Meinung der Autoren letztlich allein zum Gelingen der Integration führen kann. Denn bisher leben Muslime und Mehrheitsgesellschaft weitgehend parallel nebeneinander.

Der Akzent des empfehlenswerten Bändchens liegt auf klar gebündelter Information und nicht auf theologischen und politisch kritischen Hinterfragungen (dazu sei weiterhin Ursula Spuler-Stegemanns Veröffentlichung „Muslime in Deutschland" empfohlen: vgl. diese Zs., 217, 1999, 427f.). Literaturangaben, relevante Internetadressen und Register erhöhen den praktischen Wert des Buches.

*Christian W. Troll SJ*

## Bildung

Oelkers, Jürgen: *Wie man Schule entwickelt. Eine bildungspolitische Analyse nach PISA.* Weinheim: Beltz 2003. 227 S. (Beltz Taschenbuch 141). Br. 12,90.

Jürgen Oelkers, einer der profiliertesten Erziehungswissenschaftler mit Erfahrungen als früherer Vorsitzender der Hamburger Kommission Lehrerbildung wie auch als Begleiter von Schulreformversuchen im Kanton Zürich, nimmt in diesem Buch Stellung zur deutschen Bildungspolitik. Dabei bezieht er sich immer wieder auf die PISA-Studie, berücksichtigt aber auch die teilweise ernüchternden Erfahrungen mit früheren Reformen sowie Ergebnisse der neuesten internationalen Bildungsforschung und -diskussion.

Im einleitenden Kapitel über das Krisenverständnis und die Visionen der Bildungspolitik der letzten 30 Jahre – die im Jahr 1964 ausgerufene „Bildungskatastrophe", die politisch dekretierte und ungenügend evaluierte Einführung der Orientierungsstufe in Niedersachsen (1974), der konservative Aufruf zum „Mut zur Erziehung" (1978) und die computerskeptische Prognose „Bildung für das Jahr 2000" der Max-Traeger-Stiftung (1985) – weist er auf die Untauglichkeit bildungspolitischer Ideologien und pauschaler Kassandra-Diagnosen hin und setzt sich für eine pragmatische Sicht ein, die vor allem dem Wettbewerb gerecht werden soll, dem Bildung heute international sowie angesichts außerschulischer Angebote (Lernstudios, Kurse, Medien) ausgesetzt ist.

Oelker will nüchtern Problemzonen bestimmen, die sich mit Aussicht auf Erfolg bearbeiten lassen. In einem ersten Schritt zeigt er, wie das staatlich organisierte System Schule, das ja keinem Wettbewerb ausgesetzt ist, zur Unbeweglichkeit und Ineffizienz neigt, weshalb er vorschlägt, daß sich der Staat auf Rahmenvorgaben zu den Zielen der Bildung und auf deren Kontrolle beschränken und den einzelnen Schulen weitgehende Autonomie bei der Umsetzung seiner Vorgaben einräumen soll. Die Schulaufsicht müßte dann beispielsweise umgewandelt werden „in einen Entwicklungsdienst, der in den Schulen Evaluationsdaten erhebt und mit den Schulen Zielvereinbarungen trifft, die regelmäßig überprüft werden" (54). Es müßten Kompetenzzentren für Bildungsforschung und Leistungsmessung, neue Formen der Aufsicht, Leistungsanreize usw. entwickelt werden. Oelker plädiert für einen Abbau der international einmaligen deutschen Schulbürokratie zugunsten einer Schul- und Personalentwicklung durch kontrollierte autonome Schulleitungen. Dazu verweist er auf Erfolge entsprechender Projekte in der Schweiz.

Es folgen Überlegungen zur Qualität des Unterrichts, die den Wert schülerzentrierter, offener Lehr- und Lernformen relativieren und die Notwendigkeit verbindlicher Standards und klarer Stoffstrukturierung betonen. Wichtige Schlußfolgerungen aus der internationalen PISA-Studie („gezielte Förderung der Schwächsten"), aber auch ihre Grenzen und offenen Fragen sind Gegenstand des nächsten Kapitels. Methoden der Evaluation nach klaren Unterrichtstandards als Voraussetzung von Reformen diskutiert der Autor mit zahlreichen Hinweisen auf angelsächsische Debatten, ohne deren Lösungen einfach auf deutsche Verhältnisse übertragen zu wollen. Gegen verschwommene Konzepte („Kindorientierung") und Mythen der Reformpädagogik wendet er sich in Folgerungen, die er aus seinem Ansatz für die Grundschule, das Gymnasium und die Lehrerbildung zieht. In seinen Hinweisen für die Bildungspolitik plädiert er noch einmal für „Standards, die auf verschiedenen Lernwegen erreicht werden können, aber auch erreicht werden müssen. Es ist nur scheinbar ein Paradox, die professionelle Autonomie *und* die professionelle Kontrolle zu erhöhen; beide gehören zusammen, wenn sich etwas ändern soll" (207).

Oelkers, für den das deutsche Bildungssystem in den Strukturen des 19. Jahrhunderts erstarrt ist, weiß, daß seine Vorschläge einen grundlegenden Mentalitätswandel erfordern. Sein Argument: „Die besten Systeme der PISA-Studie haben mit derartigen Entwicklungen vor 15 Jahren begonnen" (216). Sein Buch besticht durch die Einbeziehung der internationalen pädagogischen Diskussion. Es erfordert vom Leser einige Konzentration, belohnt ihn aber durch seinen Mut zu grundlegenden Fragen. *Bernhard Grom SJ*

Feil, Christine: *Kinder, Geld und Konsum.* Die Kommerzialisierung der Kindheit. Weinheim: Juventa 2003. 286 S. Br. 23,–.

„Im Unterschied zum früheren Sparen um des Sparens willen ist das gekonnte Geldausgeben zur Erziehungsmaxime geworden" (11), und das Taschengeld gilt als ein wesentliches Merkmal eigenverantwortlichen Handelns der Kinder. In ihrem Buch, das aus einer Dissertation hervorging, prüft Christine Feil, inwiefern die These von einer Kommerzialisierung der Kindheit zutrifft.

Zunächst analysiert sie die vorhandenen Daten zur Taschengeldsituation der Kinder: Von den Zehn- bis Zwölfjährigen beziehen etwa drei Viertel regelmäßig Taschengeld; sie sparen es für Anschaffungen, mit denen wohl auch die Eltern einverstanden sind, oder sie kaufen sich Süßigkeiten und ähnliches, ohne daß sie in größerem Umfang als früher auf dem Markt in Erscheinung treten. Treffen also Schlagzeilen-Diagnosen wie „Kinder an der Macht. Sie bewegen Milliarden, terrorisieren die Eltern, erobern die Märkte" oder „Kinder auf dem Luxus-Trip" zu? Feil zeigt, daß die direkte Kaufkraft der Kinder zwar keine selbständige relevante ökonomische Größe bildet. Trotzdem ist der Kindermarkt für zahlreiche Wirtschaftszweige interessant, und die Marktforschung liefert die Standardargumente für das Geschäft mit den Kindern, indem sie das Bild vom markenorientierten und konsumkritischen Kind entwirft, das zunehmend autonom und immer früher reif werde und nicht mehr vor den Folgen unbedachten Handelns geschützt werden müsse. Damit plädiert die Wirtschaft auch für eine Ausdehnung der Rechte des Kindes.

Eine Untersuchung der rechtlichen Lage ergibt, daß die historisch gegebenen Rechtsnormen dem sieben- bis 18jährigen Heranwachsenden nur beschränkte Geschäftsfähigkeit zuerkennen, um eine Verschuldungsfähigkeit zu verhindern. Der „Taschengeldparagraph" erlaubt Minderjährigen nur Geschäfte in bar und ohne Kaufvertrag. Diese Grenzen werden aber, so die Autorin, wenig beachtet und immer wieder im Namen der zu stärkenden Selbstbestimmungsrechte der Kinder und Jugendlichen in Frage gestellt. Oft obliegt es den Verbraucherschutzverbänden und Medienschutzrechtlern, gegen die Wirtschaftsinteressen den Kinder- und Jugendschutzgedanken in Erinnerung zu rufen. Beim Gesetzgeber nimmt die Bereitschaft, einen Taschengeldanspruch anzuerkennen, zu – deutlich im Fall der Taschengeldgewährung für Heranwachsende in Heimen der Erziehungshilfe. Dabei beruft man sich auf das notwendige Selbständigwerden und das Entfal-

tungsrecht der Kinder. Allerdings bietet das Bürgerliche Gesetzbuch keine hinreichende Grundlage für eine Taschengeld-Verpflichtung der Eltern. Die „Dienstleistungspflicht" des Kindes im Haushalt, verstanden als Zwang statt als partnerschaftlich ausgehandelte Solidarität, hält Feil für einen rechtspolitischen Anachronismus, „weil sie im Gegensatz zur partnerschaftlich organisierten Familie steht" (203).

Welche Möglichkeiten, Geld zu verdienen und damit Marktteilnehmer zu werden, haben Heranwachsende? Nach Feil wollen Gesetzgeber und Gesellschaft einerseits die Kinderarbeit verbieten, anderseits „zulässige Beschäftigungen" anerkennen. Da Kinderarbeit nicht mehr Ausdruck von materieller Not und elterlichem Zwang ist, sondern dem Geldverdienen auf dem Weg zur Selbständigkeit dient, wird sie toleriert: „Wenn Kinder freiwillig arbeiten, scheint weder schlechte Bezahlung, noch der Wegfall des pädagogischen Werts der Arbeit ein Problem zu sein, der bis heute die Kinderarbeit legitimierte" (238).

In einem abschließenden Kapitel faßt die Autorin ihre Beobachtungen nochmals zusammen, indem sie sie mit Ansätzen und Tendenzen der aktuellen Kindheitssoziologie, Sozialgeschichte, Kinderrechtsbewegung und Sozialphilosophie konfrontiert und fragt, wie sich die beschriebene Integration des Kindes in den Markt auf seine allseits erstrebte Autonomie auswirkt. Abwägend und verantwortungsbewußt plädiert sie dafür, über dem visionären Projekt des autonomen Kindes die Eigendynamik des Marktes und die faktische Unselbständigkeit des Kindes nicht aus den Augen zu verlieren. Eine anspruchsvolle, aber überzeugende Analyse. *Bernhard Grom SJ*

## Naturwissenschaften

Görnitz, Thomas – Görnitz, Brigitte: *Der kreative Kosmos.* Geist und Materie aus Information. Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag 2002. VII, 407 S. Gb. 29,95.

Mit diesem Buch versuchen die beiden Autoren aus einer Synthese verschiedener Wissensgebiete (vor allem Quantenphysik, Medizin, Psychologie) eine umfassende Weltsicht zu entwickeln: „Wir verfolgen in diesem Buch das Ziel, die Information zu einer objektiven Größe werden zu lassen, die schließlich den Platz einer ‚Grundsubstanz der Welt' einnehmen soll" (68). Durch eine dynamische „Schichtenstruktur" der Naturbeschreibung, deren Schichten aus klassischer Physik und aus Quantentheorie bestehen, die in jeweils eigener Weise mit dem Konzept der „Information" verbunden sind, werden sowohl die grundlegenden physikalischen Eigenschaften des Kosmos als auch Leben und Bewußtsein erklärt. Dazu wird viel solides Wissen über die moderne Wissenschaft referiert und in einer kreativen und spannenden Weise verknüpft: Physik, Neurophysiologie, Psychologie.

So interessant und bedenkenswert der Ansatz ist, so sehr leidet die Durchführung und Begründung an zahlreichen Ungenauigkeiten und Inkonsistenzen. Fünf Punkte betreffen das Konzept von „Information": 1. Die Autoren sprechen der Information einen „objektiven und absoluten Status" zu und begründen dies damit, daß sich der Informationsgehalt von Materie mit dem Informationsverlust messen lasse, wenn diese in ein schwarzes Loch mit der Masse des Universums falle, weil schwarze Löcher die Zustände mit maximaler Entropie seien (115). Nun sind schwarze Löcher gerade nicht die physikalischen Zustände mit höchster Entropie, sonst würden sie keine Strahlung aussenden (von der auf S. 118f. auch ausführlich die Rede ist). Auch ist der Bezug auf die Masse des Universums nicht mit den neueren kosmologischen Daten vereinbar, die auf eine unendliche Ausdehnung (und damit auch Masse) des Universums hindeuten.

2. Die Autoren setzen sich von Carl Friedrich von Weizsäckers Begriff der Information ab (und müssen das auch für ihre Argumentation), daß diese nur relativ auf zwei semantischen Ebenen definiert werden kann (73). Es wird aber nicht klargestellt, inwiefern Weizsäckers Analyse nicht zutreffend sein soll.

3. Unklar bleibt der Zusammenhang von Information und Entropie, zum Beispiel wenn der kosmische Entwicklungsgang als eine „Ausformung von immer neuen Gestalten", als „Ausdifferenzierung des ‚Weltsubstrates'" (also der Information) bezeichnet wird (vgl. 311, 5), und wenn dieser Begriff gleichermaßen auf die Formung von Galaxien, Sternen usw. (was mit Entropiezunahme verbunden ist) und auf die Entstehung von Lebewesen (was lokal mit Entropieabnahme verbunden ist) angewandt wird.

4. Das Qualia-Problem, also die Frage, wie Erleben mit seiner materiellen Basis im Gehirn zusammenhängt, wird von den Autoren in diesem Zusammenhang ausdrücklich aufgegriffen. Die Lösung, Bewußtsein und Erleben als „selbstbezügliche Information" (12. Kap.) aufzufassen, krankt aber an demselben Kategorienproblem (Erleben ist nicht Information) wie die materialistische Lösung, die sie ausdrücklich ablehnen.

5. Zur Erklärung des Selbstbewußtseins postulieren die Autoren eine Selbstbezüglichkeit von Information, die möglich sei, weil die betreffenden quantenmechanischen Zustandsräume unendlichdimensional seien (vgl. 317). Anderseits wird eine Berechnung für die Zahl der Qubits im Kosmos vorgestellt, die in dieser Theorie gerade die maximale Zahl von Dimensionen eines quantenmechanischen Systems begrenzt (vgl. 385ff.).

Gleichsam vom Himmel fällt die immer wieder bekräftigte Feststellung, Leben müsse als ein „makroskopischer individueller Quantenprozeß" (313) verstanden werden. Erst mit dem Tod werde dieser Quantenzustand ganz reduziert. Zur Begründung werden in erster Linie unerklärte Leistungen des Gehirns (schnelles Einschwingen von neuronalen Netzen, Bindungsproblem) angeführt, die nur dadurch erklärt werden könnten, daß dabei „Quantencomputing" stattfinde. Außerdem könne man davon ausgehen, daß Lebenwesen aufgrund der Evolution alle Möglichkeiten der Informationsverarbeitung, und eben auch Quantencomputing, ausnützen.

In diesem Zusammenhang müßten mindestens die alternativen Erklärungen (eben durch die Eigenarten neuronaler Netze) dargestellt werden. Aus der Literatur (z.B. Roger Penrose, den die Autoren sogar zitieren) ist bekannt, daß Quantencomputing nur durch extrem gute Isolierung der betreffenden Systeme von der Außenwelt überhaupt möglich ist, was für biologische Systeme ein extrem schwieriges Problem darstellt. Dieses Problem wird in bezug auf das Gehirn von den Autoren nur gestreift (Abschnitt 12.2.2) und es bleibt völlig unverständlich, wie eine solche Isolierung für Lebewesen als Gesamtheit (während der gesamten Lebenszeit!) aussehen könnte.

Neben solchen grundlegenden Argumentationslücken fallen beim Lesen auch zahlreiche Ungenauigkeiten auf. Nur einige Beispiele: Katalysatoren verschieben Gleichgewichtsreaktionen nicht „nach einer Seite", sondern beschleunigen sie nur (46). Die Zusammensetzung von Teilen geschieht in der Quantenphysik nicht durch das „direkte Produkt" (97), sondern durch das Tensorprodukt. Die Relativitätstheorie ist nicht nur „eine konsequente Ausformung der klassischen Elektrodynamik" (97). Es ist auch nicht „vollkommen absurd" (123), Protonen und Neutronen als aus Quarks zusammengesetzt zu beschreiben, wenngleich es richtig ist, diese Sprechweise zu kritisieren. Die Wahrscheinlichkeit von quantenmechanischen Zuständen wird durch das Betragsquadrat des Skalarprodukts, nicht durch das Skalarprodukt gemessen (378). Die These der Autoren ist interessant und verdient es, ernst genommen zu werden. Leider leidet ihr Buch aber an den genannten Argumentationslücken und Ungenauigkeiten.

*Stefan Bauberger SJ*

Schrenk, Friedemann – Bromage, Timothy G.: *Adams Eltern*. Expeditionen in die Welt der Frühmenschen. München: C. H. Beck 2002. 256 S., 130 meist farbige Abb. 19.90.

An Büchern über den Ursprung des Menschen herrscht kein Mangel, und das Interesse des breiten Publikums wird in regelmäßigen Pressemeldungen über neue Sensationsfunde wachgehalten. Dennoch sticht das vorliegende Buch beides aus: die Vielzahl der Konkurrenten und den Effekt sensationeller Darstellung. Es ist der überaus packende Bericht der Entdeckung des mit 2, 5 Millionen Jahren ältesten Früh-

menschen, *Homo rudolfensis*, aus der Feder zweier führender Feldforscher und Paläoanthropologen, am Senckenberg-Museum in Frankfurt am Main der eine und am Hunter College in New York der andere. Von Schrenk gibt es im selben Verlag bereits das kleine Taschenbuch „Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens".

Neben einer reichhaltigen und mit vielen instruktiven Schautafeln und Abbildungen versehenen Darstellung von Schrenks Sicht der menschlichen Abstammung (Kap. 3 u. 6) bietet das Buch eine Menge Autobiographisches: Wie man zum erfolgreichen Paläontologen wird; wie ausdauernd und einfallsreich man als Feldforscher sein muß (Kap. 1 und 2); wie man – mit Verlaub sei es gesagt – auch aus Mißerfolgen bei genügend Hartnäckigkeit Nutzen für die eigene Theorie ziehen kann (Kap. 4); wie die Freude über die endlich doch erfolgte Bestätigung der langgehegten Erwartung durch einen aufsehenerregenden Fund alle Beteiligten von Grund auf durchdringt – das alles bekommt man aus erster Hand derart spannend beschrieben, daß man das Buch in einem Zug auslesen möchte wie sonst nur einen Krimi.

Zwei weitere Besonderheiten machen es überdies empfehlenswert: Es zeigt, daß paläontologische Feldforschung nicht von bloßen Glücksrittern und Abenteuerlustigen betrieben wird; neben Widerstandskraft gegenüber der keineswegs nur romatischen Natur, Zähigkeit im Suchen und Findigkeit beim Einwerben von Geldmitteln werden vor allem ein fundiertes wissenschaftlichen Konzept und die gekonnte Handhabung des Methodeninventars für die Analyse und Interpretation der Fundstücke verlangt. Das Buch zeigt meisterhaft, daß das Stöbern in der Vergangenheit eines fremden Kontinents keine Neuauflage kolonialistischer Gesinnung im Deckmantel der Wissenschaft ist, sondern Verstehen und Eingehen auf die kulturelle Eigenart des gastgebenden Landes erfordert – und das nicht nur aus Gründen einer unvermeidlichen Zusammenarbeit, sondern aus Liebe zu Land und Leuten und aus Sensibilität für ihre Nöte.

Nach der Lektüre nimmt man auf einmal am Schicksal Malawis, eines davor eher weißen Flecks im politischen Teppich Afrikas, persönlich Anteil. Daß bei aller Begeisterung für den Schwarzen Kontinent die Autoren überzeugte Anhänger der (zweifachen) Out-of-Africa-Theorie für die Entstehung des Menschen sind und entgegenstehenden Befunden aus Asien wenig Beachtung schenken, kann nicht weiter verwundern. Man ist fast geneigt, ihnen zu glauben, wäre da nicht der warnende Satz, daß Stammbäume niemals richtig seien (vgl. 193). Aber auch das empfindet man am Ende des Buchs nicht mehr als Manko. *Christian Kummer SJ*

## Globalisierung

Seitz, Klaus: *Bildung in der Weltgesellschaft.* Gesellschaftstheoretische Grundlagen globalen Lernens. Frankfurt: Brandes & Apsel 2002. 492 S. Br. 29,90.

Bildung „als institutionalisierte absichtsvolle Kommunikation" mit dem „Ziel, Personen zur kommunikativen Teilhabe an der Gesellschaft zu befähigen" (37), unterliegt als ein im Kern gesellschaftliches Projekt notwendigerweise den Veränderungen, denen Gesellschaft unterworfen ist. Insofern ist es für pädagogische Theorie und Praxis wie für Bildungspolitik heute eine vorrangige Frage, wie der Phänomenkomplex „Globalisierung" Erziehung und Bildung herausfordert. Klaus Seitz, einer der Promotoren des entwicklungspolitischen und globalen Lernens in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft, nimmt sich dieser komplexen Thematik in seiner Habilitationsschrift an.

Seine umfangreiche und sehr differenzierte Studie leistet einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung und theoretischen Fundierung einer Pädagogik für die Weltgesellschaft. Dabei geht Seitz von einer Defizitanzeige aus: In einer kritischen Bestandsaufnahme bisheriger pädagogischer Konzepte zum globalen Lernen stellt er

fest, daß die meisten Vorschläge eine gesellschaftstheoretische Fundierung vermissen lassen. Hier setzt seine Untersuchung an. Nach einer Exposition, die „Globalisierung" als vielschichtige Herausforderung der Pädagogik einführt (I.), zeichnet er Grundlinien und Kontroversen der Globalisierungsforschung nach (II.). Dabei wird zum einen eine genaue Differenzierung zwischen „Globalisierung" und „Weltgesellschaft" sowie zwischen den führenden einschlägigen Theorieansätzen – Weltsystemansatz, Weltgesellschaftstheorien, Globalisierungstheorien –, zum andern die Perspektivität und Kontextgebundenheit einer jeden einschlägigen Theorie herausgearbeitet.

Fazit der sozialwissenschaftlichen Sondierung ist die Entscheidung, die Luhmannsche Gesellschaftstheorie als Leitstern für die weitere theoretische Fundierung zu wählen, „insofern hier das Paradigma der Weltgesellschaft am konsequentesten entfaltet wird" (453). Der Ansatz bei einer Theorie der Weltgesellschaft erlaube – und darin bestehe seine Fruchtbarkeit auch für die Pädagogik – eine grundlegende Kontexterweiterung über den Bezugsrahmen einer Nationalgesellschaft hinaus (vgl. 113); und letzterer sei als Kontext pädagogischer bzw. didaktischer Bemühungen grundsätzlich überholt. Allerdings übernimmt Seitz das systemtheoretische Angebot einer Theorie der Weltgesellschaft nicht unkritisch (III.). Die Grenzen der Theorie identifiziert er in der evolutionären Logik der Gesellschaftsentwicklung („systemtheoretischer Evolutionsfatalismus", 191), die im Blick auf die Notwendigkeit einer politisch-rechtlichen Steuerung durch einen sozialethischen Diskurs über die menschenwürdige Gestaltung der Weltgesellschaft (Gerechtigkeitstheorie, Menschenrechte) ergänzt werden müsse. Seitz gibt sich optimistisch, dieses Desiderat innerhalb des Theorierahmens evolutions- und systemtheoretischer Argumentation einlösen zu können (vgl. 197).

Auch wenn diesbezüglich Zweifel bleiben mögen, ist Seitz unbedingt Recht zu geben bei seiner Entscheidung für einen sozialethischen Diskurs (IV.). Diesen sucht er in vier Anläufen zu konturieren: Mit der Frage der Entgrenzung von Verantwortung wird die Problematik von Individual- und Strukturenethik im weltgesellschaftlichen Kontext aufgenommen; anknüpfend an John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit fragt er, ob eine Transformierung vom nationalgesellschaftlichen auf den weltgesellschaftlichen Rahmen möglich sei; mit dem Paradigma der nachhaltigen Entwicklung wird die ökologische Entgrenzung moralischer Verantwortung thematisiert; schließlich wird die allen bisher genannten Aspekten inhärente Frage nach dem Verhältnis von Universalismus und Partikularismus mit dem Plädoyer für einen „differenzempfindlichen Universalismus" (253ff.) beantwortet.

Auf der Basis der gesellschaftstheoretischen und sozialethischen Klärung wendet sich Seitz den neuartigen Herausforderungen zu, die von der Globalisierung für die Pädagogik ausgehen (V.): Wie verhält sich Lernen zur evolutionären Dynamik der Gesellschaft? Wie kann Lernen zur Quelle von Innovation werden? Wie verändert sich die Funktion von Erziehung und Bildung unter den Bedingungen der Weltgesellschaft? Das Postulat „lebenslangen Lernens" und die Grenzen eines funktionalen – tendenziell von ökonomischen Interessen dominierten – Verständnisses von Erziehung (z.B. in der Forderung nach Vermittlung von „Schlüsselkompetenzen") werden diskutiert. Die historische Vergewisserung über Verschiebungen gesellschaftlicher Kontextbezüge des Lernens – „universale Bildung" versus „nationale Schule" – dient als Folie für die Profilierung einer „Erziehung auf Weltniveau", die Seitz in kritischer Auseinandersetzung mit einseitiger Gewichtung des formalen Sektors einerseits und Tendenzen zur Privatisierung und Deregulierung von Bildungsangeboten andererseits erarbeitet (vgl. 324–342).

Das abschließende Kapitel skizziert unter der Leitfrage „Bildung für die Weltgesellschaft?" eine „Theorie und Didaktik des globalen Lernens" (VI.). Hilfreich ist die Bestandsaufnahme zu den schon seit einigen Jahrzehnten in etlichen Varianten diskutierten Konzepten globalen Lernens, die Seitz vor dem Hintergrund seiner gesellschaftstheoretischen und sozialethischen Grundlegung kritisch beleuchtet. Eine zentrale Frage betrifft die Transformation ge-

sellschaftlicher Probleme in Lernaufgaben. Zwar hält Seitz im Resümee selbstkritisch fest, „das Desiderat einer Metatheorie der Didaktik, die die Transformation von Gesellschaftsproblemen in Lernaufgaben stringent zu beschreiben erlaubt", habe er nicht einlösen können (454). Allerdings hat er wichtige Elemente für eine solche Theorie erarbeitet. Dazu gehört vor allem das begründete Plädoyer für einen kompetenzorientierten Ansatz, den Seitz in den letzten Abschnitten des Kapitels entwirft und der insbesondere auf die Parameter der gesellschaftlichen Komplexität, der Subjektivität und der Intentionalität gegründet sein soll.

Seitz hat nicht nur eine Präzisierung und Erweiterung der pädagogischen Agenda, sondern zugleich ein zukunftsweisendes Profil für die notwendige *interdisziplinäre* Arbeit an der theoretischen Fundierung von Konzepten und Anforderungsprofilen einer „Bildung für die Weltgesellschaft" vorgelegt.

*Marianne Heimbach-Steins*

*Weltprobleme im 21. Jahrhundert.* Hg. v. Peter Opitz. München: Fink 2001. 336 S. Br. 19,90.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts hat die Globalisierungsbewegung nicht nur eine hohe Eigendynamik entwickelt, sondern sie sieht sich auch unterschiedlichen traditionellen wie neuen Weltproblemen gegenüber. Der Sammelband „Weltprobleme", in dem Peter Opitz insgesamt 16 Beiträge zusammengetragen hat, stellt eine fundierte, dreigeteilte Analyse globaler Problemfelder dar. Allen Darstellungen ist gemeinsam, daß sie mehr oder weniger einen argumentativen Dreischritt leisten, der von einer empirischen Bestandsaufnahme ausgeht und über eine (teils ethische) Reflexion in die Diskussion politischer Gestaltungsmöglichkeiten mündet.

Ein erster Themenbereich beschäftigt sich mit den „klassischen Weltproblemen", wie zum Beispiel Bevölkerungsdynamik oder Umweltschutz. In anschaulicher Weise skizziert Johannes Wallacher die Problemlage hinsichtlich der „bedrohten Lebensgrundlage Wasser", entwickelt ethische Kriterien für eine gerechte Wassernutzung und leitet daraus Handlungsoptionen ab. In einem weiteren Beitrag stellt Ralf E. Ulrich die Entwicklungen der globalen Bevölkerungsdynamik dar und verknüpft diese mit den aktuellen Diskussionen der UN-Bevölkerungspolitik. Die Abhandlungen über Umweltschutz zeigen darüber hinaus deutlich die in der Einleitung skizzierte Spannung zwischen den Hoffnungen auf technische Lösungen von Weltproblemen und der Notwendigkeit eines politischen Gestaltungswillen.

Das zweite Themenfeld behandelt die ökonomischen Aspekte der Globalisierung. In systematischer und verständlicher Weise werden Themen wie Welthandelspolitik oder internationale Währungsordnung vorgestellt. Auch wird hier deutlich, daß Handlungsoptionen durchaus unterschiedlich ausfallen können: Hebt Fritz Franzmeyer etwa den politischen Ordnungsaspekt hervor, so betont Heidemarie C. Sherman die Dynamik des freien globalen Marktes. Diese Differenzen sind für die Argumentationslinie des Bandes hilfreich, da sie zeigen, daß es keine eindeutige Lösung der Weltprobleme geben kann.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit der politischen Dimension von Globalisierung. Themen sind die Übertragung des Demokratieprinzips auf die globale Ebene, internationale Konflikte oder die Bedeutung von Rußland und China bei der Lösung von Weltproblemen (aufgezeigt am Beispiel Rüstungspolitik). Auch wenn sich dieses letzte Themenfeld des Bandes durch den 11. September 2001 bereits wieder verändert hat, so behalten aufgezeigte strukturelle Probleme nach wie vor ihre Gültigkeit, insbesondere die Frage, wie man „Global Governance und hegemonialen Führungsanspruch" (16) einzelner Länder miteinander verbinden kann. Abschließend diskutiert Johannes Müller aufschlußreich die soziokulturelle Dimension von Globalisierung. Weltprobleme können für ihn nicht ohne Berücksichtigung dieses oft vernachlässigten Aspekts im Sinn eines globalen interkulterellen Dialogs gelöst werden.

Der Band versteht es, anregend und abwechslungsreich aktuelle Weltprobleme verständlich darzustellen und anschaulich mit vielen Darstellungen und Tabellen zu illustrieren. Dabei wird nicht vergessen, wichtige Begriffe syste-

matisch zu erklären. Auch wenn einzelne Problemfelder noch stärker systematisch verzahnt und einige Themen (z.B. internationale Zivilgesellschaft) und ergänzende Perspektiven (z.B. Analysen auf der Mikro-Ebene) noch stärker mit einbezogen hätten werden könnten, so ist die Gesamtargumentation überzeugend und ansprechend zugleich. Der Dreischritt empirischer Befund – Reflexion – politische Gestaltungsmöglichkeiten ermöglicht eine umfassende Beleuchtung des Themas, ohne dabei „in Resignation zu verfallen, sondern sich (den Weltproblemen) zu stellen und mit Geduld und Augenmaß nach tragfähigen Problemlösungen zu suchen" (19). Diesem Anliegen wird der Band voll gerecht und stellt damit einen gelungen Beitrag zur Diskussion über Globalisierung dar. *Michael Reder*

# ZU DIESEM HEFT

Hans Maier, zuletzt Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, beschäftigt sich mit der Stellung der Katholiken in der deutschen Kulturwelt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Er zeigt, wie sich der Katholizismus immer mehr von der protestantisch dominierten nationalen Kultur entfernte.

Der arbeitsfreie Sonntag ist neu in die Diskussion gekommen. Andreas Verhülsdonk, Referent im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, plädiert für die Arbeitsruhe am Sonntag als Freiraum gegenüber einer immer mehr dominierenden Logik des Marktes und des Konsums.

Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida in Tampa, beschäftigt sich mit einer Serie von Kriminalromanen des englischen Autors Paul C. Doherty, in denen ein Dominikaner des 14. Jahrhunderts die Hauptrolle spielt. Dabei entdeckt er Bezüge zur heutigen Lebenswelt.

Sünde ist für viele zu einer schwer verständlichen Größe geworden. Béatrice Acklin Zimmermann, Lehrbeauftragte an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, faßt die intensive Auseinandersetzung um den Sündenbegriff in der feministischen Theologie zusammen und zeigt, daß davon wichtige Impulse für ein heute verständliches und hilfreiches Reden von Sünde ausgehen.

Paul Konrad Kurz gibt einen Überblick über die literarische Saison 2003. Er kommentiert Bücher von Reinhard Jirgl, Ralf Rothmann, Yadé Kara, Feridun Zaimoglu, Judith Hermann, Botho Strauß, Hanns-Josef Ortheil, Martin Walser und Christa Wolf.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Adloff, Frank:* Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Frankfurt: Campus 2003. 381 S. (Campus Forschung. 853.) Br. 43,–.

*Adorno in Frankfurt.* Ein Kaleidoskop mit Texten und Bildern. Hg. v. Wolfram Schütte. Frankfurt: Suhrkamp 2003. 423 S. Gb. 29,90.

*Assmann, Jan:* Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München: Hanser 2003. 286 S. Br. 19,90.

*Batlogg, Andreas R.* u.a. Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven. Mainz: Grünewald 2003. 320 S. Gb. 22,50.

*Elbl, Maria Magdalena:* Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille. Regensburg: Pustet 2003. 259 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge. 50.) Br. 34,90.

*Ernst, Stephan:* Petrus Abaelardus. Münster: Aschendorff 2003. 213 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters. 2.) Br. 14,80.

*Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis.* Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart. Hg. v. Günter Kruck. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003. 280 S. Br. 28,50.

*Grossman, David:* Diesen Krieg kann keiner gewinnen. Chronik eines angekündigten Friedens. Übers. a. d. Hebräischen v. Ruth Achlama u.a. München: Hanser 2003. 199 S. Gb. 17,90.

*Gruber, Elmar:* Mit Kindern über Gott reden. Ein Ratgeber. Freiburg: Herder 2003. 111 S. Br. 9,90.

*Gutschera, Herbert – Maier, Joachim – Thierfelder, Jörg:* Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern. Freiburg: Herder 2003. 381 S. Gb. 24,90.

*Hemminger, Hansjörg:* Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis. Freiburg: Herder 2003. 270 S. Gb. 19,90.

*Henry, Michel:* Parole del Cristo. Brescia: Queriniana 2003. 182 S. (Giornale di teologia. 296.) Br. 16,–.

*Hülsebusch, Bernhard:* Ein Geschenk des Himmels. Außergewöhnliche Momente und Begegnungen im Leben des Papstes. Leipzig: Benno 2003. 112 S. Gb. 9,90.

*Ich höre das Herz des Himmels.* Moderne Psalmen. Hg. v. Paul Konrad Kurz. Düsseldorf: Patmos 2003. 128 S. Gb. 14,90.

*Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie.* Hg. v. Margit Eckholt u. Marianne Heimbach-Steins. Ostfildern: Schwabenverlag 2003. 224 S. Br. 17,90.

*Jesus von Nazareth, zu Bethlehem geboren.* Die biblischen Überlieferungen im Spiegel von Kunst und neuer Forschung. Freiburg: Herder 2003. 191 S. Gb. 39,90.

*Klima.* Das Experiment mit dem Planeten Erde. Hg. v. Walter Hauser. Stuttgart: Theiss Verlag 2002. 400 S. Gb. 39,90.

*Kosmala, Beate – Ludewig-Kedmi, Revital:* Verbotene Hilfe. Deutsche Retterinnen und Retter während des Holocaust. Mit CD-ROM. Mit Geleitwort v. Emil Walter-Busch. Donauwörth: Auer 2003. 123 S. Br. 35,–.

*Lahrmann, Leonhard u. Rose:* St. Stephanus. Wissenswertes und Meditiertes über den ersten Märtyrer der Kirche. Münster: LIT 2002. 176 S. (Glauben und Leben. 8.) Br. 17,90.

*Lehmann, Karl:* Frei vor Gott. Glauben in öffentlicher Verantwortung. Freiburg: Herder 2003. 223 S. Gb. 16,90.

*Léon-Dufour, Xavier:* Un bibliste cherche Dieu. Paris: Editions du Seuil 2003. 357 S. Br.

Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung. 3 Bde. Hg. v. Bruno Steimer unter Mitarbeit v. Thomas Wetzstein. Freiburg: Herder 2003. 21 S., 2104 Sp. Gb. 64,–.

*Loichinger, Alexander:* Frage nach Gott. Paderborn: Bonifatius 2003. 152 S. Br. 13,90.

Nagel, Eduard: Das neue Fürbittbuch. Lesejahr C. Fürbitten für die Sonn- und Feiertage. Freiburg: Herder 2003. 167 S. Gb. 14,50.

*Nouwen, Henri J. M.:* Höre auf die Stimme, die Liebe ist. Geistliche Deutung der Geschichte von Jesus. Mit Illustrationen v. Rembrandt. Übers. a. d. Amerikanischen v. Bernardin Schellenberger. Freiburg: Herder 2003. 190 S. Gb. 17,90.

*Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht.* Hg. v. Walter Klaiber u. Wolfgang Thönissen. Paderborn: Bonifatius 2003. 219 S. Br. 14,90.

*Schmidt, Karl Matthias:* Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe. Freiburg: Herder 2003. XVIII, 501 S. (Herders Biblische Studien. 38.) Gb. 65,–.